

**Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB**  
**Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade**

**MEMÓRIA E TRADIÇÃO NO CANDOMBLÉ NAGÔ DA BAHIA: UM  
ESTUDO DO *ILÊ AXÉ IJEXÁ* E DO *ILÊ AXÉ ALAKETU***

**Luciano Lima Souza**

Vitória da Conquista - Bahia  
Agosto de 2013

**Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB**  
**Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade**

**MEMÓRIA E TRADIÇÃO NO CANDOMBLÉ NAGÔ DA BAHIA: UM  
ESTUDO DO *ILÊ AXÉ IJEXÁ* E DO *ILÊ AXÉ ALAKETU***

**Luciano Lima Souza**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientador: Prof. Dr. Marcello Moreira

Vitória da Conquista - Bahia  
Agosto de 2013

So895m SOUZA, Luciano Lima  
 Memória e Tradição no Candomblé Nagô da Bahia: um estudo do Ilê Axé Ijexá e do Ilê Axé Alaketu; Orientador Prof. Dr. Marcello Moreira - Vitória da Conquista, 2013.  
 186 f.

Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade  
 Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2013.

1. Candomblé. 2. Memória. 3. Tradição. 4. Representações. 5. Identidade. I. Moreira, Marcello. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. IV. Título.

Título em inglês: *Memory and Tradition in Candomblé Nagô of Bahia: the study of the Ilê Axé Ijexá and of the Ilê Axé Alaketu.*

Palavras-chaves em inglês: Candomblé. Memory. Tradition. Representation. Identity.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Marcello Moreira, Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery, Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo.

Data da Defesa: 20 de agosto de 2013.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia  
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof. Dr. Marcelo Moreira (UESB)  
(Orientador)



---

Profa. Dra. Maria Salette de Souza Nery (UFRB)



---

Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo (UESB)

**Suplentes**

---

Profa. Dra. Lívia Diana Rocha Magalhães (UESB)

---

Prof. Dr. José Claudinei Lombardi (Unicamp)

Local e Data da Defesa: Vitória da Conquista, 20 de agosto de 2013.

**Resultado:**



---

*À Mejigã pelo passado-presente...*  
*A Ajalá Deré pelo presente-futuro...*  
*A Fumilayiê pelo futuro-presente...*

## AGRADECIMENTOS

*Ajejé owo kan ko gbe igbá de orí*

Com apenas uma mão não se pode levantar uma cabaça cheia na cabeça.  
(Provérbio Africano)

“Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens”.  
(Provérbio Africano)

Quando a cabaça cheia tornou-se difícil de erguer, uma “*ifarakóra*”, “conexão” de divindades e pessoas, sob forma de exército, se juntaram a mim, emprestando a força necessária para que eu pudesse elevá-la até a cabeça. Nesse momento, olhei para trás, me lembrei de onde vim e para onde deveria ir. Não exitei: segui em frente. Assim, eu acredito: “*A fará kó arawa*” uma expressão yorubana que em português quer dizer: nós somos conectados uns aos outros. Ninguém faz uma dissertação de mestrado sozinho! E se hoje me perguntassem sobre algo que só pode ser feito coletivamente, responderia sem vacilar: “dissertação de mestrado”! Dessa forma, quero carinhosamente agradecer a todos que me auxiliaram nesta jornada, e pedir desculpas àqueles que por acaso não tenham sido aqui nominalmente mencionados. Saibam todos: Não me tornei outro, continuo o mesmo, mas, com certeza, melhorado.

A todos os Orixás, pais e mães do meu destino, condutores incansáveis pelo caminho da luz, da sabedoria e da humildade. Somente foi possível chegar até aqui porque vocês me escolheram como filho e me acompanham de perto. Em especial, a *Òsányìn Ìjìnlè*, Senhor da profundidade e da intensidade da floresta, por me honrar com seu nome.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade e à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, pela oportunidade concedida para a realização deste trabalho de pesquisa.

Ao meu orientador, o Professor Dr. Marcello Moreira, escolhido por *Òsányìn*, para me iniciar no mundo da pesquisa, manifesto a minha mais profunda admiração e respeito pela preciosa e competente orientação. Seu trabalho realmente impressiona pela forma criteriosa, exigente e minuciosa com que conduz o processo de elaboração do conhecimento científico e, pela paciência, espírito de solidariedade, compreensão e lealdade. Os seus ensinamentos ultrapassaram àqueles inerentes ao ofício de orientador.

Às professoras *Dsc.* Isnara Pereira Ivo e *Dsc.* Edvania Gomes da Silva – que compuseram a minha banca de qualificação -, pelas críticas e sugestões feitas ao meu texto.

Elas foram de grande relevância e contribuíram significativamente para o amadurecimento das minhas reflexões.

Aos professores *Dsc.* Maria Salete de Souza Nery e *Dsc.* Isnara Pereira Ivo pela participação na banca de defesa da dissertação.

Aos meus professores e às minhas professoras do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da UESB, especialmente: *Dsc.* Isnara Pereira Ivo, *Dsc.* Lívia Diana Rocha Magalhães, *Dsc.* Ana Elizabeth Santos Alves, *Dsc.* Edvania Gomes da Silva, *Dsc.* Maria da Conceição Fonseca-Silva, *Dsc.* Marcello Moreira, *Dsc.* Auteríves e *Dsc.* Sírio Possenti pelo privilégio de conviver e receber valiosíssimos ensinamentos.

À minha mãe Cidália Rodrigues de Souza e meu pai Abimael Silva Lima (*in memorian*), que me deram a vida, me ensinaram, além das lições de honestidade, a respeitar as diferenças, a romper limites e ser feliz nas minhas escolhas. Cada página escrita tem muito de vocês.

Ao meu *Babalorixá Ajalá Deré*, Ruy do Carmo Póvoas, pelos ensinamentos, às vezes silenciosos, ao longo da minha existência. Cada palavra sua e, também, os seus silêncios ecoam neste texto como sons de atabaques. Impossível não responder a eles.

A Pai *Fumilayiê* e Mãe *Darabi Aladê*, por me emprestarem a “flecha” e o “espelho” nos momentos mais difíceis e mandaram que eu seguisse em frente. Pronto! Alvo acertado, beleza refletida.

A *Fadori*, por ter ido à frente com Oxum e lavado o caminho com as águas limpas da cachoeira para eu passar sem sujar os pés.

A *Olulekê*, por ter ouvido o chamado de *Òsányìn* na mata escura e o seguido até encontrar-se com *Omolu*. Com você eu aprendi o significado e a importância da amizade, da humildade, da perseverança, da fé e da parceria, para a realização de qualquer sonho.

A Moisés dos Santos Viana, guerreiro jovem de escudo e de espada, meu “afilhado” querido, meu “irmão mais novo”, não achei no dicionário a palavra que expressasse a minha gratidão por tudo que você fez...

A todos os meus irmãos e irmãs de santo, padrinhos e madrinhas, em especial: Zamaiongo, Mukaylassimbe, Onirá, Ajagunã, Ibanirê, Oloriba, Abajorum, Ibajimu, Janilê, Nanjilu, Igenã, Sawalu, Tawazinguê, Kiluadê, Oyájidê, Olubalá, Ologõni, Iakemi, Alaboji, Oyá-Lorê, Loyá-Barim, Oluferam, Mírian Medeiros, Cida Aguiar, Lília Carla, Sáskya e Helena. Cada um por um motivo muitíssimo particular.

Aos meus irmãos de sangue: Alberício, Alberto (*in memorian*), Viviane, Paulo Rogério e Abimael Júnior, por dividirem comigo a família.

Aos meus sobrinhos, em especial a Laís, por ter me escolhido, também, como pai e a Levi, por me ensinar que ser criança vale a pena.

Ao *Babalorixá Ijebô*, Flávio Rosa Silva, por acreditar na importância da minha pesquisa e por contribuir, sem medir esforços, para que tudo desse certo. Dizer muito obrigado não é suficiente. *Olorum* que lhe pague, em bênçãos, na quantidade dos grãos de areia do mar.

Aos informantes do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* e do *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum*, sem os quais tudo seria inútil. Quanta sabedoria (explícita e implícita) nas declarações!

Aos meus colegas de mestrado, especialmente, Francislene e Byrom pela parceria e amizade constantes, a minha eterna gratidão e reconhecimento.

A Daisy Laraine e Cristina Santos pela alegria partilhada. Vocês me ensinaram que mestrado, prazer, família, amigos e amores podem caminhar juntos, ao mesmo tempo e em tempos distintos.

A Fábio, Arley, André, Yuri, Lohan e Phydias pela gentileza de ter suportado as minhas queixas e angústias durante a trajetória de realização deste trabalho. Faltam palavras para agradecer a amizade e atenção dispensadas durante a minha estadia em Vitória da Conquista. Esta experiência ficou profundamente marcada pelo carinho, amizade, alegria, resenha, coleguismo e solidariedade de vocês, que fizeram parte de um momento muito marcante da minha vida e jamais serão esquecidos.

Ao povo-de-santo pela gentileza em compartilhar comigo sua memória coletiva.

Aos amigos Juscilene Oliveira e Professor Ronaldo Vasconcelos, companheiros de todas as horas, que me convenceram a olhar para frente e dar os primeiros passos para a realização deste estudo.

Foi graças a essa “*ifarakóra*” que se tornou possível realizar esse “*ififésê*”, “um trabalho feito com muita satisfação”. Graças a vocês, a cabaça cheia já está sobre a minha cabeça e eu a seguro com firmeza e confiança. Sei de onde venho e para onde vou.

*Olorum Mo Dúpé!* Eu agradeço a Deus! Eu agradeço a vocês!

Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, podem ser ensinadas a amar (Nelson Mandela).

Pode-se não ter a mesma opinião, pode-se negá-la e provar sua inexatidão, mas é impossível julgar uma doutrina sem haver penetrado no conceito do qual ela deriva (TOLSTOI, Leon, *O reino de Deus está em vós* – 1893).

## RESUMO

O objetivo do presente trabalho é investigar de que forma a memória e a tradição são perpetuadas no candomblé nagô da Bahia, a partir do estudo de dois terreiros: o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon – Itabuna-BA* e o *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum – Vitória da Conquista-BA*, levando-se em consideração a influência da matriz *Yorùbá* na composição da memória do negro em nosso país, em específico dos descendentes dessa etnia e as histórias conectadas entre África e Brasil durante o fenômeno do tráfico negro. Nesse sentido, para elucidar a questão central deste estudo, o texto está dividido em quatro capítulos: o primeiro trata das histórias conectadas dos *Yorùbá* entre África e Brasil, durante o tráfico de escravos e do contexto social para o surgimento do candomblé na Bahia; o segundo capítulo discute sobre as quatro categorias analíticas utilizadas na investigação: Memória Coletiva (HALBWACHS 2004; 2006), Tradição (HOBSBAWM, 1984; GIDDENS, 1991; BECK, GIDDENS, LASH, 1997), Representação social (MOSCOVICI, 1981; 2007) e Identidade (HALL, 2000; 2003); o terceiro capítulo apresenta a religião dos orixás em seus fundamentos básicos: o divino, o humano e suas relações simbólicas, e o quarto capítulo aborda, além das trajetórias de formação dos terreiros estudados, a análise e discussão dos dados coletados. Assim, percebe-se que as contribuições culturais herdadas do continente africano, durante o tráfico de escravos, marcaram, sobremaneira, a formação e surgimento do candomblé na Bahia, pois, durante a travessia do Atlântico, aportaram no Brasil os negros, suas subjetividades e imaginário, que foram misturados a índios e europeus, obrigando-os a se adaptar no Brasil “a universos fragmentados e fraturados” e a viver “situações precárias, instáveis e imprevisíveis” (GRUZINSKI, 2001), moldando, dessa maneira, um perfil de diversidade na constituição da religião afro-brasileira. Percebeu-se no decorrer deste estudo um processo de dinâmica e vitalidade na perpetuação das tradições religiosas nos terreiros estudados, pois, apesar de procurarem manter a ligação às suas origens, não deixam de considerar os contextos sociais impostos pela pós-modernidade e as suas expectativas de continuidade para o futuro. Nessas condições, o Candomblé responde a esses processos de transformação na vida moderna com as adaptações necessárias, sem perder com isso a sua essência matricial. Esta pesquisa se inscreve na abordagem qualitativa (MINAYO, 1994), pois procura responder a questões muito particulares, preocupando-se com um nível de realidade que não pode ser quantificado/qualificado, ou seja, trabalha com um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, correspondendo a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos, que não podem ser simplesmente reduzidos à operacionalização de variáveis aritméticas/matemáticas.

## PALAVRAS-CHAVE

Candomblé. Memória. Tradição. Representações. Identidade.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to investigate how the memory and tradition are perpetuated in Candomblé Nagô of Bahia, from the study of two terraces: the *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon – Itabuna-BA* and *Ile Axé Alaketu Omi T'Ogum - Vitória da Conquista, Bahia*, considering the influence of the matrix Yoruba in the composition of the black memory in our country, specifically the descendants of that race and the stories connected between Africa and Brazil during the slave trade phenomenon. Accordingly, to elucidate the central question of this study, the text is divided in four chapters: the first deals with the connected stories of Yoruba between Africa and Brazil during the slave trade and the social context for the emergence of Candomblé in Bahia, the second chapter discusses the four analytical categories used in research: Collective Memory (HALBWACHS 2004, 2006), Tradition (HOBSBAWM, 1984, GIDDENS, 1991; BECK, GIDDENS, LASH, 1997), social representation (MOSCOVICI, 1981, 2007) and Identity (HALL, 2000; 2003), the third chapter presents the religion of Orisha in their basic fundamentals: the divine, the human and their symbolic relationships, and the fourth chapter broaches, in addition to the trajectories of terraces formation studied, the analysis and discussion of the data collected. Thus, it is clear that the cultural contributions legacy from Africa during the slave trade, marked, excessively, the formation and emergence of Candomblé in Bahia, for, while crossing the Atlantic, landed the blacks in Brazil, their subjectivities and imaginary, which were mixed with Indians and Europeans, forcing them to adapt in Brazil "a fractured and fragmented universes" and live "precarious situations, unstable and unpredictable" (GRUZINSKI, 2001), shaping, this way, a profile of diversity in the constitution of african-Brazilian religion. It was realized in the course of this study a process of dynamic and vitality in the perpetuation of the religious traditions studied in the *terreiros*, because, although seeking to maintain the connection to their origins, they do not fail to consider the social contexts posed by post modernity and their continuity expectations for the future. Under these conditions, the Candomblé answer these transformation processes in modern life with the necessary adaptations without losing its essence with this matrix. This research applies for the qualitative approach (MINAYO 1994), as it seeks to respond to very specific issues, concerned with a level of reality that can not be quantified / qualified, or working with a universe of meanings, reasons, aspirations, beliefs, values and attitudes, corresponding to a deeper space of relationships, processes and phenomenon that can not be simply reduced to the operationalization of arithmetic / mathematics variables.

## KEYWORDS

Candomblé. Memory. Tradition. Representation. Identity.

## RÉSUMÉ

Le but de cet article est de enquêter comme la mémoire et la tradition se perpétuent dans le candomblé nagô Bahia, à partir de l'étude de deux terrasses: l'Orisha Ile Axé Ijexá Olufon - Itabuna-BA et Ile Axé Alaketu Omi T'Ogum - Vitoria da Conquista, Bahia, en tenant compte l'influence de la composition de la matrice des *Yorùbá* dans la mémoire de noir dans notre pays, en particulier les descendants de cette race et les histoires connectées entre l'Afrique et le Brésil lors du phénomène de la traite négrière. En conséquence, pour élucider la question centrale de cette étude, le texte est divisé en quatre chapitres: le premier porte sur les histoires connexes de Yoruba d'Afrique et du Brésil au cours de la traite des esclaves et le contexte social de l'émergence de Candomblé de Bahia, les second chapitre aborde les quatre catégories analytiques utilisées dans la recherche: la mémoire collective (HALBWACHS 2004, 2006), Tradition (HOBSBAWM 1984, GIDDENS, 1991; BECK, GIDDENS, LASH, 1997), la représentation sociale (MOSCOVICI, 1981, 2007) et identité (HALL, 2000; 2003), le troisième chapitre présente la religion des dieux dans leurs principes fondamentaux: le divin, l'humain et sa relation symbolique, et le quatrième chapitre aborde d', en plus de la formation de terrasses trajectoires étudiées, l'analyse et la discussion les données recueillies. Ainsi, c'est clair que les contributions de la héritage culturel de l'Afrique pendant la traite négrière, marqué, excessivement, la formation et l'émergence du Candomblé de Bahia parce que, lors de la traversée de l'Atlantique, a atterri dans les noirs du Brésil, leurs subjectivités et imaginaire, qui ont été mélangés avec les Indiens et les Européens, les forçant à s'adapter au Brésil "un univers fracturées et fragmenté» et «situations précaires, instables et imprévisibles" en direct (GRUZINSKI, 2001), le façonnage, de cette façon, un profil de la diversité dans la constitution de la religion afro-brésilienne. Réalisé dans le cadre de cette étude, un processus de dynamique et de vitalité dans la perpétuation des traditions religieuses étudiées dans les cours, parce que bien que cherchant à maintenir la connexion de leurs origines, ne manquez pas de prendre en considération les contextes sociaux posés par la postmodernité et leurs attentes continuité pour l'avenir. Dans ces conditions, le Candomblé répondre à ces processus de transformation dans la vie moderne avec les adaptations nécessaires sans perdre son essence avec cette matrice. Cette recherche s'inscrit dans l'approche qualitative (MINAYO, 1994), qui cherche à répondre à des questions très spécifiques, concerne un niveau de réalité qui ne peut être quantifié / qualifiée, ou de travailler avec un univers de significations, les motivations, les aspirations, les croyances, les valeurs et les attitudes, correspondant à un espace plus profond des relations, des processus et des phénomènes qui ne peuvent pas être simplement réduit à l'opérationnalisation des variables arithmétiques / mathématiques.

## MOTS-CLÉS

Candomblé. Mémoire. Tradition. Représentation. Identité.

## RESUMEN

El objetivo de este trabajo es investigar cómo la memoria y la tradición se perpetúa en Candomblé Nagô de Bahía, a partir del estudio de dos terrazas: el Ile Axé Ijexá Orisha Olufon - Itabuna-BA y Ile Axé Alaketu Omi T'Ogum - Vitória da Conquista, Bahia, teniendo en cuenta la influencia de la composición de la matriz de los yoruba en memoria de negro en nuestro país, especialmente los descendientes de esa raza y las historias que se relacionan entre África y Brasil durante el fenómeno de la trata de esclavos. En este sentido, para dilucidar la cuestión central de este estudio, el texto se divide en cuatro capítulos: el primer trata de las historias conectadas de Yoruba de África y Brasil durante la trata de esclavos y el contexto social del surgimiento de Candomblé en Bahia, el segundo capítulo discute sobre las cuatro categorías de análisis utilizadas en la investigación: Memoria Colectiva (HALBWACHS 2004, 2006), la tradición (HOBSBAWM 1984, GIDDENS, 1991; BECK, GIDDENS, LASH, 1997), la representación social (MOSCOVICI, 1981, 2007) y identidad (HALL, 2000, 2003), el tercer capítulo presenta la religión de los dioses en sus fundamentos básicos: lo divino, lo humano y sus relaciones simbólicas, y el cuarto capítulo aborda, además de las trayectorias de formación de terrazas estudiadas, el análisis y la discusión los datos recogidos. Por lo tanto, es evidente que la contribución cultural legado de África en el comercio de esclavos, marcada, en exceso, la formación y el surgimiento de Candomblé en Bahia, pues, al cruzar el Atlántico, llegaron los negros en Brasil, sus subjetividades y imaginario, que se mezclaron con los indios y los europeos, les obligando a adaptarse en Brasil "a universos fracturados y fragmentados" y a vivir "situaciones precarias, inestables e impredecibles" (GRUZINSKI, 2001), que configuran, de esta manera, un perfil de la diversidad en la constitución de la religión afro-brasileña. Fue percibido en el curso de este estudio un proceso de dinámica y vitalidad en la perpetuación de las tradiciones religiosas en los terreros estudiadas, pues, a pesar de procuraren mantener la conexión con sus orígenes, no deje de tener en cuenta los contextos sociales que plantea la posmodernidad y sus expectativas de continuidad en el futuro. Bajo estas condiciones, el Candomblé responde estos procesos de transformación en la vida moderna, con las adaptaciones necesarias sin perder su esencia, con esta matriz. Esta investigación se inscribe en el marco del enfoque cualitativo (MINAYO 1994), ya que trata de responder a cuestiones muy específicas, se preocupando con un nivel de realidad que no puede ser cuantificado/calificado, o sea, trabaja con un universo de significados, motivos, aspiraciones, creencias, valores y actitudes, correspondiendo a un espacio más profundo de las relaciones, procesos y fenómenos que no pueden ser simplemente reducidos a la operacionalización de variables aritméticas/matemáticas.

## PALABRAS-CLAVE

Candomblé. Memoria. Tradición. Representación. Identidad.

## ÍNDICE DE FIGURAS

- FIGURA 01:** Página de rosto do volume: “*A Vocabulary of the Yoruba Language*” (CROWTHER, 1843).
- FIGURA 02:** Ruínas da Igreja da Barroquinha. (Acervo da Ialorixá Elaine ti Òsún).
- FIGURA 03:** Iaôs (Desenho de Carybé).
- FIGURA 04:** Exu (Desenho de Carybé).
- FIGURA 05:** Ogum (Desenho de Carybé).
- FIGURA 06:** Xangô (Desenho de Carybé).
- FIGURA 07:** Oiá/Iansã (Desenho de Carybé).
- FIGURA 08:** Iemanjá (Desenho de Carybé).
- FIGURA 09:** Oxum (Desenho de Carybé).
- FIGURA 10:** Obá (Desenho de Carybé).
- FIGURA 11:** Euá (Desenho de Carybé).
- FIGURA 12:** Oxóssi (Desenho de Carybé).
- FIGURA 13:** Ossaim (Desenho de Carybé).
- FIGURA 14:** Logunedé (Desenho de Carybé).
- FIGURA 15:** Oxumarê (Desenho de Carybé).
- FIGURA 16:** Iroko (Desenho de Carybé).
- FIGURA 17:** Nanã Buruku (Desenho de Carybé).
- FIGURA 18:** Obaluaiê/Omolu (Desenho de Carybé).
- FIGURA 19:** Ibeji (Desenho de Carybé).
- FIGURA 20:** Oxaguiã/Oxalufon (Desenho de Carybé).
- FIGURA 21:** Foto de entrada do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* (Acervo do Terreiro).
- FIGURA 22:** Babalorixá Ajalá Deré, Ruy do Carmo Póvoas do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* (Acervo fotográfico pessoal de Ruy do Carmo Póvoas).
- FIGURA 23:** Fotos de Agenor Portela Póvoas, Maria Mercês do Carmo e Reinaldo do Carmo Póvoas (Acervo fotográfico pessoal de Ruy do Carmo Póvoas).
- FIGURA 24:** Maria Gustavo de Jesus, Mãe Velha de Oxalá e Maria Natividade Conceição (Mãe Mariinha de Nazaré das Farinhas).
- FIGURA 25:** Filhas de Santo do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* (Acervo Fotográfico do Terreiro).
- FIGURA 26:** Personalidades importantes da genealogia do *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum* (Acervo Fotográfico do Terreiro).
- FIGURA 27:** Babalorixá Ijebô, Flávio Rosa Silva, do *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum*, em momento ritual (Acervo Fotográfico do Terreiro).

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
<b>2 DAS HISTÓRIAS CONECTADAS DOS YORÙBÁ ENTRE ÁFRICA E BRASIL: O SURGIMENTO DO CANDOMBLÉ.....</b>	<b>23</b>
2.1 O CONTEXTO DO TRÁFICO DE ESCRAVOS PARA O NOVO MUNDO.....	24
2.2 A RECONFIGURAÇÃO AS MATRIZ YORÙBÁ NO BRASIL.....	30
2.3 SURGIMENTO, RESISTÊNCIA E CONSOLIDAÇÃO DO CANDOMBLÉ NA BAHIA.....	36
<b>3 DO MITO AO RITO: O “SER” E O “ESTAR” NO CANDOMBLÉ.....</b>	<b>50</b>
3.1 MEMÓRIA, TRADIÇÃO, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADE NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ.....	51
3.2 AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E SUAS IMPLICAÇÕES NA PERPETUAÇÃO DA MEMÓRIA RELIGIOSA.....	61
<b>4 A RELIGIÃO DOS ORIXÁS EM SEUS FUNDAMENTOS BÁSICOS: O DIVINO, O HUMANO E SUAS RELAÇÕES SIMBÓLICAS.....</b>	<b>66</b>
4.1 A CONCEPÇÃO DE PESSOA E DE AXÉ.....	69
4.2 OS ÒRÌSÀ: OS DONOS DA CABEÇA.....	75
4.2.1 Exu.....	78
4.2.2 Ogum.....	80
4.2.3 Xangô.....	81
4.2.4 Oiá/Iansã.....	83
4.2.5 Iemanjá.....	84
4.2.6 Oxum.....	86
4.2.7 Obá.....	87
4.2.8 Euá.....	88
4.2.9 Oxóssi.....	90
4.2.10 Ossaim.....	91
4.2.11 Logunedé.....	93
4.2.12 Oxumarê.....	95
4.2.13 Iroko.....	96
4.2.14 Nanã Buruku.....	97
4.2.15 Obaluaiê/Omolu.....	99
4.2.16 Ibeji.....	101
4.2.17 Oxalá: Oxaguiã/Oxalufon.....	102
4.3 ORGANIZAÇÃO SOCIAL E ESTRUTURA DOS TERREIROS DE CANBOMBLÉ: A ÁFRICA RESSIGNIFICADA NO BRASIL.....	104
4.3.1 Senioridade e hierarquia: “Antiguidade é Posto!”.....	109
4.4 A CONSANGUINIDADE RECRIADA: COMO NASCEM OS FILHOS DOS ORIXÁS? COMO SURGEM AS NOVAS FAMÍLIAS DE SANTO?.....	110
<b>5 DA ÁFRICA AO INTERIOR DA BAHIA: A MEMÓRIA RELIGIOSA REVIVIDA E A TRADIÇÃO ATUALIZADA NO CANDOMBLÉ.....</b>	<b>119</b>

5.1 A MEMÓRIA ANCESTRAL DE MEJIGÃ E A TRADIÇÃO RELIGIOSA NO <i>ILÊ AXÉ IJEXÁ ORIXÁ OLUFON – ITABUNA-BA</i> .....	121
5.2 A MEMÓRIA ANCESTRAL DE <i>ADEBOLU</i> E A TRADIÇÃO RELIGIOSA NO <i>ILÊ AXÉ ALAKETU OMI T’OGUM – VITÓRIA DA CONQUISTA-BA</i> .....	126
5.3 <i>ILÊ AXÉ IJEXÁ ORIXÁ OLUFON</i> E <i>ILÊ AXÉ ALAKETU OMI T’OGUM</i> : MEMÓRIA, TRADIÇÃO, REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE.....	129
5.3.1 Memória: Memória Coletiva, Memória Individual e Memória Religiosa.....	129
5.3.2 Tradição, Ritualidade e Reinvenção da Tradição.....	143
5.3.3 Representações: Representações Sociais e Representações Simbólicas.....	166
5.3.4 Identidade: Identidade Individual, Identidade Coletiva e Identidade Cultural.....	172
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	177
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	183

## 1 INTRODUÇÃO

Ao atravessar o portal do céu que conduz à Terra, o porteiro do céu - *Onibodè orun*, perguntou para onde eu estava indo e eu respondi: - Para o mundo! Ele perguntou o que eu iria fazer lá e eu disse: - Estou indo nascer na Via Láctea, no Braço de Órion, no Sistema Solar, planeta Terra, na América do Sul, em um país chamado Brasil, na Região Nordeste, no Estado da Bahia, no município de Itapetinga, no Bairro Camacan, na Rua Jequié, nº 165. Serei o terceiro dos seis filhos de Abimael Silva Lima e Cidália Rodrigues de Souza, quando o carro do Sol estacionar na constelação de Touro, com ascendência na constelação de Peixes, nesse instante a Lua estará em Sargitário, será dia 01 de maio de 1972, mais precisamente às 03:00h. Receberei o nome de Luciano Lima Souza, viverei uma vida modesta, estudarei e me tornarei professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e não terei filhos gerados por mim. Serei uma pessoa honesta, solidária e persistente. Farei muitos amigos e serei paciente. No dia 10 de junho de 2000, finalmente, nascerei novamente, no Candomblé, com a cabeça que escolhi aqui no *orun*, feita por *Ajalá*. Serei filho do *Òrisà Òsányìn Ìjìnlè* e Ele me emprestará o seu nome e me possibilitará estabelecer uma rede de conexões para cumprir o meu *odu*, destino. Escreverei sobre memória e tradição religiosa em um trabalho que será feito com muita satisfação. Terei uma vida feliz e honrarei os meus ancestrais na Terra... Após a declaração das minhas escolhas, *Onibodè orun*, então, selou o meu destino e, embora a lembrança disso tudo tenha se apagado em mim, naquele momento de passagem, meu *Ori*, cabeça/destino, reteve integralmente a memória de tudo e, hoje, guia os meus passos na terra.

Assim, como apresentado acima de maneira ilustrativa, cada ser humano que chega ao mundo, como um mensageiro da “outra dimensão”, manifesta o sagrado e terá sua própria existência neste planeta intimamente ligada a uma rica e complexa rede de conexões de seres animais, minerais e vegetais: *A fará kó arawa!* “Nós somos conectados uns aos outros”! Ele vive um universo de correspondências, analogias e interações, no qual constituirá uma grande teia de ligações. O ser humano é tido, então, como resultado da articulação de elementos individuais herdados e simbólicos, a partir da linhagem familiar e do ambiente cósmico, mítico e social que ele de alguma forma escolheu (IDOWU, 1994).

Nesse sentido, o candomblé, religião concebida no Brasil por meio da herança sócio-cultural deixada pelos negros africanos, durante o tráfico de escravos, foi se consolidando, no Novo Mundo, a partir de adaptações feitas dos cultos aos Orixás, Voduns e Inquices trazidos de África e ressignificados nas terras brasileiras. No entanto, para que essa nova religião se estabelecesse, a grande rede de relações entre os seus adeptos foi obrigada a se formar, para fortalecer, de maneira definitiva, a sua configuração e expansão no território brasileiro.

O candomblé, apesar das modificações sofridas ao longo do seu processo de implantação, procurou manter, através de seus seguidores, suas tradições ritualísticas, seus

fundamentos básicos, respaldado na transmissão de saberes entre as gerações para que fossem asseguradas a perpetuação da memória coletiva e da tradição religiosa dos ancestrais africanos.

Não foi fácil chegar até aqui. Como também não foi fácil estruturar um trabalho dessa natureza, haja vista as peculiaridades características que envolvem esse objeto de investigação. Dessa maneira, este estudo concretizou-se, em um caminho, que se estruturou a partir da seguinte problemática: Como a memória coletiva e a tradição religiosa de matriz *Yorùbá* são perpetuadas nos candomblés da Bahia de origem nagô?

A partir dessa questão gerou-se a seguinte hipótese: A memória coletiva e a tradição religiosa são perpetuadas através dos mais velhos, considerados em sua senioridade de iniciação e posto ocupado na hierarquia do candomblé. Dessa forma, vale considerar que:

- a) A memória coletiva somente poderá ser transmitida através da tradição oral e por aqueles que de alguma forma a vivenciaram;
- b) As tradições religiosas poderão sofrer modificações com o passar do tempo;
- c) As representações sociais e simbólicas no candomblé são construídas pelos sujeitos sociais a partir de um contexto interacional de vivências coletivas rotinizadas;
- d) Os sujeitos sociais constroem suas identidades coletivas e culturais no grupo, a partir das experiências vividas durante os rituais religiosos.

Sendo assim, o objetivo geral desse estudo é investigar como a memória coletiva e a tradição religiosa de matriz *Yorùbá* são perpetuadas nos candomblés da Bahia de origem nagô. Para tornar o estudo mais eficiente, delineou-se os seguintes objetivos específicos:

- a) Contextualizar historicamente sobre o tráfico de escravos para o Brasil e o surgimento e consolidação do candomblé na Bahia;
- b) Discutir sobre Memória, Tradição, Representações e Identidade;
- c) Descrever o funcionamento da religião dos Orixás em seus fundamentos básicos: o divino, o humano e suas relações simbólicas, a partir da matriz *Yorùbá*;
- d) Analisar como a memória religiosa é revivida e a tradição atualizada nos candomblés da Bahia de origem nagô.

Desse modo, a Memória Coletiva é tomada nesse trabalho a partir das concepções de Halbwachs (2004; 2006) que explicita sobre a impossibilidade do seu acontecimento fora de um contexto espacial. Dessa forma, o autor estabelece que o espaço é uma realidade duradoura e somente seria possível retomar o passado se ele estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É através do espaço, que sempre se terá acesso, é que a imaginação ou o pensamento é capaz de reconstruir aquela categoria de lembranças e permitir que elas possam reaparecer (HALBWACHS, 2006, p. 170). Por sua vez, a Memória Religiosa, embora obedeça às mesmas leis da memória coletiva, ao invés de conservar o passado, procura reconstruí-lo com o auxílio de vestígios materiais, rituais e tradições que esse mesmo passado deixou, mas, também, considera as contribuições do presente (HALBWACHS, 2004, p. 260).

Além do espaço, a Memória Religiosa se forma considerando, também, o tempo: passado, presente e futuro, que permite a vivência de acontecimentos, fatos e lembranças através dos mitos, dos rituais e das tradições transmitidas de geração para geração dentro de um grupo (HALBWACHS, 2004).

Nessa direção, do mesmo modo, a Tradição para esse estudo respalda-se em Giddens (1991) que a destaca, também, como mecanismo que conecta as diversas temporalidades: passado, presente e futuro, apontando para o caráter de ritualidade que isso exige. Dessa maneira, “nem ‘o passado’, nem ‘o futuro’ são um fenômeno discreto, separado do ‘presente contínuo’ [...]. O tempo passado é incorporado às práticas presentes, de forma que o horizonte do futuro se curva para trás para cruzar o que se passou antes” (p. 95). Além disso, segundo Hobsbawm (1984) é do passado, atualizado no presente, que elementos de uma linguagem performática vão emergir nos rituais, formando uma comunicação simbólica, justificando, às vezes, a “reinvenção” de uma determinada tradição.

Assim, a perpetuação da memória coletiva de um grupo religioso, bem como suas tradições, é conduzida através dos diversos mecanismos mnemônicos de transmissão de valores que perpassam a memória religiosa e os seus rituais e deverão ser incorporados pelos sujeitos sociais.

Desse modo, para responder a problemática da pesquisa, buscou-se uma metodologia que atendesse às especificidades do objeto de estudo, considerando-se o modo de ser e de estar no mundo dos sujeitos pesquisados, pois, para os adeptos do candomblé: o respeito, o preceito e o segredo são fundamentos importantes, exigindo dos interessados em conhecer esse universo, uma maneira diferenciada para se ter acesso às informações desejadas, ou melhor, permitidas para isso. Assim, antes de descrever os procedimentos metodológicos para esse trabalho, vale reportar a fala de Vanda Machado (2012), durante a I Oficina para

Elaboração de Políticas Públicas para Povos Tradicionais de Terreiros, ocorrida em São Luís do Maranhão em outubro de 2012, ao abordar sobre a metodologia para realização daquele trabalho:

A cozinha dos terreiros é um lugar onde têm início todos os rituais. A entrada é parcimoniosa até ganhar-se o direito de participar, como uma conquista. Na cozinha aprendem-se os primeiros fundamentos da religião. A conversa é respeitosa e mediada pela presença imprescindível das mais velhas, que criam intervalos para brincadeiras e boas risadas. A alegria importa para a celebração dos rituais na comunidade. Vilson Caetano, antropólogo e babalorixá baiano, disse, um dia: Uma coisa é fazer feijão com azeite, outra coisa é fazer *Omolocum*. *Omolocum* é a principal comida que se oferece a Oxum. Para fazer feijão com azeite é só ir ao supermercado, comprar os ingredientes, lavar e cozinhar, e está pronto. Mas, para fazer *Omolocum* é diferente. A mesma comida oferecida para as entidades é servida para todas as pessoas indistintamente. É alimento que serve para renovação do corpo e do espírito. O feijão deve ser separado grão por grão, escolhendo-se o que é absolutamente saudável. Depois se lava com muita água. É preciso tirar tudo que não se transforma em alimento. O camarão deve ser limpo com cuidado, para retirar o que pode machucar durante a ingestão. Todas as pessoas devem ser servidas do mesmo alimento, na mesma quantidade. Nada de mais, nem de menos. Tudo deve ser comprado nas feiras. Na feira não há pacotes prontos. Nada pode ficar escondido ou camuflado. Os pacotes enganam os olhos e qualquer desatenção pode produzir resultados desastrosos. Tudo tem que ser visto e revisto cuidadosamente para bem alimentar o coletivo. Toda atenção é pouca para cada ingrediente. Coisas velhas guardadas nos fundos das gavetas não podem fazer bem ao paladar. Cuidado, só se junta o que é para ser juntado (VANDA MACHADO apud BRASIL, 2012).

Nesse sentido, tanto a preparação da comida de santo como a pesquisa científica exigem procedimentos, métodos e técnicas específicos para alcançar os objetivos propostos. Na cozinha de santo, por exemplo, o cozimento de iguarias pressupõe uma espécie de alquimia, ou seja, uma combinação meticulosa de ingredientes que concedem à comida preparada um aroma e um sabor apetitosos, que permitirão uma comunhão, por meio dela, entre o homem e o divino. Para os adeptos do Candomblé, a preparação do *Omolocum*, comida votiva de Oxum (orixá das águas doces), feita de feijão fradinho com camarão seco, cebola, azeite-de-dendê e dezesseis ovos cozidos colocados em pé, exige uma atenção especial desde a escolha dos ingredientes que devem ser cuidadosamente selecionados e metulosamente combinados. Nesse caso específico exige-se a experiência da cozinheira no estabelecimento das proporções dos materiais e do tempo de cozimento, atentando-se para as especificidades e variações que podem ocorrer em virtude da quantidade a ser preparada, da qualidade das especiarias e dos instrumentos utilizados para alcançar o resultado esperado.

Da mesma forma, nesse trabalho foram exigidos do pesquisador: sensibilidade, atenção e cuidado na seleção dos métodos e técnicas adequados à execução de sua investigação, de modo que houvesse um perfeito diálogo entre tipo de pesquisa, objeto de estudo, procedimentos metodológicos, coleta de dados, *locus*, sujeitos, amostragem e método de análise dos dados coletados.

Assim, este estudo se inscreve na abordagem qualitativa. Minayo (1994) refere-se à pesquisa qualitativa como sendo aquela utilizada para responder a questões muito particulares, preocupando-se com um nível de realidade que não pode ser quantificado/qualificado. Ou seja, trabalha com um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, correspondendo a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser simplesmente reduzidos à operacionalização de variáveis aritméticas/matemáticas.

Dessa maneira, destaca-se que é importante relatar a questão da interação entre objeto e sujeito nesse tipo de pesquisa que se constitui imbricação e correlação em diversos níveis e que se transformam em envolvimento e comprometimento entre os diversos atores da pesquisa, como saberes compartilhados, compreensão do mundo, saberes e vida cotidiana: “ele [pesquisador] faz uma imersão no cotidiano dos pesquisados, familiariza-se com os acontecimentos, partilhando com a vida e os problemas encontrados” (NACIMENTO, 2008, p.132). Por isso mesmo, a pesquisa qualitativa abarca o objetivo da pesquisa de apresentar a ocorrência de fenômenos como eles são compreendidos e representados para os sujeitos investigados. Além disso, priorizar-se-á a análise etnográfica, rica em dados descritivos, que tem um plano aberto e flexível, focalizando a realidade de forma completa e contextualizada. Pois visa à descrição de valores, crenças, práticas e visões de mundo, suas representações através da observação participante.

O objeto de investigação desta pesquisa é a forma de perpetuação da memória coletiva e da tradição religiosa de matriz *Yorùbá* nos candomblés da Bahia de origem nagô. A dimensão da memória é tomada neste estudo, como especificado anteriormente, como Memória Coletiva, e se deve levar em conta sua concepção enquanto estrutura derivada de um grupo social, que funciona coletivamente e está relacionada ao contexto social e cultural de uma coletividade (HALBWACHS, 2006). Desse ponto de vista o que se chama de Memória Coletiva é uma das partes dos mecanismos de concepção do mundo e da realidade do grupo, situado em um espaço determinado, no caso específico desta pesquisa o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, Itabuna-BA e o *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum*, Vitória da Conquista-BA.

A partir desse processo de objetivação tornou-se necessário a abordagem de procedimentos específicos para realização da pesquisa. A coleta e análise de dados não se constituíram em etapas isoladas e estanques, e sim de acordo com Triviños (1995), estiveram sempre estreitamente relacionadas e foram conduzidas numa interação constante entre objeto, metodologia e procedimentos metodológicos. Como principais elementos de sondagem e coleta de dados foram utilizadas: observação participante, entrevistas semi-estruturadas (registradas mediante gravação).

Na observação participante destacou-se a investigação do fenômeno e compartilhou-se a vivência dos sujeitos que farão parte da pesquisa. Assim, o pesquisador identificou-se com os pesquisados, interagindo em todas as suas ações do cotidiano, “registrando de forma descritiva todas as ações observadas, bem como análises e considerações que julgou importantes ao longo dessa participação (SEVERINO, 2007, p. 120). A observação participante possibilitou a imersão do pesquisador no cotidiano dos terreiros de candomblé: *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, Itabuna-BA e *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum*, Vitória da Conquista-BA, sua familiaridade com os acontecimentos diários e a percepção das concepções que os sujeitos têm na comunidade religiosa.

As entrevistas foram utilizadas como uma das mais importantes fontes de informação. A entrevista, enquanto técnica de coleta de dados, foi muito adequada na obtenção de informações sobre o que as pessoas conhecem, sentem, realizam ou pretendem realizar, assim como suas explicações sobre os acontecimentos precedentes. Optou-se pela entrevista semi-estruturada, sendo eventualmente inseridos tópicos de interesse no fluxo da conversação.

Ademais, na coleta de dados utilizou-se, ainda, das conversas informais com os membros da comunidade religiosa em estudo. O espaço da pesquisa é o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, Itabuna-BA é um terreiro de candomblé, de origem nagô, da nação Ijexá, consagrado ao Orixá Oxalufan, localizado à Rua Getúlio Vargas, 642, no bairro Santa Inês, em Itabuna, na Região Sul do Estado da Bahia e o *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum*, Vitória da Conquista-BA, O *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum* é um terreiro de candomblé, também, de origem nagô, da nação Ketu, consagrado ao Orixá Oxaguian, localizado à Avenida Itabuna, 1105, no bairro Brasil, em Vitória da Conquista, na Região Sudoeste do Estado da Bahia.

A seleção dos membros dos terreiros para a participação na pesquisa obedeceu às seguintes categorias: orixá regente, tempo de iniciação no terreiro, gênero, faixa etária, escolaridade e a ocupação de diferentes cargos na hierarquia do grupo. Dentre o universo dos fiéis será utilizada a amostragem estratificada que “caracteriza-se pela seleção de uma

amostra de cada subgrupo da população considerada” (GIL, 2009, p.122). Para delimitar os subgrupos ou estratos serão considerados as categorias já mencionadas acima.

Após as observações e a transcrição das entrevistas gravadas, estas foram agrupadas em categorias de acordo com a proximidade e semelhanças apresentadas, o que permitiu uma compreensão sobre a memória, a tradição, as representações e a identidade desses sujeitos nos grupos religiosos em que estão inseridos.

Dessa forma, o texto está dividido em quatro capítulos: o primeiro trata das histórias conectadas dos *Yorùbá* entre África e Brasil, considerando o contexto do tráfico de escravos para o Novo Mundo e a reconfiguração da matriz Yorùbá nas terras brasileiras, bem como, trata, também do surgimento, resistência e consolidação do Candomblé na Bahia; o segundo capítulo discute sobre as quatro categorias analíticas utilizadas na investigação: Memória Coletiva (HALBWACHS 2004; 2006), Tradição (HOBSBAWM, 1984; GIDDENS, 1991; BECK, GIDDENS, LASH, 1997), Representação social (MOSCOVICI, 1981; 2007) e Identidade (HALL, 2000; 2003), considerando o contexto dessas categorias no candomblé, bem como, as representações sociais e suas implicações na perpetuação da memória religiosa; o terceiro capítulo apresenta a religião dos orixás em seus fundamentos básicos: o divino, o humano e suas relações simbólicas, e o quarto capítulo aborda, além das trajetórias de formação dos terreiros estudados, a análise e discussão dos dados coletados.

## 2 DAS HISTÓRIAS CONECTADAS DOS *YORÙBÁ* ENTRE ÁFRICA E BRASIL: O SURGIMENTO DO CANDOMBLÉ DA BAHIA.

Houve um tempo em que os orixás viviam do outro lado do oceano. Mas depois tiveram que vir para o lado de cá, para acompanhar seus filhos que foram trazidos como escravos. Assim vieram todos e assim veio Oxaguian. Oxaguian veio boiando na superfície do mar, navegando no tronco flutuante de uma árvore. A travessia durou muito tempo, mais de um ano. Foi nessa viagem que Oxaguian conheceu Iemanjá, que era dona do próprio mar em que viajava Oxaguian. Logo se conheceram e logo se gostaram. Oxaguian era moço, forte, corajoso; Iemanjá era mulher bonita, destemida e sedutora. Iemanjá engravidou de Oxaguian e nove meses depois deu à luz a um menino, que já nasceu valente e forte, querendo guerrear. Mais tarde chamaram o menino de Ogunjá, porque o guerreiro gostava de comer cachorro. Sempre que ia à guerra, a mãe o acompanhava e então todos a chamavam Iemanjá Ogunté. Oxaguian, Ogunté e Ogunjá formam uma família de guerreiros. E eles são muitos festejados no Brasil (“Oxaguian encontra Iemanjá e lhe dá um filho”. PRANDI, 2001, p. 498).

O tráfico negreiro remete à perspectiva de uma história que é pesquisada e discutida por inúmeros estudiosos, sob diversos olhares. No entanto, a história da África no Brasil não se limita apenas a esse fenômeno, mas também a histórias conectadas que compõem a memória do negro nesse país, no caso deste estudo, em específico dos descendentes da etnia *Yorùbá*, bem como sua religião e suas narrativas mitológicas, creditando dessa forma à herança dos grupos, que no Brasil foram chamados de nagôs<sup>1</sup>, o fortalecimento das identidades que deles se derivaram.

Nesse sentido, Hall (2003) usa o conceito de identidade para referir-se ao ponto de convergência, de encontro e de sutura entre os discursos e as práticas, por um lado, e os sujeitos sociais e suas particularidades, por outro, produzindo-se, a despeito de atritos entre os sujeitos e a coletividade de que participam, a sua estabilização em mundos compreendidos como cultura. Assim, para Hall (2000) “a identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos

---

1 “‘Lucumí’ e ‘nagô’ são os nomes pelos quais os iorubás são geralmente conhecidos, respectivamente em Cuba e no Brasil” (VERGER, 2002, p. 14). De acordo com Santos (2008), “Da mesma forma que a palavra *Yorùbá* na Nigéria, ou a palavra *Lucumi* em Cuba, o termo *Nàgô* no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos os grupos vinculados por língua comum – com variações dialéticas. Do mesmo modo, em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, *Odùduwà*, emigrantes de um mítico lugar de origem, *Ilé Ifè*” (p. 30).

culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (p. 12).

## 2.1 O CONTEXTO DO TRÁFICO DE ESCRAVOS PARA O NOVO MUNDO

Levando-se em conta o tráfico de escravos para o Novo Mundo e as novas inter-relações socioculturais, em que estes foram imersos, quando aqui chegaram, pode-se afirmar que tais sujeitos sociais foram obrigados a se reidentificar constantemente nos sistemas sociais construídos a partir de um contexto histórico imposto por este fenômeno.

Assim, vale descrever, mesmo que brevemente, como esse processo de inter-relação sociocultural entre negros africanos e europeus ocorreu e como esses contatos marcaram profundamente a formação do povo brasileiro, antes mesmo do seu surgimento.

Nessa perspectiva, foi com a chegada dos portugueses ao litoral da costa ocidental africana<sup>2</sup>, ao sul do Saara, no final da primeira metade do século XV, que se viu surgir a figura dos *lançados*<sup>3</sup>: homens que literalmente eram lançados dos navios e que deveriam chegar a nado à praia, sobreviver e conhecer todo o possível sobre a terra e seus habitantes para depois informar aos demais portugueses.

Sobre esse aspecto Silva (2011) relata:

[...] o que é certo é que foram muitos, os que as caravelas deixaram, por algum tempo ou para sempre, nas praias da África, da Ásia e da América. Alguns ficavam por dever; outros, para cumprir pena de degredo; este, por crime a bordo ou rebeldia; aquele, na esperança de encontrar riquezas, por espírito de aventura, para fugir a um destino que antecipava pior, ou para tirar de cima de si, por ser judeu, uma pele de cristão-novo que o afligia ou incomodava. Não faltou tampouco quem fosse jogado em terra pelos naufrágios (p. 229).

Além desses sujeitos, conforme o mesmo autor, “também marinheiros dos barcos que chegavam ao continente, os funcionários e soldados que guarneciam os fortes e outros que cumpriam missões oficiais (SILVA, 2011, p. 229)” compunham esse novo contingente de pessoas. Os *lançados* tornar-se-iam, posteriormente, uma espécie de intermediários, que iriam, ao longo dos séculos, servir de “ponte” entre portugueses e africanos nas transações

2 Nos séculos XV e XVI, para os portugueses, a Guiné era uma referência ao litoral da costa ocidental africana, que tinha a feitoria de Cacheu como centro comercial, subordinada às ilhas de Cabo Verde. À medida que a expansão do comércio português avançou para o sul, o termo passou a ser também utilizado para designar as partes do litoral então conhecidas como Costa da Pimenta, Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos. Assim, toda a África Ocidental ao norte do Equador, do Rio Senegal ao Gabão, era conhecida então como a Guiné (OLIVEIRA, 1997, p. 39).

3 Talvez por isso tenham recebido, além de “lançado”, um outro nome: o de “tangomau”, “tangomano” ou “tangomão”, palavra de origem incerta, mas que se aplicava, na Serra Leoa do século XVI, a certa linhagem de sacerdotes e curandeiros (SILVA, 2011, p. 240).

comerciais de escravos e de várias mercadorias<sup>4</sup> até a ocupação efetiva da África a partir da segunda metade do século XIX.

Esses primeiros portugueses a pisarem em terras africanas criavam, rapidamente, estreitas ligações com os soberanos locais, seus protetores, uma vez que possuíam uma extraordinária facilidade de adaptação no meio em que estavam inseridos, acabaram se integrando de tal maneira nas sociedades que lhes acolheram, que passaram a vestir-se, comer e viver à maneira africana; “casaram-se” e tiveram filhos educados pelas mães africanas. Essas uniões foram tão comuns que, antes de findar o século, os mestiços já se destacavam na paisagem do arquipélago de Cabo Verde. No entanto, além de modificarem seus hábitos cotidianos, adotaram, também, como suas, as divindades da terra e se submeteram aos rituais sagrados daquele povo, marcando, assim, as primeiras inter-relações socioculturais entre esses sujeitos (SILVA, 2011).

Portanto, percebe-se que desde antes do descobrimento do Brasil, as misturas que se refletiriam, posteriormente, na formação do povo brasileiro, já ocorriam do outro lado do oceano. Nesse sentido, Silva (2003) argumenta:

[...] não se pode escrever a história do Brasil durante seus quase quatro séculos de regime escravista, sem levar em conta o que se passava no outro lado do Atlântico, em cada uma daquelas áreas de onde o país recebia a mão-de-obra forçada com que ocupava a sua geografia. [...] Só conhecendo como foram, ao longo dos séculos em que tiveram parte de sua gente transplantada para as Américas, é que poderemos contar coerentemente por que e como no Brasil assumiram novas identidades e acabaram por se misturar entre si, de maneira quase impossível de desenredar (p. 80-81).

Dessa maneira, as contribuições culturais herdadas do continente africano, durante o tráfico de escravos, marcaram, sobremaneira, a formação da identidade cultural do povo brasileiro. Durante a travessia do Atlântico, aportaram no Brasil os negros, suas subjetividades e imaginário, que foram misturados a índios e europeus, moldando assim um perfil de diversidade cultural, também, na constituição da religião afro-brasileira que será discutida mais adiante. Assim:

Os navios negreiros transportaram através do Atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados

---

4 Sobre o comércio de mercadorias e escravos, no arquipélago de Cabo Verde, sugere-se para mais informações a leitura do texto “Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde” escrito pelo Capitão André Álvares d’Almada do ano de 1594 publicado pelo Editorial do Ministério da Educação, Algueirão-Lisboa, 1994. Vale a também a leitura da “Crônica de uma viagem à Costa da Mina no ano de 1480”(contém fac-símile da edição francesa de 1897) escrito por Eustache de La Fosse publicado pela editora Veja, Lisboa, em 1992.

aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças (VERGER, 2002, p. 23).

Nesse sentido, a cultura africana não pode ser tomada como uniforme e única. Ao contrário, tanto os povos que já se encontravam no Brasil como aqueles que foram traficados da África apresentavam uma diversidade cultural surpreendente, que continuou a se misturar nas terras brasileiras. Silva (2003), nessa perspectiva, argumenta:

A importação continuada de escravos fazia com que a África reinjetasse permanentemente a sua gente e, com ela, os seus valores no Brasil. O processo de acomodação cultural do Africano era, assim, continuamente interrompido. Em vez de render-se de todo à maneira de viver do branco, um ijebu escravizado fortalecia-se em suas crenças e em seus costumes a cada desembarque de um navio vindo de Lagos, e enriquecia-se ao contato com africanos de outras origens (p. 158).

Assim, o tráfico de negros, oriundos das diversas regiões do continente africano, fez com que esses povos, no processo de escravização, se adaptassem aqui no Brasil “a universos fragmentados e fraturados” e vivessem “situações precárias, instáveis e imprevisíveis” (GRUZINSKI, 2001).

Observa-se, contudo, que, no processo civilizatório brasileiro, “os espaços urbanos ibero-americanos, do fim do século XV até o século XVIII, transformaram-se em suportes fundamentais para que mesclas biológicas e culturais pudessem se processar em dimensão, dinâmica e complexidade extraordinárias”. Nesses espaços ocorreram inter-relações culturais provenientes de um processo que se pode denominar de “dinâmicas de miscigenação [que] conectaram boa parte do mundo na urbe americana, fundindo pessoas, objetos e culturas provenientes de todo o planeta”, constituindo-se, também, “em ferramentas indispensáveis para a realização das mestiçagens” (PAIVA, 2011, p. 11).

Nesse sentido, de acordo com Gruzinski (2001), o termo “mestiçagem” designa as misturas ocorridas na América, principalmente no século XVI, entre “seres humanos, imaginários e formas de vida” (p.62) oriundos das quatro partes do mundo: América, Europa, África e Ásia.

Esse fenômeno de misturas é objetivamente incontestável: “Mesmo reconhecendo que todas as culturas são híbridas e que as misturas datam das origens da história do homem, não podemos reduzir o fenômeno à formulação de uma nova ideologia nascida da globalização” (GRUZINSKI, 2001, p. 41):

A mistura dos seres humanos e dos imaginários é chamada de mestiçagem, sem que se saiba exatamente o que o termo engloba, e sem que nos interroguemos sobre as dinâmicas que ele designa. Misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpretar, superpor, justapor, interpor, imbricar, colar, fundir etc., são muitas as palavras que se aplicam à mestiçagem e afogam sob uma profusão de vocábulos a precisão das descrições e a indefinição dos pensamentos (p. 42).

Vale salientar que, segundo Paiva (2011):

Embora escravidão, servidão e *encomienda* não sejam condições para que mestiçagens ocorram, no caso americano essas formas de trabalho compulsório estiveram associadas indelevelmente ao processo de misturas biológicas e culturais, fomentando-o de variadas maneiras e permitindo o surgimento de várias áreas urbanizadas profundamente miscigenadas, como jamais se vira antes, tanto em sua extensão, quanto na dinâmica, na diversidade e na intensidade (p. 11-12).

Dessa forma, ainda segundo este mesmo autor, “a experiência americana, com toda a sua diversidade, lastreada em formas de trabalho compulsório de nativos e forasteiros, não impactou apenas suas sociedades e ambientes, mas projetou-se rapidamente sobre todo o mundo”. Com o tráfico negreiro, “o enorme trânsito de pessoas, de culturas, de objetos, de microorganismos, de plantas e animais, de doenças e de remédios” forjou significativas modificações sobre os territórios e paisagens do planeta, propiciando o surgimento de “novas sociedades”, bem como a “readequação” daquelas já existentes e, conseqüentemente, a “intervenção do homem na escultura do ambiente” (PAIVA, 2011, p. 12).

Dessa forma, indivíduos e grupos criaram analogias entre fragmentos e estilhaços que eles conseguiram recolher, possibilitando, também, através das misturas e mesclas, a superação das dificuldades que definiriam a sua identidade enquanto grupo social, mesmo que esse processo apresentasse no Brasil uma máscara destinada a disfarçar sobrevivências (GRUZINSKI, 2001).

A partir desse fenômeno, Gruzinski (2001) destaca que no processo de interconexão entre dominadores e dominados produziu-se um complexo cultural que definiu as características antropológicas do povo brasileiro, na urbe americana colonial que, segundo Paiva (2011):

[...] constituiu-se em verdadeiro crisol de muitas culturas, promovendo um enorme, complexo e dinâmico festival de cores, corpos e marcas corporais, cabelos, indumentárias e ornamentos, comidas, bebidas, aromas e gostos,

saberes e fazeres, vivências, aprendizados e adaptações, línguas, sons e ritmos. (p. 29).

Nessa perspectiva, de acordo com Calainho (2008)

A escravidão na África pré-colonial misturou grupos distantes, apesados nas guerras intertribais, e pôs em contato outros tantos, que cruzaram juntos árduos caminhos, que os levaram aos navios portugueses aportados ao longo da costa africana (p. 168).

Para a autora, essa condição humana envolvia um rico comércio de organizações e pessoas que estabeleciam relações comerciais profundas entre os continentes europeu, africano e americano: “Saídos da África, [...] os negros tentaram recriar uma identidade religiosa, social e cultural” no Novo Mundo (p.138):

O efeito desestruturante da escravidão fez com que mitos, deuses e representações simbólicas de muitas comunidades de algum modo se mesclassem, não apenas dentro da África, mas também quando o africano, já transformado em mercadoria pela escravidão, cruzava o Atlântico em direção ao Novo Mundo, ou em direção à Europa, começando aí também a estabelecer novas relações. Intuitivamente, ele iniciava uma reestruturação de sua identidade social que se prolongava nos locais onde iria trabalhar, forjando laços entre si, com os negros nascidos fora da África e ainda com os brancos (CALAINHO, 2008, p. 169).

Era necessário, portanto, desenvolver estratégias e táticas para sobreviver e resistir às situações impostas pelos novos contextos sociais no Novo Mundo:

Uma vez estabelecido o tráfico, pela elaboração de um complicado sistema classificatório ('procedências') organizam-se o comércio e o trabalho. Mas o que serve para escravizar é apropriado pelos próprios escravos e passa a servir para organizar. Surgem então nas cidades engenhos, plantações de tabaco, os 'grupos de procedência'. No abrigo desses grandes grupos de procedência, os grupos étnicos, quase sempre invisíveis, encontram diferentes caminhos (SOARES, 2000, p. 231).

Dessa maneira, Michel de Certeau (1998) define estratégia como:

[...] o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.) (p. 99).

O conceito de estratégia permite levar a concentrar um olhar ao que é exterior ao sujeito enquanto o conceito de tática leva à interioridade. Assim, para o mesmo autor, tática pode ser definida, então, como:

[...] a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’ como dizia Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Tem de utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco (CERTEAU, 1998, pp. 100-101).

A distinção entre os dois conceitos reside principalmente no tipo de operação que se pode efetuar. Enquanto as estratégias são capazes de produzir e impor, as táticas só permitem utilizar, manipular e alterar algo. Tomando como base esses princípios, é possível perceber a relação entre táticas de apropriação e estratégias de imposição no contexto histórico-cultural em que ocorreu o tráfico de escravos.

Portanto, ao observar como os diversos negros vindos da África agiram para sobreviver ao contexto escravagista, percebe-se o profundo sentimento que os marcaram, ou seja, a vontade de resistir em terras desconhecidas e manter vivas sua cultura, sua identidade e sua memória herdadas do continente africano e trazidas a duras penas para o Novo Mundo. Essas estratégias e táticas possibilitaram a reconfiguração do seu universo representativo nas terras brasileiras.

Dessa maneira, ao constatar essa diversidade de grupos vindos de África (Guiné, Angola, Costa da Mina e Golfo do Benin)<sup>5</sup>, com suas especificidades étnicas em que estes se desenvolveram: Bantos, Angolas, Jejes e Yorubás, reconhece-se suas contribuições no processo civilizatório brasileiro. No entanto, por motivos específicos deste estudo, o foco de interesse é o grupo dos Yorubás, por ser o último a vir para o Brasil e por conter elementos históricos com informações de criação, consolidação e desenvolvimento das religiões de matriz africana, cuja memória religiosa, tradição e representação são elementos fundamentais neste trabalho.

---

5 Baseado em Viana Filho, Pierre Verger (1997) dividiu em quatro ciclos o tráfico da Bahia com a Costa africana, sendo o primeiro com a Guiné (1550-1600), o segundo com Angola e Congo (1600-1700), o terceiro com a Costa da Mina (1700-1770), e o quarto precisamente com o atual Benin (1770-1850).

## 2.2 A RECONFIGURAÇÃO DA MATRIZ YORÙBÁ NO BRASIL

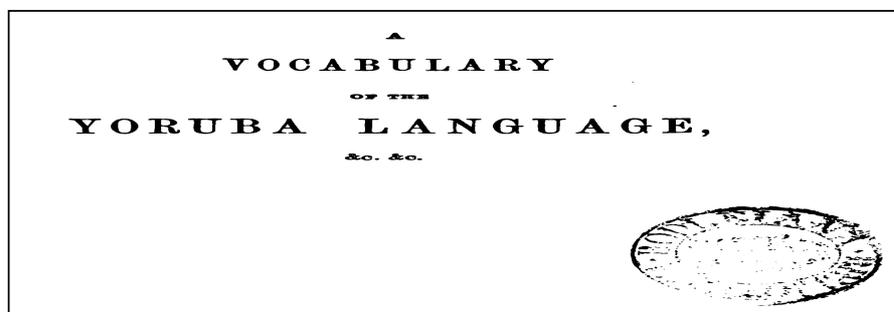
Para Verger (2002), o termo *Yorùbá* aplica-se a um grupo linguístico que se une por um complexo cultural, atribuindo-lhe origem e ancestralidade comum, mas que jamais se uniu politicamente, ou seja, “[tendo] a significação de língua a uma expressão que teve a tendência de ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou a um território” (p. 11). Este território seria composto, segundo o Reverendo John Raban, de cinco regiões: Oyó, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá. John Raban, segundo Pierre Verger (2002, p. 15), teria composto um vocabulário de uma língua denominada *eyo*, com a ressalva que segue: “Iorubá é a denominação geral de um grande país”, dividido nas cinco regiões acima especificadas, o que parece tornar sinônimos *eyo* e *yorùbá*<sup>6</sup>. Ao compor seu vocabulário, teria contado com o auxílio de Ajayi Crowther, que redigiria, segundo ainda o mesmo Pierre Verger, um *Vocabulário Iorubá* em 1852 (VERGER, 2002, p. 15). No que concerne à identidade desse Ajayi Crowther, teria sido ele o responsável pelo uso do termo “iorubá” para designar não apenas o povo de Oyó, como era a prática consuetudinária dos haussas (VERGER, 2002, p. 15), alargando-o para outras etnias. Ajayi Crowther nasceu em 1810, em Oxogun, no reino do Oyó, e foi aprisionado pelos *fulani*, em 1821, e vendido como escravo em Lagos, onde “foi libertado por um cruzador britânico da esquadra de repressão ao tráfico de escravos” (VERGER, 2002, p. 15). Ao consultar, no entanto, as fontes primárias impressas nos Oitocentos, deu-se conta de que, embora houvesse um vocabulário iorubá da autoria de Ajayi Crowther, datado efetivamente de 1852, aquele citado por Pierre Verger, havia, do mesmo autor, vocabulários precedentes impressos em 1843. Esses vocabulários estavam compostos de dois volumes, um inglês-iorubá, e outro iorubá-inglês.

Essa edição de 1843 do *Vocabulário Yorubá* de Ajayi Crowther passou despercebida por Pierre Verger, que não a cita em nenhum de seus estudos. O volume do *Vocabulário*

---

6 T. J. Bowen (1858), em seu livro, ao falar do “país” ioruba, assevera ser ele composto de todos os territórios habitados por gentes que falam a língua homônima do país, ou seja, a língua ioruba. Os limites geográficos dos territórios em que se falava ioruba ao tempo da publicação do livro de T. J. Bowen são os que seguem, por ele assim delimitados em capítulo intitulado “Descrição Geográfica e Histórica” dos iorubas: “GEOGRAPHICAL AND HISTORICAL DESCRIPTION. The Yoruba country includes all the territory which is inhabited by people who speak the Yoruba language. It is bounded on the East by Ibinin or Benin and the Niger, on the West by Dahomi and Mahí, on the North by Barba (Borghoo) and Nufe, and on the South by Bight of Benin. At the present time it is divided into eight independent kingdoms, as follows: Iketu, Eko, or Lagos, Egba, Idzébu, Idzéša, Eḡon, Ilḡriḡ, Yoruba”. Como se vê, os territórios iorubas nomeados por T. J. Bowen diferenciam-se em parte daqueles referidos por John Raban.

*Yorubá* de Ajayi Crowther em que se listam as palavras inglesas seguidas de seu correspondente em Yorubá saiu a lume sem indicação de autor, como se pode ver na **figura 1**.



**FIGURA 1:** Página de rosto do volume: “*A Vocabulary of the Yoruba Language*” (CROWTHER, 1843).

Já na edição do mesmo vocabulário publicado em 1852, aquela conhecida por Pierre Verger, há, além da descrição do sistema vocálico e consonantal da língua iorubá, do uso de acentos graves e agudos e das regras de hifenização à formação vocabular, outros dados informativos importantes, que serão considerados a seguir. Em primeiro lugar, a edição de 1852<sup>7</sup> tem como base aquela de 1843. Esta última, no entanto, foi completamente revisada e em parte reescrita (now been thoroughly revised, and for the most part re-written, CROWTHER, 1852, *Nota Admonitória*)<sup>8</sup>. Nas *Observações Introdutórias*

7 T. J. Bowen, em 1858, tanto critica Crowther, pelo caráter rudimentar de sua empreitada quanto o louva por seu pioneirismo: “The task of reducing the Yoruba language to writing was begun about twenty years ago in Sierra Leone, by a youthful Yoruba named Adzàye, since widely known and much beloved under the title of the Ver. Samuel Crowther. His first Grammar and Vocabulary exhibited a rude attempt to write the Yoruba language in English letters without diacritical points or tone-marks. After the Church Missionary Society had agreed on a more appropriate alphabet for the Yoruba, Mr. Crowther prepared a revised edition of his work, which was published in London in 1852. The Vocabulary, which contains “nealy three thousand vocables,” is the basis of the present enlarged Dictionary” (BOWEN, 1858, Preface, s/n): “A tarefa de inscrever a língua ioruba principiou há uns vinte anos em Serra Leoa, levada a termo por um jovem ioruba nomeado em sua língua Adzàye, largamente conhecido e amado sob o título de Venerável Samuel Crowther. Sua primeira gramática e seu primeiro vocabulário representaram uma rude tentativa de escrever a língua ioruba com letras inglesas, sem sinais diacríticos ou marcas tonais. Depois que a Sociedade da Igreja Missionária estabeleceu um alfabeto mais apropriado para o ioruba, o Sr. Crowther preparou uma edição revisada de seu trabalho, que foi publicada em Londres em 1852. Este Vocabulário de 1852, que contém quase três mil vocábulos, é a base do presente Dicionário expandido”.

8 A gramática e o dicionário iorubas compostos por T. J. Bowen representaram um avanço filológico frente aos livros de Crowther, que, no entanto, foram usados por Bowen como uma bibliografia ajuizada “essencial”. Segundo o autor da nova gramática e dicionário publicados em 1858, os princípios gramaticais apresentados a estudiosos estrangeiros foram depreendidos de um sem-número de sentenças colhidas dos “lábios dos nativos”. Modificou-se o sistema de notação da língua, para atender a algumas de suas especificidades, como variação tonal e marcação consonantal. Além disso, os fenômenos linguísticos apresentados visavam a instruir os possíveis interessados no ioruba tomando como ponto de partida a fala nativa: “as nearly as practicable from a native point of view”: The grammatical principles here presented have been deduced from a multitude of sentence taken chiefly from the lips of the natives. With the assitance of professor W.W. Turner, of Washington, to whom the work was referred by the Smithsonian Institution, the whole has been carefully revised; the

(INTRODUCTORY REMARKS), Ajayi Crowther especifica os limites geográficos do uso da língua iorubá, informando-nos que ela se divide, no entanto, em vários “dialetos”. Dá como exemplo do uso dialetal o Kakanda, que chama, no entanto, de “língua”, dizendo ser ela irmã do iorubá: “One language is still spoken by the inhabitants of this large country, though it is distinguished by several dialects. The Kakanda Language, on the bank of the Niger, may safely be called a daughter of the Yoruba” (CROWTHER, 1852, *Observações Introdutórias*, p. 1). Pode-se depreender da citação que Crowther não distingue bem entre “língua” e “dialeto”. É o mesmo Crowther que nos informa que os “iorubanos” chamam-se a si mesmos *Oyó*, sendo a designação “Yoruba” de natureza haussa (CROWTHER, 1852 *Observações Introdutórias*, p. 1), dado esse que também se encontra em Verger (2002, p. 14-15).

Ajayi Crowther, ainda nas *Observações Introdutórias*, ao falar das mais antigas tradições iorubás, relata um mito de origem do mundo, para, logo em seguida, afirmar que os iorubás têm ideias muito confusas no que respeita ao Dilúvio Universal e à criação do mundo (“I have related this tradition with a view to show the confused idea of the Yorubans respecting both the Creation and the Flood”, CROWTHER, *Observações Introdutórias*, p. 2). O mito por ele narrado pode ser sumariado nas seguintes linhas: Os iorubás dizem que quinze pessoas foram enviadas, de uma certa região, em peregrinação, e que uma décima sexta pessoa, cujo nome era Okambí (apenas uma criança), feita depois rei dos iorubás, voluntariou-se para acompanhá-las. A personagem que mandou as quinze pessoas em peregrinação presenteou Okambí com um pequeno pedaço de tecido preto, dentro do qual havia algo; deu-lhe ainda uma galinha de angola, um escravo e um trompeteiro, tendo este último o nome de Okinkim. Quando se abriu o portão para essa região desconhecida pela qual tinham de peregrinar, viram diante de si uma larga extensão de água, através da qual tinham que passar. Conforme seguiram em frente, Okinkim, o trompeteiro, lembrou Okambí de que este trazia consigo o pedaço de tecido preto, ao fazer soar o seu trompete de acordo com as instruções que ele havia recebido do personagem acima mencionado. Quando Okambí abriu o tecido, um caroço de dendê, que nele fora depositado com um pouco de terra, caiu na água, e este caroço imediatamente transformou-se em uma árvore com dezesseis folhas. Porque os viajantes

---

orthography of the language has been somewhat modified for the purpose of reducing it to a more harmonious system; and the entire Grammar has been re-arranged and re-written so as to present the phenomena of the language, in accordance with the requirements of modern philology, as nearly as practicable from a native point of view. It is simply justice to say that whatever merits it may possess, as to plan and details, are due to that accomplished scholar (1858, Preface, s/n).

estavam fatigados da longa marcha através da água, ficaram muito felizes por se deparar com um meio de aliviar-se. Subiram imediatamente na palmeira e cada um descansou sobre uma de suas folhas. Quando recuperaram suas forças, prepararam-se novamente para a jornada, não sem perplexidade, pois não sabiam que direção deveriam tomar. Nesta situação em que se encontravam, uma certa personagem, Okikisi, viu-os da região de que tinham partido e lembrou Okinkim, o trompeteiro, do seu dever; este soou o trompete e, por sua vez, lembrou Okambí do pequeno pedaço de tecido preto que ele trazia consigo. Quando Okambí o abriu novamente, um pouco de terra caiu na água e desta terra se formou um banco de areia. A galinha de angola, que fora dada a Okambí, quando viu o banco de areia, voou e pousou nele, passando em seguida a espalhá-lo enquanto ciscava. Onde os grânulos de areia tocavam a água, aí se formava outro monte de terra. Okambí, vendo a extensão de terra formada, desceu da palmeira e permitiu apenas a seu escravo Tetú e ao trompeteiro que descessem com ele. As pessoas que o acompanhavam pediram-lhe para descer, mas ele só permitiu que descessem depois de elas prometerem que lhe pagariam de tempos em tempos o valor de duzentos búzios por pessoa. Foi desse modo que surgiu o reino Iorubá, depois chamado Ifé (CROWTHER, 1852, pp. 2-3).

Como se vê, Crowther, ele próprio iorubano, depois de educado na Inglaterra, cristianizado, e tornado bispo anglicano, passou a interpretar a mitologia cosmogônica de seu povo como uma versão confusa do *Gênesis* bíblico, retirando-lhe a especificidade. Essa leitura de Crowther de um mito de origem africana a partir de uma ótica cristã vai em direção oposta àquela que permitiu aos negros vindos à América durante o tráfico negreiro manter seu perfil identitário no Novo Mundo, tanto no Brasil quanto em Cuba, pois para os escravos aqui trazidos e seus descendentes o conjunto de mitos africanos, referente aos orixás e voduns, possibilita um dado entendimento do mundo, do homem e da vida<sup>9</sup>. Ainda no que diz respeito ao valor do vocábulo “*yoruba*”, “a administração colonial britânica também achava vantajoso adotar esse termo como um símbolo de reconciliação das diversas nações, outrora reunidas sob o comando de “*Aláàfin Oyó*, todas elas falando iorubá, e que se bateram em conflitos inter-tribais” (VERGER, 2002, p.15).

Adékòyá (1999), por sua vez, ao invés de atribuir a composição da origem da etnia *Yorùbá* a regiões específicas, como aquelas apontadas por John Raban, aponta para uma composição ligada a nove grupos sociais, a saber: *Ègbá*, *Ìjèbú*, *Ijèsà*, *Kétu*, *Ìbàdàn*, *Ilòrin*, *Ifè*, *Òyó*, *Tápà*, e também está associada à importante cidade de *Ilé-Ifè* e à *Odùduwà*, “ancestral

---

<sup>9</sup> Júlio Braga, em conversa com Marcello Moreira, informou ter ouvido esse mesmo mito narrado por Crowther, no século XIX, em terreiros da cidade de Salvador.

dos *Yorùbá*, filho de Lamurudu, um dos reis de Meca”, que liga todos os reinos a um mesmo patriarcado.

Assim, pode-se dizer que as transformações históricas por que passaram os vários reinos dos “*Yorùbá*”, que estão localizados na atual Nigéria, dependeram de certas condições de que crises e guerras entre reinos irmãos são elementos essenciais; como um dos motores e, ao mesmo tempo, resultado desses conflitos e guerras, encontra-se o comércio de escravos, com destaque para o grande reino de *Oyó*, que alimentou, em boa parte do século XIX, a escravização pelo mundo, mais especificamente para o Brasil, Cuba e Jamaica.

No Brasil, a descendência *Yorùbá* tornou-se uma das mais importantes referências para a formação da cultura brasileira. Os comportamentos e as crenças religiosas que resistiram com o fenômeno do tráfico negreiro contribuíram para a perpetuação do fundamento e da natureza cosmogônica *Yorùbá* no Brasil.

Sendo assim, ainda nessa perspectiva, é por meio de narrativas míticas fundantes que este grupo explica e justifica a sua origem, a sua importância e a sua relação entre os humanos e as divindades (ADÉKÒYÁ, 1999). Por meio dos mitos, os principais ensinamentos acerca da natureza do mundo e de sua estrutura física e espiritual são perpetuados como um sistema de crença *Yorùbá*, transmitido oralmente, permitindo aos descendentes da cultura africana reviver aqui no Brasil suas tradições e memória, constituindo dessa maneira um verdadeiro complexo cultural, que:

[...] consiste no conjunto de traços ou num grupo de traços associados, formando um todo funcional; ou ainda um grupo de características culturais interligadas, encontrado em uma área cultural. O complexo cultural é constituído, portanto, de um sistema interligado, interdependente e harmônico, organizado em torno de um foco de interesse central. Cada cultura engloba um número grande e variável de complexos inter-relacionados. Dessa maneira, o complexo cultural engloba todas as atividades relacionadas com o traço cultural (MARCONI, 2001, p. 42-67).

Na África, por exemplo, no território dos *Yorùbá*, como o destaca Verger (2002), a religião e o culto às divindades já havia se tornado fruto de inconstantes ajustamentos, interpenetrações e amálgamas de elementos variados com suas peculiaridades e adaptações, dependendo da localidade ou mesmo dos sub-grupos dessa etnia.

Portanto, a história dos *Yorùbá* em África, aqui no Brasil, é reinterpretada, revisitada, ou seja, misturada nos espaços culturais e religiosos dos afro-brasileiros com traços africanos, ameríndios e cristãos, fazendo emergir elementos novos, às vezes contrastantes ou mesmo rejeitados, por causa do caráter difuso das origens africanas.

Assim, na realidade, a “mistura” de crenças, costumes, ideologias, mitos, ritos, símbolos e subjetividades no Brasil tornou-se uma ação cotidiana no processo de formação do complexo cultural brasileiro: “Os elementos opostos das culturas em contato tendem a se excluir mutuamente, eles se enfrentam e se opõem uns aos outros; mas, ao mesmo tempo, tendem-se a se interpretar, a se conjugar e a se identificar” (PAIVA, 2011, p. 45). Desse modo, observa-se que as culturas são formadas por elementos distintos advindos de diversos grupos que rompem a barreira do tempo e do espaço através de interconexões.

Vários proscritos, degredados, náufragos e viajantes solitários circularam por cenários inóspitos, não só do mundo ultramarino lusitano, mas de todo o planeta. Esses anônimos, alguns apenas transeuntes, com suas experiências efêmeras e esquecidas, circulando em diversas partes do mundo, são os responsáveis pelos nexos entre universos antes desconectados. A reflexão converge, privilegiadamente, para aqueles que, mesmo em ambientes e culturas adversas, conseguiram deslocar-se do anonimato e protagonizaram, em escalas variadas, transferências culturais entre mundos distintos. Estamos nos referindo àqueles que, nas redes do cotidiano, se aproximaram e mantiveram contato com ‘o outro’, dilataram fronteiras e, por vezes, a suprimiram, e tornaram permeáveis universos culturais antes impenetráveis ou ignorados (IVO, 2009, p. 26).

As culturas em suas expressões são formadas por ligações históricas, as *connected histories*, para adotar o conceito do historiador do império português, Sanjay Subrahmanyam, implicando que “as histórias só podem ser múltiplas – ao invés de falar de uma história única e unificada com ‘h’ maiúsculo” (GRUZINSKI, 2001b, p. 176).

Os homens que transitaram pelo império português, circularam pelas *quatro partes do mundo*, mobilizando experiências, sentimentos, identidades, técnicas, culturas, crenças e valores, podem ser denominados de mediadores culturais. Foram eles que realizaram a transposição das fronteiras culturais fomentando a mestiçagem, mas não de maneira unilateral — no ato de mediação, os mediadores culturais tanto sofrem as ações como são agentes dela (IVO, 2009, p. 31).

Desse modo, as histórias conectadas entre a África “yorubana” e o Brasil se intercomunicam como fiações reestabelecidas dentro do campo dos processos de escravidão e mestiçagem. Esse processo fomentou no Brasil a construção de um discurso performático para os mitos e ritos, justificando sua existência na reinterpretação da tradição africana. Assim, a cultura e o universo simbólicos dos *Yorùbá*, que se diversificam com os nagôs brasileiros<sup>10</sup>, tornam-se singulares em relação à sua matriz.

---

10 Sujeitos e grupos sociais que assumem a identidade e representações simbólicas dos grupos Yorubás vindos da África, a partir de elementos mestiços que fundamentam grande parte das religiões de matriz africana.

Essa reinterpretação pode ser ilustrada no mito “Oxaguian encontra Iemanjá e lhe dá um filho”, catalogado por Prandi (2001), apresentado no início deste capítulo, e que ilustra, neste trabalho, a transformação do complexo cultural africano no candomblé nagô brasileiro, apontando para uma possibilidade de interpretação dessa narrativa, considerando-se três aspectos: Oxaguian, como o povo vindo de África com suas crenças, ritos, símbolos, subjetividades e imaginário; Iemanjá, a dona do Oceano, que separa e que une os dois continentes, mas que também é a gestante da nova cultura; e Ogunjá, o filho, que representa a religião afro-brasileira, que luta e resiste, engendrada no processo do tráfico negreiro, resultado das histórias conectadas dos *Yorùbá* entre África e Brasil.

### 2.3 SURGIMENTO, RESISTÊNCIA E CONSOLIDAÇÃO DO CANDOMBLÉ NA BAHIA

A configuração do povo nagô no Novo Mundo, diante do novo contexto sócio-político-cultural, sua trajetória de resistência e transformações, fez com que aparecesse um cenário propício para o surgimento de uma nova religião no Brasil que se conformaria de forma análoga com o arquétipo de Ogunjá: “[...] divindade responsável pela transmissão dos valores e normas culturais; a divindade da guerra por excelência” (ADÉKÒYÁ, 1999, p.94). Assim, os comportamentos e pensamentos formados no seio do complexo cultural nagô brasileiro são perceptíveis na sua identidade cultural e histórica, principalmente no que diz respeito às características das suas relações sociais e da formação de sua religião.

Nessa perspectiva, Santos (2008) argumenta:

Como é do conhecimento geral, as culturas africanas foram transportadas para o Brasil pelos escravos negros que os colonizadores portugueses trouxeram desde sua chegada, como parte de seus bens e que, mais tarde, importaram diretamente da África, particularmente da chamada Costa dos Escravos. Instrumento indispensável do desenvolvimento da economia agrícola e minéria, o negro constituiu durante mais de três séculos a base de câmbio de um próspero comércio entre colonos europeus e algumas casas reais africanas. Durante três séculos, os diversos grupos étnicos ou ‘nações’ de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo no Brasil suas profundas marcas (p. 29).

Dessa forma, ao tratar do surgimento dessa nova religião na Bahia, necessariamente deve-se reportar ao contexto em que ocorreu o tráfico de escravos para o Brasil e às histórias conectadas entre os povos que contribuíram para a formação dessa religião, tipicamente brasileira.

Observa-se que eles eram advindos de diversas “nações” africanas, apresentavam nuanças de variadas culturas e influenciaram o que hoje comumente se chama de religiões de matriz africana.

Vale salientar, entretanto, que o termo “nação” toma relevância em estudos específicos de diversos pesquisadores, dentre eles: Carneiro (2008), Bastide (2001), Lima (2010), e Parès (2007), que discutem em suas obras a questão do conceito de “nação”, que perde paulatinamente o seu significado étnico-político e passa para um significado litúrgico-teológico, com suas atribuições empregadas em contextos variados.

Carneiro (2008) foi o primeiro a usar o termo “nação”, atribuindo o termo à diversidade de ritos praticados, como formas variadas de expressão dos grupos religiosos afro-brasileiros. Para o pesquisador, apenas um olhar atento poderia identificar as diferenças entre “nações” que não mais se fazem na dimensão biológica, mas, sobretudo, litúrgica e religiosa: “[...] assim, a não ser depois de atenta observação, torna-se muito difícil determinar exatamente a ‘nação’ a que pertence qualquer candomblé” (p. 51).

Também nesse sentido, Bastide (2001) atribui ao termo “nação”, em uma primeira perspectiva, uma conotação étnica, “os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje [...], nagô [...], queto, ijexá”(p. 29); e, em um segundo momento, um sentido voltado à diversidade ritual:

É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelo nome das divindades, e enfim por certos traços do ritual (BASTIDE, 2001, p.29).

Desse modo, a configuração do termo “nação” não se liga ao sentido de pureza étnica, mas expressa as conexões culturais de certos grupos vindos de África que tiveram esse processo dinamizado na formação da cultura afro-brasileira. Sabe-se que mesmo antes da chegada dos negros ao Brasil essas “dinâmicas de mestiçagens” já propiciavam em África as misturas, as mesclas e os amálgamas entre os diversos grupos étnicos que habitavam o continente africano.

Lima (2010), em seu artigo “O conceito de nação dos candomblés na Bahia”, infere que o significado deste vocábulo está na fronteira entre a questão étnica e a reorganização de grupos por ideologias, mitos, ritos e espaços físicos comuns, tanto na África, no primeiro momento, quanto na Bahia, no segundo momento.

De acordo com Parès (2007), ainda nessa perspectiva, a mudança gradativa do comumente chamado “nação” em seu sentido étnico para “nação” em um múltiplo contexto religioso retoma outro sentido para o significado do termo que antes era atribuído pelos colonizadores no processo de escravização, ou seja, a “nação” tinha um sentido classificatório étnico e alfandegário dos senhores de escravos que aos poucos foi deixando de existir e se ressignificando a partir “[dos] africanos e seus descendentes crioulos no âmbito de suas redes de solidariedade familiar e, sobretudo, de práticas religiosas” (p. 102).

Por isso, o termo “nação”, do ponto de vista do negro, se estabelece no sentido religioso, inaugurando uma nova forma de resgatar no Brasil a diversidade iniciada na África com mitos, ritos e formas de agir, que se tornaram comuns aos grupos.

Parès (2007) salienta que:

Progressivamente, as denominações de nação deixaram de designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem ou ascendência africana. O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender de seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana (p. 102).

Ainda nessa perspectiva, Parès (2007) aprofunda sua discussão enfatizando que “a categoria de nação de Candomblé, embora associada a uma ‘modalidade de rito’, funciona como importante fator de identidade coletiva.” O termo nação, segundo o mesmo autor, ainda pode, também, implicar “numa conotação de caráter político”, reproduzindo, simultaneamente, “mecanismos de competitividade e alinhamento solidário paralelos aos que operam nas dinâmicas de identificação étnica” (p. 103).

Esta característica solidária, partilhada por pessoas oriundas de diversas etnias, proporcionou progressivamente a organização de grupos religiosos que foram unidos através do tráfico negreiro em solo brasileiro, recebendo influências de outras culturas aqui presentes, formando assim diversas organizações religiosas de matriz africana, dentre as quais o Candomblé, foco deste estudo:

O termo ‘Candomblé’, abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área linguística da Bahia para designar os grupos religiosos, caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou orixás e associados ao fenômeno de possessão ou transe mítico (LIMA, 2010, p. 118).

No entanto, o termo candomblé, além de ter um sentido ideológico-cultural-litúrgico, que expressa um conjunto de valores, crenças e mitos, pode expressar também um sentido

espacial: terreiro, lugar onde acontece o culto. Nesse sentido, para Carneiro (2008), os *candomblés* designam a priori:

O lugar em que os negros da Bahia realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de *candomblé*, que antigamente significou somente as festas públicas anuais das seitas africanas, e em menor escala os nomes de terreiro, roça ou aldeia, este último no caso dos *candomblés* de influência ameríndia (p. 35).

Desse modo, o termo *candomblé* ora pode designar o momento ritual, com as manifestações das divindades da natureza, bem como o espaço onde ocorrem tais ritos. Ademais, os estudos etnolinguísticos de Castro (2001) acerca do verbete *Candomblé* vêm corroborar os significados mais usuais para o termo:

(banto)1. (*BR*) – local de adoração e de práticas religiosas afro-brasileiras da Bahia; o culto ou o conjunto de crenças religiosas dedicadas às divindades africanas (**santos**); a cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, **macumba**. Var. **canombé**. Cf. **candombe**, **candombelê**, **canzuá**, **ilê-orixá**. Kik./Kimb./Umb. *Kandombele* <*kulombela*<*lomba*, rezar, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto.

2.(*PS*)- s.m. associações religiosas afro-brasileiras, espécie de igrejas independentes, cada qual dirigida por uma personalidade sacerdotal (**pai-** ou **mãe-de-santo**), submetida apenas a autoridade suprema dos **iniquices**, **voduns** ou **orixás**, e organizadas por linhas hierárquicas bem definidas entre homens (Cf. **ogã**), e mulheres, mas privilegiando as mulheres, sempre a maioria no grupo; local e conjunto de suas cerimônias públicas, geralmente na casa de residência do líder religioso (p. 196).

Assim sendo, Adékòyá (1999) chama a atenção para que o *Candomblé* não seja compreendido apenas como uma religião, mas como uma “comunidade representativa da cultura negra” (p. 122), com as peculiaridades dos processos histórico-culturais, vivenciados pelos negros no Brasil, diversificando-se em suas representações daquilo que os negros viveram na África.

É importante salientar que o processo de surgimento do *Candomblé* foi marcado por uma gradual progressão do sistema religioso afro-brasileiro, indo dos batuques e calundus, passando pelas redes de irmandades religiosas, até as primeiras comunidades estruturadas com liturgias e teologias sistematizadas como uma complexa organização eclesial.

Esse processo, então, pode ser analisado a partir do modelo teórico proposto na década de 1970 por pesquisadores da religião da África centro-ocidental e apropriado por Parès, para pensar as religiões afro-brasileiras, conhecido como complexo “fortuna-infortúnio”, “ventura-

desventura”, como atividade religiosa que tem por objetivo não só a “prevenção do infortúnio”, porém “a maximização de boa sorte”, “perante o tempo de experiência difícil” (PARÈS, 2007, p. 103), destacando uma relação entre o contexto do tráfico negreiro, a perda de território e a escravização.

Esse sistema religioso afro-brasileiro sobreviveu graças às inter-relações entre pessoas de “nações” diferentes que reuniram os “fragmentos de culturas”, possibilitando uma singular expressão religiosa, pois traziam consigo memória, valores e práticas, “porém, desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão” (p. 109).

Nesse sentido,

[...] podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa ‘afro-brasileira’, o que hoje chamamos de povo-de-santo, é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais.

Mas quais são essas “instituições”? Bastide fala de um primeiro estágio de *adaptação* ao redor de batuques, cantos e irmandades católicas, e de um segundo estágio de *criação* correspondente à formação de estruturas sociais complexas como calundus e candomblés, processo no qual, aponta o autor, os libertos tiveram um papel decisivo (PARÈS, 2007, p. 109).

Assim, tanto o primeiro estágio de adaptação, quanto o segundo estágio de criação ocorreram de forma paralela ou simultânea, propiciando o desenvolvimento de uma identidade coletiva e de uma prévia organização institucional com base eclesial.

Nesse processo de formação, os calundus, possuidores de um caráter público, desenvolviam uma série de práticas de curas, de sortilégios, serviços de benefícios, malefícios, adivinhações e aconselhamentos com a presença de “calunduzeiros”, que, sendo itinerantes, não estavam ligados a um local ou a um grupo social específico.

Essas características dos calundus não permitiram a sua sobrevivência, por causa de seu caráter caótico, fragmentado e individualizado, por vezes reservado e secreto, que caracterizou os primeiros momentos dessa expressão do culto e da religião afro-brasileira, impossibilitando que houvesse um culto primordial que se mantivesse intacto ao longo dos séculos.

Dessa maneira, é importante ressaltar que no processo evolutivo da formação e consolidação do Candomblé, enquanto religião no Novo Mundo, o calundu, manifestação religiosa típica dos anos precedentes ao século XIX, contribuiu, sobremaneira, na configuração e organização dessa religião, destacando aspectos como a relação senhor-escravo, religião-governo e as diferenciações entre os diversos sujeitos e suas respectivas “nações”.

Nesse sentido, Reis (1988)<sup>11</sup> historiciza os tempos de repressão no processo de formação e consolidação das religiões de matriz africana no solo brasileiro. O autor traz à tona, a partir das descrições sobre a invasão do “Pasto”, elementos acerca do funcionamento do calundu, “certas concepções básicas” ou mesmo “estruturas simbólicas e rituais comuns” que podem tornar-se controversas ao serem relacionadas com o candomblé. Desse modo, como salienta Souza (2002), o calundu não se constitui um proto-candomblé, pois “desapareceu completamente dos cenários urbanos desde o século XIX” (p. 5), enquanto o candomblé sobrevive com suas características próprias respaldadas pelo processo histórico no qual é legitimado:

Assim, um dos critérios de análise deve ser o de aceitar que as aproximações são sempre tentativas, são adivinhações, mesmo se bem informadas. Pois, provavelmente, o permanente e contínuo na religiosidade africana e na diáspora talvez sejam apenas certas concepções básicas a respeito da relação de e entre forças humanas e espirituais face a fenômenos corriqueiros ou extraordinários da vida individual ou coletiva, certos procedimentos rituais, o uso de um conjunto de objetos e símbolos de determinada espécie e, claro, um panteão mínimo de divindades próprias de determinadas áreas culturais. Enfim, o que se pode sugerir e inferir seriam estruturas simbólicas e rituais comuns, não detalhes (REIS, 1988, p. 59).

Esse processo contínuo da religiosidade de matriz africana inspira uma dinâmica em que há a extinção de modelos como, por exemplo, os calundus, e o surgimento de novas formas de manifestação religiosa no Brasil, mostrando, assim, os múltiplos aspectos que resultaram na consolidação da religião do Candomblé, como redes sociais de cooperação, de interações, “exatamente porque ousaram expor-se e não porque se esconderam” (REIS, 1988, p. 81).

Nessa perspectiva, vale salientar, segundo Parès, que foi:

Provavelmente no início do século XIX que se consolidou uma *rede social* de congregações extradomésticas. Só quando essas congregações, em número suficiente, começaram estabelecer entre si interações de cooperação, complementaridade e conflito, poderíamos falar de uma ‘*comunidade religiosa afro-brasileira*’ e do surgimento do Candomblé (2007, p. 119).

Essas congregações religiosas extradomésticas ligam-se de certa forma às confrarias da Igreja Católica que separavam os negros por etnia, conquanto seja necessário precisar, por meio de uma curada pesquisa histórica, qual foi o efetivo papel das confrarias religiosas

---

11 Para mais informações sugere-se a leitura do artigo de João José Reis intitulado: “Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”.

católicas, que congregavam os negros na formação e consolidação das comunidades-terreiro. Os nagôs, por exemplo, cuja maioria era originária da nação de Kêto, formavam duas irmandades: “Nosso Senhor dos Martírios e Nossa Senhora da Boa Morte na Igreja da Barroquinha”, para homens e mulheres, respectivamente. Os angolanos, por sua vez, formavam a “Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo”, com fundação na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Já os daomeanos (jejes) tinham devoção a “Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos” e reuniam-se na Capela do Corpo Santo, localizada na Cidade Baixa. Essas confrarias permitiam aos negros libertos ou não a reunião para o culto das divindades africanas (VERGER, 2002, p. 28).

Conforme Reis (1996):

A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros – em torno de festas, assembléias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua - construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas (p. 4).

Vale ressaltar que as irmandades que agrupavam os negros na formação e consolidação das comunidades-terreiro contribuíram, segundo alguns estudiosos, como Verger (2002) e Reis (1996), para que se desenvolvesse uma importante característica ritual daquelas congregações extradomésticas, já no século XIX : “cada uma delas estava dedicada ao culto não apenas de uma só divindade, como parece ter sido a norma no século XVIII, mas a uma pluralidade de entidades espirituais” (PARÈS, 2011, p. 143). Esse culto em que muitas divindades são cultuadas ao mesmo tempo em um mesmo espaço-terreiro, é uma espécie de marca dos candomblés oitocentistas, traço esse que, mais tarde, viria a caracterizar a organização do culto em todas as nações ao longo do século XX, até os dias atuais, o que permite a Parès (2011), contrariando as ideias prevalecentes nos estudos afro-brasileiros até a publicação de sua tese, dizer o que segue sobre a formação do culto aos orixás e voduns na Bahia, derivado de matriz africana passível de rastreamento e achamento:

[...] minha hipótese é que o culto de múltiplas divindades *não* foi uma simples inovação brasileira, resultado das novas condições da sociedade escravista e do encontro das várias etnias africanas. Sustento que essa prática ritual encontra claros antecedentes africanos na área gbe e que, logicamente,

a matriz jeje ou as tradições do culto de voduns tiveram um papel determinante no processo constitutivo desse modelo de Candomblé (p. 143).

É perceptível nos estudos afro-brasileiros a ênfase que se tem dado a “interpenetração entre a tradição dos cultos aos orixás da área iorubá e a dos cultos de voduns da área gbe, interpenetração que, aliás, vinha ocorrendo havia séculos já na própria África” (PARÈS, 2011, p. 144). Sendo assim, há de se considerar que durante o processo de institucionalização do candomblé, mais precisamente até a década de 1870, a tradição jeje teve uma influência determinante, “se não hegemônica, pelo menos tão importante como a tradição nagô dos cultos de orixás.” Muitos autores, no entanto, a exemplo de Graden, Matory e Reis defendem uma “hegemonia da tradição dos cultos de orixás” (p. 144). Deve-se levar em consideração, ainda respaldados na tese de Parès, que, a despeito da crescente nagoização do candomblé a partir da segunda metade do século XIX, muitos líderes religiosos, nesse mesmo tempo, por causa da interpenetração de tradições, não definiam sua prática ritual como pertencente a/ou submetida em uma tradição específica:

A crescente heterogeneidade étnico-racial da base social dos candomblés sugere *a priori* a existência de um paralelo processo de heterogeneidade ritual, como uma progressiva interpenetração de práticas e valores religiosos das matrizes jeje, nagô e angola. Na década de 1860, a já mencionada simbiose do ‘Candomblé jeje-nagô’ estava certamente em processo, e é provável que certos terreiros ou líderes religiosos não mais identificassem as suas práticas em termos de ‘nações’ ou categorias étnicas (PARÈS, 2011, p. 149).

Pode-se afirmar que o tráfico de escravos, na Bahia, acabou por abrigar toda a diversidade dessa migração. Organizações tradicionais, que se formaram na clandestinidade escravocrata, geradas com estruturas similares às africanas, foram capazes de criar, em torno daquelas Irmandades, uma instituição religiosa com “progressivo nível de complexidade social e ritual” (PARÈS, 2011, p. 118) que funcionou como eixo de articulação e reinterpretção de uma unidade daquela diversidade.

Assim é incontestável que no processo de “reinstucionalização dos valores” e “ressignificação dos elementos africanos” aqui no Brasil, ocorresse de modo gradual e constante uma “reconfiguração” e “ressignificação” das práticas africanas em suas diversas origens, de elementos preexistentes no Novo Mundo, assim como a “criação” de elementos novos resultantes do contexto social e da dinâmica desse processo formativo.

Desse modo, “em relação à organização de tipo ‘eclesial’ que deu lugar aos candomblés do século XIX”, pode-se perceber a influência de modelos como os “das irmandades católicas”, mas não se pode, de maneira alguma, desconsiderar as contribuições

trazidas pelos “escravos da África ocidental” nesse contexto de formação do candomblé e, não se pode esquecer, também, que quando elementos culturais são inseridos em um novo cenário social, eles ficam sujeitos “a adaptações, transformações, ressignificações e apropriações por parte de outros grupos” (PARÈS, 2011, p. 120).

Dessa maneira, para seguir uma cronologia no processo de instituição do candomblé, Parès explicita que:

A década de 1820 marca, assim, a culminação de um processo iniciado no século XVIII que leva à progressiva consolidação de novas instituições religiosas de base social cada vez mais ampla, incluindo participantes de qualquer cor e status legal, mas dominadas e controladas na maioria dos casos pela população negra e, nessa época do século, majoritariamente por libertos africanos (2011, p. 130).

Partindo-se desse contexto para tratar das diferentes versões em torno do surgimento do primeiro Candomblé na Bahia, deve-se levar em conta que a matriz jeje exerceu um dos mais importantes papéis nesse processo e isso não significa menosprezar “a importância de outras matrizes, como os cultos congo-angolas de inquices e, sobretudo, os cultos nagôs de orixás” que se equiparam, “no início da década de 1870, com os dos jejes” (PARÈS, 2011, p. 157).

No entanto, vale ressaltar que, embora este trabalho utilize como foco para sua análise a matriz *Yorùba*, é inevitável o reconhecimento da matriz jeje como constitutiva determinante da gênese do Candomblé. Atenta-se aqui para a necessidade de estudos mais aprofundados, a exemplo do realizado por Luis Nicolau Parès sobre a formação do candomblé com ênfase na história e ritual da “nação” jeje para que os interessados possam ter acesso a outro lado da história. Mas isso é objeto para outra investigação.

Nessa perspectiva, ao tratar das controversas versões sobre o surgimento do primeiro candomblé da Bahia, que apontam para uma variante que atribui sua fundação a “várias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade da Boa Morte da Igreja da Barroquinha” (VERGER, 2002, p.28) que fundaram o Ilê Iya Nassô, não se deve esquecer, no entanto, da possibilidade de uma versão que aponta para importantes personagens da nação jeje como: José Barbeiro, Ludovina Pessoa, Tio Xarene, Zé de Brechó e a fundação de terreiros como Zoogodô Bogum Malê Rundó, Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé e Roça de Cima, apenas para pontuar os mais importantes. Ressalta-se, entretanto, que este estudo, conforme já explicitado, tratará com mais detalhes apenas da

versão “nagô-ketu” que aponta para o Candomblé da Barroquinha como sendo o primeiro terreiro de candomblé da Bahia.



**FIGURA 2:** Ruínas da Igreja da Barroquinha. (Acervo da Ialorixá Elaine ti Òsún)

Silveira (2006) apresenta sobre essa fundação as suas variadas e controversas versões, apontando algumas possibilidades de interpretação, respaldadas em estudos realizados por diversos autores. Desse modo, no primeiro momento, autores argumentam para a tese de terem sido três as fundadoras:

Em 1948 Edison Carneiro escreveu que as fundadoras do Candomblé da Barroquinha foram “três negras da Costa, de quem se conhece apenas o nome africano – Adetá (talvez Iyá Dêta), Iyá Kalá e Iyá Nassô”.

No início da década de 1970 entra em cena Vivaldo da Costa Lima [que] retomaria Carneiro e as três fundadoras, rejeitando contudo a idéia de que Adetá seria uma forma abreviada de Iyá Detá e definindo-o como um nome próprio iorubano, usado tanto pelos homens quanto pelas mulheres, lembrando inclusive da existência de dois “tios” entre os fundadores do Candomblé da Barroquinha, “Babá Assicá ou Axicá e Babá Adetá”.

Em 1981 [...] Antônio Agnelo Pereira, elemaxó de Oxaguiã do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a pessoa mais versada na tradição oral da Casa Branca: as fundadoras teriam sido [segundo ele]: as “três Marias Júlias, tia Iyadetá, tia Iyakalá e tia Iyanassô (SILVEIRA, 2006, p.392).

No segundo momento, seguindo as pesquisas realizadas, Silveira (2006) apresenta os argumentos dos estudiosos para a possibilidade de terem sido duas as fundadoras do Candomblé da Barroquinha:

Baseando-se no depoimento de Mãe Senhora do Axé Opô Afonjá, Costa Lima sugeriu, além do mais, que Iyá Akalá seria provavelmente mais um título de Iyá Nassô, cuja série completa seria “Iá Nassô Oiô Acalá Magbô Olodumarê”, reduzindo, portanto, as fundadoras a duas.

[Também em 1981], Pierre Verger [...] publicaria uma versão baseada no depoimento de Mãe Senhora, na qual aparece um novo nome para as fundadoras do axé de Airá Intile: Iyalussô Danadana, que teria sido a introdutora entre nós do culto de Oxóssi, além naturalmente de Iyánassô Akalá ou Oká, introdutora do culto de Xangô.

Verger lembra também, no mesmo texto, a versão que recolheu [de] Mãe Menininha do Gantois, [...] segundo a qual a primeira mãe-de-santo teria sido Iyá Akalá, substituída por Iyanassô Oká, não podendo, portanto, ser confundida com ela. Nem Iyá Detá nem Iyalussô Danadana são mencionadas na versão de Mãe Menininha/Verger.

Entretanto, em uma comunicação de 1985, publicada no Brasil em 1992[...], Verger assumiria uma versão mais compacta, com duas fundadoras, “Iyaluso e Iyanaso”, “adeptas da confraria de Nossa Senhora da Boa Morte”, auxiliadas por “Baba Asika”, “adepto da confraria de Nosso Senhor dos Martírios” [...] ele aqui suprime, baseado no depoimento de Mãe Senhora, Iyá Adetá e Iyá Akalá de nossa história (SILVEIRA, 2006, p. 393).

Dessa forma, a fundação do Candomblé da Barroquinha deu-se nos últimos anos do século XVIII, cuja cronologia de fundação se encontra bem apresentada e documentada em Silveira (2006, p. 374) e, desde o núcleo inicial, vários outros terreiros foram originados a partir dele, a exemplo de: o “Terreiro do Gantois, *Iyá Omi Àse Ìyámase*” e o “Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, que foi instalado em 1910” e estes originaram muitos outros, que originaram muitos outros “pelo jogo complicado das filiações” (VERGER, 2002).

Sob o símbolo do “Candomblé da Barroquinha” está um emaranhado de relações estabelecido ao longo da história, conectando fios de uma trama complexa: a da vida de negros “da Costa”, principalmente os da etnia *Yorùbá*, e seus descendentes durante o tráfico de escravos. Essas relações irão marcar para sempre o imaginário do grupo que mantém até hoje algumas características vitais de ligação com a matriz africana *yorubana*.

Mesmo estando presente no Brasil desde que os primeiros negros desembarcaram por aqui, somente no século XIX é que o culto às divindades africanas se institucionalizou sob a forma de uma entidade organizada com base eclesial, destinada à prática da religião, conforme exposto anteriormente.

No entanto, a rápida proliferação das religiões de matriz africana, bem como os batuques, capoeiras e todas as formas de manifestações culturais desses grupos passaram a

representar para a sociedade senhorial baiana da sua época um “foco de resistência contra-aculturativa da população negra e de sua cultura em face à sociedade baiana, que ainda se espelhava, no início daquele século, preferencialmente nas ideologias e nas formas de viver ocidentais” (BRAGA, 1995).

Nessa perspectiva, Reis (1989) aponta para um movimento de repressão às práticas de matriz africana com o intuito de coibir a sua proliferação. Assim:

Senhores e autoridades escravistas na Bahia, como em toda parte, usaram da violência como método fundamental de controle dos escravos. Mas a escravidão não funcionou e se reproduziu baseada apenas na força. O combate à autonomia e indisciplina escrava, no trabalho e fora dele, se fez através de uma combinação da violência com a negociação, do chicote com a recompensa (p. 32).

Em contrapartida aos senhores e às autoridades escravistas da época, os escravos, também, desenvolveram estratégias e táticas de enfrentamento que iam além da utilização da “força, individual e coletiva”. Eles “rompiam a dominação cotidiana por meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural. A própria acomodação escrava tinha um teor sempre ambíguo” (p. 32). Nessa perspectiva, no período da escravidão o cotidiano era marcado constantemente por uma espécie de “guerra não convencional”, como explicita Reis (1989):

Nessa guerra, tanto escravos quanto senhores buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidade suas pequenas batalhas. É óbvio que os senhores e seus agentes detinham uma enorme vantagem inicial, baseada no acesso a poderosos recursos materiais, sociais, militares e simbólicos. Por isso os escravos tiveram de enfrentá-los com inteligência e criatividade (p. 32-33).

É importante evidenciar que o posicionamento das autoridades baianas diante “das práticas religiosas, batuques e divertimentos africanos” nem sempre era convergente, ao contrário, repressão e tolerância dependeriam da “hora e das circunstâncias, não exatamente da pessoa no poder ou da posição de poder da pessoa” (p.37).

Nesse sentido, dois diferentes métodos de controle das rebeliões escravas na Bahia daquela época podem ser destacados: o primeiro, o do conde da Ponte, “que representava com perfeição a tendência mais intolerante de governo escravista”, alegava que “os escravos não tinham direitos, só deveres, e entre estes o de obediência absoluta aos senhores, policiais e brancos em geral” (p. 38) e, o segundo, o do conde dos Arcos, considerado “excessivamente liberal no policiamento dos escravos”, julgava desumano o tratamento dado a eles:

“trabalhavam até morrer, eram mal alimentados, punidos com rigor, coibidos em seus momentos de lazer, e por isso se rebelavam” (p. 39).

Embora o conde da Ponte e o conde dos Arcos tenham sido “os que primeiro elaboraram um discurso sistemático de controle de escravos na conjuntura carregada de rebeldia negra” (p. 40), no entanto, foram os negros que, pela inteligência e criatividade em suas estratégias e táticas de resistência à repressão policial aos candomblés no início do século XIX, mostraram flexibilidade e astúcia na arte da negociação para que pudessem manter em funcionamento os candomblés baianos que ainda hoje são referências de pesquisas<sup>12</sup>.

Ainda seguindo esse percurso histórico, pode-se perceber que a repressão policial aos candomblés da Bahia continuou e, principalmente, entre os anos de 1910 e 1930, sobre a influência de diversos grupos representativos da sociedade: as hierarquias eclesiais católicas, a imprensa baiana e a polícia, a perseguição a essas casas de culto de religião de matriz africana foi ponto de destaque na sociedade da época.

A Igreja católica sempre exerceu uma grande influência sobre a sociedade, sustentando seu posicionamento preconceituoso, que se escorava em dois postulados abomináveis, o primeiro, que "fora da Igreja não há salvação", e o segundo, em que via nos rituais praticados por negros de origem africana, a presença física do próprio demônio.

A imprensa baiana, principalmente o *Jornal A Tarde*, passa a tomar para si a personificação da elite social local e encabeça a grande campanha, cobrando do governo e das autoridades locais uma repressão mais ativa aos Candomblés da Bahia. A polícia tinha o delegado Pedro de Azevedo Gordilho, o Pedrito Gordo, como grande protagonista nesse processo de repressão, conhecido pela violência e arbitrariedade com que fazia as chamadas “batidas” policiais nos candomblés de Salvador (BRAGA, 1995).

Além disso, para fomentar ainda mais esse processo de repressão às manifestações culturais e crenças religiosas de matriz africana, nas décadas de 20 e 30 passa a vigorar na sociedade uma linha ideológica baseada na suposta diferença entre as raças e, conseqüentemente, na sua influência sobre o chamado avanço e atraso cultural.

Nesse período, várias obras científicas de médicos baianos - os quais, sem dúvida, foram os primeiros a se empenhar numa pesquisa das culturas africanas na Bahia e a reconhecer a existência da cultura negra – não deixam de atribuí-la a um nível de inferioridade, devido à sua origem na raça negra.

---

12 Sobre essas estratégias e táticas de resistência dos negros à repressão policial aos candomblés, sugiro a seguinte leitura: REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. São Paulo, Revista Brasileira de História, Vol. 08, nº 16, agosto/1988. p. 57-81.

Dentre os vários pesquisadores médicos estava Raimundo Nina Rodrigues, que foi um dos seguidores deste pensamento com fortes influências das ideias predominantes da Europa. Seus trabalhos foram, por isto, muito comprometidos por essa atitude racista, que o levava a perceber o negro como representante de uma raça inferior (LÜHNING, 1996).

Assim, no alvorecer do século XX, segundo Braga (1995):

[...] o negro se viu obrigado a estabelecer estratégias que permitiram a conquista de espaço dentro do qual se processavam as ações que visavam, sobretudo, sua afirmação psicossocial. Surgiram, ao longo das primeiras décadas deste século, vários movimentos organizados que tendiam ao enfrentamento, aparentemente não ostensivo, às diferentes formas de discriminação social a que esteve submetida a população negro-baiana ( p.18).

Como resultado das lutas e dos enfrentamentos por parte de diferentes setores da comunidade baiana, por meio do Decreto Estadual n ° 25.095, de 25 de janeiro de 1976, do governador Roberto Santos, publicado no *Diário Oficial do Estado da Bahia*, em 16 de janeiro do mesmo ano, revoga-se a lei n° 3.097/72 do Estado da Bahia, liberando os terreiros de candomblé de solicitarem à Delegacia de jogos e costumes autorização para praticar a atividade religiosa, cuja autorização era garantida pela Constituição vigente.

Conforme Braga (1995):

Tudo isto corrobora para a compreensão do Candomblé como suporte permanente do processo de construção e revitalização da identidade do negro que se apropria constantemente e nem sempre de maneira consciente de um vasto complexo conteúdo simbólico que remete, via de regra, às ocorrências históricas e na mesma dimensão aos mitos pretéritos que subjazem na memória coletiva e, conjuntamente - mito e história - elaboram os caminhos da ancestralidade afro-brasileira (p.20).

O Candomblé da Bahia, desde então, consolida-se como uma religião de matriz africana reconhecida como parte integrante e formadora da cultura brasileira, que apresenta na sua estrutura religiosa e organização hierárquica, que serão discutidos posteriormente, mecanismos capazes de perpetuação da Memória coletiva e da tradição de um grupo social que vivenciou e absorveu as peculiaridades das interpenetrações das diversas culturas encontradas no solo brasileiro, através das histórias conectadas dos *yorùbá* entre África e Brasil.

### 3 DO MITO AO RITO: O “SER” E O “ESTAR” NO CANDOMBLÉ

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare. Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d’angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com joias e coroas. O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar *abebés*, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse *oxo* atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*. As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das *iaôs*. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do *xirê*, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé. (“E foi inventado o candomblé”. PRANDI, 2001, p. 526-528).



**FIGURA 3:** Iaôs (Desenho de Carybé)

### 3.1 MEMÓRIA, TRADIÇÃO, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADE NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Para compreender a realidade, o povo de descendência *Yorubá* sempre recorre aos mitos ( $\mu\theta\omicron\varsigma$  - *mythos* – mito), que tem significado de narrativa do passado, algo que já aconteceu e que explica o presente, dando-lhe significado. Ou seja, nada é algo inédito, pois já aconteceu antes, tem uma origem, um sentido, representa o senso comum da coletividade. O mito, dessa forma, traz ao tempo presente o passado, atualizando-o em forma de narrativa para o coletivo. Por isso, o mito não se apresenta só, isolado, descontextualizado, pois ele é narrado por uma comunidade, significando suas questões fundamentais: sua memória coletiva, sua tradição, suas representações, marcando, assim, sua identidade.

O mito, “É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser” (ELIADE, 1972, p. 11). No mito, a ação narrada é feita pelas divindades, compreende algo real para a coletividade, por isso é sagrado e inquestionável. Por se tratar de uma criação, faz parte de um processo antigo que se atualiza na manipulação dessas palavras ao ser vivido, fazendo com que a coletividade participe do mito no momento de sua atualização, através dos rituais. Conhecer o mito significa ter poder de manipulá-lo, participar de seu poder, justificando, assim, sua repetição.

Além disso, o mito, neste trabalho, também remete à dimensão da memória coletiva, da tradição, da representação e da identidade do grupo no culto aos orixás no Brasil, especificamente para os descendentes da cultura *Yorubá* no seu processo de “ser” e “estar”,

vivendo e ritualizando sua forma de vida, sua compreensão do mundo e de como tudo isso pode ser transmitido para outras gerações.

Nessa perspectiva, o conceito de memória utilizado respalda-se nos estudos realizados por Halbwachs (2004, 2006). Para este autor, existem dois tipos de memória: uma individual e outra coletiva. A primeira estaria relacionada aos acontecimentos, às lembranças, no contexto da personalidade ou da vida de um indivíduo. A memória individual, nesse sentido, seria aquela que não é comum às outras pessoas. A segunda é mais ampla e envolve as memórias individuais, mas não pode ser confundida com elas, é uma corrente de pensamento contínuo, de uma dinâmica que nada tem de artificial, uma vez que retém do passado somente aquilo que está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém.

Assim, ao refletir sobre Memória Coletiva, deve-se levar em conta sua concepção enquanto estrutura derivada de um grupo social, que funciona coletivamente e está relacionada ao contexto social e cultural dessa coletividade, não ultrapassando os seus limites, ou seja, a Memória Coletiva tem como suporte um grupo limitado no espaço e no tempo.

Nesse sentido, a Memória Coletiva é uma das partes dos mecanismos de concepção do mundo e da realidade do grupo, situado em um espaço determinado:

Não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço - o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir - que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça (HALBWACHS, 2006, p. 170).

Assim sendo, tal como a Memória Coletiva, a Memória Religiosa funciona, também, ligada ao espaço físico, pois, como afirma Halbwachs (2006), as religiões se formam ligadas ao local, porque é algo que não muda constantemente. Esta estabilidade concede a diversos grupos a possibilidade de distribuir suas ideias, símbolos e pensamentos em diversas partes do espaço que ocupa: “somente o espaço é estável o bastante para durar sem envelhecer e sem perder nenhuma de suas partes” (HALBWACHS, 2006, p. 189). Esse espaçamento se constitui em mecanismos de transmissão de saberes, de mitos e de ritos coletivos do grupo.

Quando entra numa igreja, num cemitério, num lugar santificado [num terreiro de candomblé], o fiel sabe que ali voltará a encontrar um estado de

espírito que já experimentou e, com outros crentes, reconstituirá, ao mesmo tempo que uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns – as mesmas que se formaram e foram sustentadas em épocas anteriores, nesse mesmo lugar (HALBWACHS, 2006, p. 182).

Nesse sentido, os espaços santificados são locais privilegiados para o desenvolvimento da Memória Religiosa, onde o grupo, além de se reunir, estabelece uma separação com os espaços profanos (HALBWACHS, 2006). Os terreiros de Candomblé estão inseridos nesse contexto para atender às necessidades do culto e perpetuar as tradições e a memória desse grupo religioso. Essa memória da África, livre da condição imposta pela escravidão, constitui-se como uma memória subterrânea que, prosseguindo no seu trabalho de subversão, no silêncio e de maneira quase imperceptível, aflora, por vezes de maneira exacerbada, em momentos de crise, opondo-se à memória oficial (POLLAK, 1989, p. 04).

Nesse sentido, “locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo [...] pode fazer parte da herança da família, com tanta força que se transforma praticamente em sentimento de pertencimento” (POLLAK, 1992, p. 202).

Além da categoria espacial, a Memória Religiosa se forma considerando, também, a categoria temporal: passado, presente e futuro, permitindo a vivência de acontecimentos, fatos e lembranças através de mitos, de ritos e de tradições transmitidas de geração para geração dentro de um grupo:

A memória do grupo religioso para se proteger, pôde impedir durante certo tempo que outras memórias se formassem ou se desenvolvessem ao redor dela. Tem triunfado com dificuldades perante as religiões passadas, memórias bem longe de seu propósito e que há muito tempo não viviam para elas mesmas: incorporou tudo aquilo que podia ser assimilado, ou seja, o mais recente e o que havia nascido, em outras palavras, o que era de seu manifesto [...] (HALBWACHS, 2004, p. 228-229. Tradução nossa).

Portanto, ao relacionar a formação e funcionamento da Memória Coletiva com a Memória Religiosa, observa-se que esta segue as mesmas leis daquela, pois não se trata de uma mera conservação de fatos e lembranças passadas, mas da vivência de um grupo que no presente utiliza-se dos espaços sagrados para reconstruir e atualizar, em consonância com as impressões da realidade presente, o passado. Assim:

[...] a Memória Religiosa pretende se desvincular da sociedade temporária, obedece às mesmas leis de toda a memória coletiva: não conserva o passado, o reconstrói, com a ajuda de restos materiais, rituais, textos, tradições que esse mesmo passado havia deixado, mas também com a colaboração dos

recentes dados psicológicos e sociais, em outras palavras, com o presente (HALBWACHS, 2004, p. 260. Tradução nossa).

Nesse contexto Bosí (2003) salienta:

A memória é, sim, um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo.

O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo humano em cada sociedade. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa (p. 53).

Sendo assim, para a autora a memória constitui-se como forma de preservação e retenção do tempo, salvando-o do esquecimento e da perda. A memória pode ser identificada como processo de construção de lembranças nas condições do tempo presente, permitindo a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interferindo no curso atual de suas representações.

Posto isto, reafirma-se que a Memória é movimento, é continuidade, é dinâmica. Como algo atual, ela não finda no passado, mas aponta para o futuro pela tradição e pela experiência vivida no presente. A memória não existe sem a experiência.

Desse modo, observa-se que a Memória como experiência se perpetua através das gerações, tendo como fulcro o espaço e o tempo, de maneira repetitiva, formando então uma tradição pertencente ao grupo e que atualiza seus esquemas de vida através da repetição. Ou seja, a tradição permite um direcionamento ao passado, ratificando o seu poder e influência sobre o presente, além disso, reporta-se ao futuro, indicando o modo de como organizar o mundo para o tempo futuro (BECK; GIDDENS; LASH, 1997).

Dessa maneira, assim como a memória, a tradição também se constitui como suporte para a construção da identidade, seja individual ou coletiva. Ela está ligada às relações entre as gerações e envolve um conjunto de representações dentro de um grupo. “A palavra tradição vem do latim: *traditio*, e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração” (BORNHEIN, 1997, p.18). No entanto, o objetivo da tradição é conceder àquele uma segurança e um norte. Com a tradição, o grupo sabe de onde veio, o que faz e para onde irá. Desse modo: “A Tradição se pretende, assim, uma grande segurança - nós estamos na própria segurança, vivemos numa resposta e estamos assegurados nela, nós somos organizados pela tradição, ela é nosso princípio” (p.18).

Por isso, a tradição ultrapassa o propósito de uma mera transmissão de conhecimento, ela propicia inter-relação de valores entre as gerações sucedâneas, pois constitui um complexo cultural vivo e representativo dentro de um grupo.

Tradição pode, assim, ser compreendida como o conjunto dos valores dentro dos quais estamos estabelecidos; não se trata apenas das formas do conhecimento ou das opiniões que temos, mas também da totalidade do comportamento humano, que só se deixa elucidar a partir do conjunto de valores constitutivos de uma determinada sociedade (BORNHEIN, 1997, p. 20).

Em outras palavras, na tradição encontra-se o sentido da existência do grupo, ele permanece porque está unido no espaço e no tempo: “A tradição, em suma, contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas” (GIDDENS, 1991, p. 95).

Nesse sentido, ao analisar as práticas sociais rotinizadas e como estas se vinculam com a continuidade temporal, Giddens (1991) destaca a tradição como mecanismo que conecta as diversas temporalidades: passado, presente e futuro, apontando para o caráter de ritualidade que isso exige. Por isso, “nem ‘o passado’, nem ‘o futuro’ são um fenômeno discreto, separado do ‘presente contínuo’ [...]. O tempo passado é incorporado às práticas presentes, de forma que o horizonte do futuro se curva para trás para cruzar o que se passou antes” (p. 95).

Assim sendo, essas relações de temporalidade constitutivas das práticas sociais rotinizadas são feitas a partir da tradição e por isso são ritualizadas:

A tradição envolve o ritual; este constitui um meio prático de preservação. Nas sociedades que integram a tradição, os rituais são mecanismos de preservar a memória coletiva e as verdades inerentes ao tradicional. O ritual reforça a experiência cotidiana e refaz a liga que une a comunidade, mas ele tem uma esfera e linguagem próprias e uma verdade em si, isto é, uma ‘verdade formular’ que não depende das ‘propriedades referenciais da linguagem’ (SILVA, 2005, p.1).

Em outros termos, o que se faz e o que se fala, nesses rituais, têm um caráter performativo: “[...] A fala ritual é aquela da qual não faz sentido discordar nem contradizer – e por isso contém um meio poderoso de redução da possibilidade de dissensão” (BECK; GIDDENS; LASH, 1997, p. 83).

Ademais, além de constituir um complexo cultural, conjunto de valores do grupo, a tradição funciona dentro de esquemas comportamentais previsíveis e típicos denominados rituais. “O ritual tem frequentemente um aspecto compulsivo, mas ele é também profundamente reconfortante, pois contém um conjunto dado de práticas com uma qualidade sacramental” (GIDDENS, 1991, p. 95). Tais rituais se elaboram sacramentando os momentos específicos e dando sentidos às representações que a elas dizem respeito, tais como as formas de se comportar, rezar, oferecer, cantar e dançar nas religiões de Matriz Africana.

Segundo Giddens:

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado, e os símbolos valorizados porque contém e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade, ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais, em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa (1991, p. 38).

Essas mudanças acontecem em uma dinâmica, como especifica Hobsbawm (1984) ao definir o termo “tradição inventada”:

Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (p. 9).

É do passado, atualizado no presente, que elementos de uma linguagem performática emergem nos rituais, formando uma comunicação simbólica, justificando, às vezes, a reinvenção (mudança) de uma determinada tradição. Assim, “as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais” (HOBSBAWM, 1984, p. 14).

Dessa maneira, Hobsbawm (1984) classifica a tradição em três categorias distintas: I) as que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; II) as que estabelecem ou legitimam instituições, *status*, ou relação de autoridade; e III) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento (p.17).

No Candomblé, a tradição se faz dentro de um universo simbólico típico e contextual, formando um complexo cultural que se concretiza no espaço e no tempo. Esta instituição antiga, “com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer adaptações” (HOBSBAWM, 1984, p. 13) no momento de reviver a Memória Religiosa e resgatar os valores, os saberes, os ritos e os mitos dos antepassados, através da transmissão feita de geração para geração.

Dessa forma, segundo Candau (2011):

A eficácia dessa transmissão, quer dizer, a reprodução de uma visão de mundo, de um princípio de ordem, de modos de inteligibilidade da vida social, supõe a existência de ‘produtores autorizados’ da memória a transmitir: família, ancestrais, chefe, mestre, receptor, clero etc. Na medida em que estes são reconhecidos pelos ‘receptores’ como depositários da ‘verdadeira’ e legítima memória, a transmissão social assegurará a reprodução de memórias fortes (p. 124).

Nessa perspectiva, a tradição religiosa do Candomblé é constituída a partir da transmissão da Memória Religiosa, que rende culto aos orixás e ancestrais, trazida da África por negros escravizados. Tal tradição se faz viva na Memória Religiosa, por meio dos afro-descendentes, num processo contínuo em que o “[...] conjunto de conhecimento forma um acervo e um patrimônio transmitido de geração a geração, possibilitando a continuação da crença nos ancestrais” (BARROS, 2010, p. 58-59).

Dessa maneira, como afirma Póvoas (2007), os afro-descendentes possuem memória que é vivenciada na tradição do Candomblé: “E o rosário de memórias é desfiado, conta por conta de foi-assim. O povo de candomblé é verdadeiro repositório de suas origens, de sua história” (p. 267). Assim, a tradição religiosa no Candomblé se faz em processo, passando dos mais velhos para os mais novos através de seus ensinamentos: “Os mais-velhos fazem o papel de transmissores da cultura, do conhecimento e da sabedoria” (p. 318). Por isso, no Candomblé, senioridade (que pode ou não corresponder à idade cronológica/biológica do membro do grupo) é posto, status e autoridade, que ensina ao mais novo, fazendo perpetuar a tradição.

A Tradição afro-brasileira é um processo permanente de civilização, de cultura. Não é um produto pronto e acabado, cozinhado nos caldeirões das senzalas coloniais. Assim como a grande sociedade brasileira é oriunda do desempenhar de papéis de inúmeros atores sociais, assim também a Tradição é gestada num processo perene de elaboração, a partir dos vários extratos que, um dia, começaram a modelá-la (PÓVOAS, 2007, p. 323).

Por outro lado, a tradição está contida dentro da Memória Religiosa do Candomblé, que funciona em uma relação de permanente interconexão entre tempo e espaço. Ou melhor, a tradição religiosa do Candomblé funciona dentro de um espaço religioso, denominado terreiro de candomblé: “Ocupações de espaços por construção, sinalização, complementação e inter-relação de espaços com a natureza circundante ou natureza simbolizada fazem o eixo principal que é o de ordem e expressão religiosa” (LODY, 2003, p. 29).

É no espaço físico que se revive a Memória Religiosa do Candomblé. É o local da vivência, da transmissão, dos conflitos e das resoluções dos problemas do grupo:

Lugar para onde está voltada a memória, onde aqueles que viveram a condição-limite de escravo podiam pensar-se como seres humanos, exercer essa humanidade, e encontrar os elementos que lhes conferiam e garantiam uma identidade religiosa diferenciada, com características próprias, que constituiu um 'patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação' (SODRÉ, 1998, p.50 apud BARROS, 2010, p. 27).

No terreiro de candomblé, a Memória Religiosa se atualiza em todo momento, porque é formada nos processos que se imbricam numa miscelânea de elementos atemporais, ou melhor, que representam o passado de uma forma viva, e atual:

No Brasil, esta organização reflete-se na relação espacial dos territórios, onde as casa-dos-orixás corresponderiam idealmente às antigas cidades, e, ao nível ideológico, constitui-se em um processo de síntese que orientou a liturgia das comunidades (BARROS, 2010, p. 30).

Em síntese, a tradição religiosa do candomblé foi passada de geração a geração, e se amalgamou em ritos litúrgicos ricos e complexos que sobrevivem nessas comunidades até hoje, graças à vivência da Memória Religiosa de grupos em que o tempo e o espaço apresentaram-se como elementos fundamentais da herança cultural do grupo, orientando-se no presente para o futuro:

[o terreiro de candomblé] é o lugar da memória, das origens e das tradições, onde, além de se preservar uma língua ancestral, na qual são entoados os cantos e as louvações, se celebra a vida de uma maneira muito particular, isto é, daqueles que decidiram, juntos, vivenciar uma visão de mundo comum, com regras específicas de convivência, baseadas no parentesco mítico, no princípio de senioridade e na iniciação religiosa (BARROS, 2010, p. 31).

Portanto, o terreiro de Candomblé é uma casa com diversas composições onde os rituais são elaborados, as identidades pessoais demarcadas, os mitos narrados, as rezas ditas, as danças apresentadas, os temperos pilados, as comidas cozidas e o imaginário revivido.

Dessa maneira, o espaço como elemento fundamental da Memória Religiosa e da tradição corrobora para a afirmação do grupo. No entanto, este espaço se subdivide em outros, delimitando as especificidades no qual a tradição é fortificada e transmitida. Os espaços da

iniciação, da reza, da dança, da alimentação são, por si, espaços de memória, espaços de tradição.

A Memória Religiosa emerge nos espaços dos terreiros de candomblé como catalisadora do grupo, constituindo-se, nesse sentido, como espaço de interconexão entre as gerações, e, desse modo, os “espaços-terreiros” tornam-se espaços coletivos desta memória: “Local onde se comemora descendência e tradição e, vivenciar esta dupla instância, é aprender a difícil tarefa de viver em comunidade, respeitar a diferença e partilhar a certeza do caminho que só o coletivo conduz” (BARROS, 2010, p. 108).

Portanto, o terreiro de candomblé se faz como parte fundamental para manutenção da tradição religiosa do grupo. É o espaço que vai além dos limites da dimensão física, penetra no imaginário e se fortalece como *lócus* do saber, dos ritos, dos mitos e da tradição. Espaço que liga passado, presente e futuro.

O terreiro de candomblé se constitui como espaço de Memória Religiosa, porque traz consigo especificidades que envolvem a problemática do tempo e do espaço, onde a tradição cimenta as relações que constituem o grupo, sua perspectiva e representações de si e do mundo.

Assim, essas representações também se ligam à tradição que é formada a partir das relações entre as diversas gerações, como mola propulsora no processo de auto-afirmação e legitimação, tendo como finalidade vivenciar/reviver a Memória Religiosa. Tal Memória se evidencia num contexto de tempo-espaço por meio de símbolos, de mitos e de ritos, formando inter-relações culturais complexas e vivas no grupo.

Dessa forma, o terreiro de candomblé é espaço onde circula a Memória Religiosa e constitui as representações da coletividade desse grupo. Nele se faz presente a Memória da África atualizada, desdobrando-se em um complexo cultural com influências na matriz da cultura brasileira moderna: ritos, mitos, representações, formas de conhecimento e saberes, bem como sua própria identidade<sup>13</sup>.

A identidade, desse modo, é um constructo que garante ao sujeito social uma segurança, tal como apresentada por Hall (2003), que destaca que este conceito está relacionado com o sentido da representação, ou mesmo com a identificação entre o sujeito e seu contexto social, ou seja, com a relação que ele faz com as representações comuns do mundo, compartilhadas dentro do grupo:

---

13 Vide I Capítulo.

Na linguagem do senso comum, a identificação se constrói sobre a base do reconhecimento de alguma origem em comum ou umas características compartilhadas com outra pessoa ou grupo ou com um ideal, e com o cercado natural da solidariedade e da lealdade estabelecidas sobre este fundamento (HALL, 2003, p. 15. Tradução nossa).

Dessa maneira, a identidade funciona como uma forma de ligação, ou mesmo como uma “sutura”, um processo de articulação que identifica as representações compartilhadas, ligando o sujeito social à estrutura do grupo a que ele pertence, proporcionando dessa maneira uma totalidade de articulações, dentre elas: as genealogias, as histórias, as crenças, as línguas, as formas de compreensão do mundo e suas narrativas, ou seja, a identificação que é típica de um grupo e que lhe confere singularidade em relação a outros grupos distintos.

Ainda que pareçam invocar uma origem em um passado histórico com o qual continuam em correspondência, na verdade as identidades têm a ver com as questões referidas ao uso dos recursos da história, da língua e da cultura no processo de se transformar e não de ser; não ‘quem somos’ ou ‘de onde viemos’ mas sim em que poderíamos nos converter, como nos tem representado e como concerne ao modo como poderíamos nos representar. As identidades, em consequência, se constituem dentro da representação e não fora dela. (HALL, 2003, p.16-17. Tradução nossa).

Assim sendo, Candau (2011) destaca que o conceito de identidade está ligado ao termo “semelhança”, pois se refere à similitude em que o conceito é tido como uma representação no que diz respeito à origem, história e natureza cultural ou coletiva de um grupo:

[...] é provável que os membros de uma mesma sociedade compartilhem as mesmas maneiras de estar no mundo (gestualidade, maneiras de dizer, maneiras de fazer etc.), adquiridas quando de sua socialização primeira, maneiras de estar no mundo que contribuem a defini-los e que memorizaram sem ter consciência, o que é o princípio mesmo de sua eficácia. [...] compartilhado por uma maioria dos membros de um grupo e que confere a este uma identidade dotada de uma certa essência (p. 26).

Desse modo, a identidade não é algo fixo ou mesmo imutável, mas definível a partir de “traços culturais” – vinculações primordiais -, produzidas e modificadas no quadro das relações de sociointeratividades (situações, contexto, circunstâncias),

[...] de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de ‘visões de mundo’, identitárias ou étnicas. Essa emergência é a consequência de processos dinâmicos de inclusão e exclusão de diferentes atores que colocam em ação estratégias de designação e de atribuição de características identitárias reais ou fictícias, recursos simbólicos mobilizados em detrimento

de outros provisória ou definitivamente descartados (CANDAUI, 2011, p. 27).

A identidade, assim, tanto se refere à tradição quanto à “invenção da tradição”, fazendo com que haja uma reiteração incessante, um retorno às origens e uma aceitação das formas de ver e vivenciar o mundo, permitindo as trocas simbólicas, gerando o sentido de pertença. Ou seja, amarra o indivíduo às estruturas identitárias do imaginário do grupo.

Por fim, o terreiro de candomblé apresenta-se como espaço da tradição e da Memória Religiosa do grupo, que está contida no todo da Memória Coletiva, pois é compreendida como vivência do grupo e suas perspectivas de passado, de presente e de futuro. As lentes coletivas do grupo é que possibilitam ao indivíduo compreender a realidade e reviver as suas relações sociais, em uma constante construção identitária.

### 3.2 AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E SUAS IMPLICAÇÕES NA PERPETUAÇÃO DA MEMÓRIA RELIGIOSA

O mito: “E foi inventado o candomblé” (PRANDI, 2001, p. 526-528) que inaugura este capítulo serve para ilustrar, de forma abreviada, a produção simbólica de que os descendentes da cultura iorubana se utilizam para representar e compreender a realidade que os circundam, numa dinâmica que possibilita, em tempo presente, reviver o passado e se projetar para o futuro numa atualização permanente desse universo representativo, que aponta para uma realidade comum partilhada e aceita pelos sujeitos sociais no seu processo de construção identitária.

Dessa forma, o universo representativo e simbólico de um grupo social tem uma significação especial para os seus membros, pois “significados” e “significantes” que transitam no espaço coletivo são interpretados, de maneira subjetiva, a partir da ótica desse grupo. Assim, a representação de mundo, para esses sujeitos sociais, se fundamenta nas práticas do dia a dia e no senso comum, possibilitando a construção de sua identidade.

Assim, neste trabalho, as categorias analíticas: “memória”, “tradição”, “representação” e “identidade” estabelecem entre si uma relação dialética, no “tempo” e no “espaço”, e funcionam como um sistema de interpretação que oferece ao sujeito social a possibilidade de (re)conhecimento da sua realidade.

Nesse sentido, ao tratar do fenômeno das representações neste estudo, elege-se a abordagem defendida por Moscovici, conhecida como “representações sociais”; ao invés de

“representações coletivas”, forjada por Durkheim, sistematizador desta abordagem. Isso se justifica porque:

As representações sociais comportam novas distinções a partir das respostas à interrogação sobre as razões para sua designação como “sociais”, e não mais como “coletivas”, contrariando Durkheim, a fonte explicitamente assumida por Moscovici quando da retomada daquele “conceito perdido”. A rigor, a proposição das representações sociais não revoga as representações coletivas, mas acrescenta outros fenômenos ao campo dos estudos. Concebido assim de forma mais ampla, o campo pode ter seu contexto fenomenal mapeado ainda de uma outra maneira, ou seja, pela distinção entre diferentes tipos de representação em função de suas origens e respectivos âmbitos de inserção social (SÁ, 1996, p. 38).

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que, para Durkheim, o aspecto social das representações é enfatizado ao traduzir, antes de tudo, estados de coletividade: depende da maneira pela qual é constituído e organizado, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas etc. Assim, entre dois tipos de representações, as individuais e as coletivas, existe uma distância que separa o individual do social e, por isso, não se pode estabelecer uma derivação das segundas frente às primeiras, e também não se pode estabelecer a dedução da sociedade pelo indivíduo, nem do todo pela parte nem do complexo pelo simples (MENDES, 2004). Por outro lado, as representações sociais se formam a partir de uma série de materiais de procedências muito diversas e incluem-se entre elas o que antes Durkheim convencionou chamar de “representações coletivas”.

Desse modo, enquanto Durkheim aborda o termo representações coletivas, baseando-se no conceito de “fato social”, objeto da sociologia, em que o fenômeno é algo objetivo, coersitivo e coletivo, Moscovici busca elaborar as representações sociais baseando-se na psicologia dos sujeitos sociais, especificamente na psicologia social.

Ainda nessa direção, vale salientar, respaldados em Ibañez (1988 apud SÁ, 1996, p. 39), que:

[...] grande parte [daqueles] materiais provêm do fundo cultural acumulado na sociedade ao longo de sua história. Esse fundo cultural comum circula através de toda a sociedade sob forma de crenças amplamente compartilhadas, de valores considerados como básicos e de referências históricas e culturais que conformam a memória coletiva e até a identidade da própria sociedade.

É por intermédio do aporte teórico das representações sociais que se torna possível adentrar no cotidiano dos indivíduos, levando-se em consideração os seus valores e as suas

referências histórico-culturais na busca de suas verdadeiras raízes e origens, proporcionando aos sujeitos sociais o descobrimento de aspectos antigos e novos de sua identidade.

No candomblé, por exemplo, as representações do mundo se fazem a partir do reviver da memória trazida da África pelos negros, durante o período da escravidão, gerando daí ritos, mitos e diversas manifestações simbólicas que estão inseridos no imaginário pessoal e coletivo dos membros do candomblé. As visões de mundo e as formas de proceder nas sociedades são postas a partir das relações entre o divino e o humano, de modo representativo-simbólico, destacado nessa religião como valores primordiais e essenciais para a vida. A sociedade é organizada de forma hierarquizada, previamente estabelecida, por normas rígidas, dando poder à senioridade dos seus membros para transmitirem o conhecimento e o modo de pensar de origem africana e que continuam a definir os processos de interações sociais, políticas e econômicas nesta sociedade.

Ressalta-se, entretanto, que não é uma tarefa fácil, dada a complexidade que envolve essa abordagem, definir um conceito para Representação Social. O próprio Moscovici (1976 apud SÁ, 1996, p. 39) alerta: “se a realidade das representações sociais é fácil de captar, o conceito não o é”. Assim:

Por representações sociais, entendemos um conjunto de conceitos, proposições e explicações originado na vida cotidiana no curso de comunicações interpessoais. Elas são o equivalente, em nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais; podem também ser vistas como a versão contemporânea do senso comum (MOSCOVICI, 1981 apud SÁ, 1996, p. 31).

Por se tratar de um conceito complexo, difícil de expressar de maneira mais concisa, muitos autores vêm propondo definições para o termo sem o contrapor à definição de Moscovici, de que dependem, como se demonstra a seguir. Cada autor, com base nas proposições apresentadas por Moscovici, que no caso específico deste estudo servem de fundamentação, elabora sua definição, evidenciando, entretanto, o material de procedência de suas análises e as formas de abordagens de seus estudos.

Assim, Jodelet (2001) apresenta a seguinte reflexão: representação social é “uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, que tem um objetivo prático e recorre para a construção de uma realidade comum a um conjunto social (p. 22). Por sua vez Doise (1990 apud SÁ, 1996), na tentativa de privilegiar de modo mais explícito os níveis de análise posicional e ideológico que ele propõe, apresenta a seguinte definição: “representações sociais são princípios geradores de tomadas de posição ligadas a inserções

específicas em um conjunto de relações sociais e que organizam os processos simbólicos que intervêm nessas relações” (p. 33).

No entanto, vale lembrar que a representação social não deve ser tomada como um mero conceito, ela é, antes de tudo, um fenômeno que exerce atuação enquanto atividade de (re)construção no espaço social.

Nesse sentido, Guareschi (2011) argumenta:

O fenômeno das representações sociais, e a teoria que se ergue para explicá-lo, diz respeito à construção de *saberes sociais* e, nessa medida, ele envolve a cognição. O caráter simbólico e imaginativo desses saberes traz à tona a dimensão dos afetos, porque quando sujeitos sociais empenham-se em entender e dar sentido ao mundo, eles também fazem com emoção, com sentimento e com paixão. A construção da significação simbólica é, simultaneamente, um ato de conhecimento e um ato de afeto (p.19).

Para perceber, então, de que forma uma representação ocorre socialmente é necessário, em primeiro lugar, partir da diversidade dos indivíduos que compõem o grupo social, considerando, na observação, dois processos que ocorrem de forma interligada: o de ancoragem e o de objetivação.

Segundo Sá (1996, p.46-47), a definição desses processos são postos a partir das reflexões de Jodelet e Moscovici:

A *ancoragem* consiste na integração cognitiva do objeto representado a um sistema de pensamento social pré-existente e nas transformações implicadas em tal processo (JODELET, 1984) [...]. Segundo Moscovici (1984), ancorar é classificar e denominar: ‘as coisas que não são classificadas nem denominadas são estranhas, não existentes e ao mesmo tempo ameaçadoras’ (p. 30).

A *objetivação* consiste em uma ‘operação imaginante e estruturante’, pela qual se dá uma forma – ou figura – específica ao conhecimento acerca do objeto, tornando concreto, quase tangível, o conceito abstrato, como que ‘materializando a palavra’ (JODELET, 1984). Segundo Moscovici (1984), ‘objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma idéia ou ser imprecisos, reproduzir um conceito em uma imagem’, porque, acrescenta, ‘desde que nós pressupomos que as palavras não falam de nada, somos compelidos a ligá-las a alguma coisa, a encontrar equivalentes não verbais’ (p. 38).

Estes dois processos: ancoragem e objetivação, acima descritos, propiciarão *a posteriori* a transformação de algo “não familiar” em “familiar” aos sujeitos sociais. Dito de outra forma, o propósito de todas as representações é o de transformar a própria “não-familiaridade” em “familiaridade”. Em termos mais gerais, o dinamismo das inserções sociais permite uma familiarização entre objetos, indivíduos e eventos, proporcionando àqueles,

assimilação e compreensão e, através da experiência do convívio cotidiano, a superação do desconhecido (MOSCOVICI, 2007).

Assim, enquanto fenômeno pode-se afirmar que as representações sociais são complexas e perpassam por uma multiplicidade de significados, somente sendo possível compreendê-las nos processos de inserções sociais:

‘Representar uma coisa [...] não é, com efeito, simplesmente duplicá-la, repeti-la ou reproduzi-la; é reconstituí-la, retocá-la, modificar-lhe o texto. A comunicação que se estabelece entre o conceito e a percepção, um penetrando no outro, transformando a substância concreta comum, cria a impressão de ‘realismo’ [...] Essas constelações intelectuais uma vez fixadas nos fazem esquecer de que são obra nossa, que tiveram um começo e que terão um fim, que sua existência no exterior leva a marca de uma passagem pelo psiquismo individual e social’ (MOSCOVICI, 1976 apud SÁ, 1996, p. 46).

É a partir dessa dinâmica de familiarização que é possível extrair a explicação para a produção dos efeitos funcionais que permitirão ao sujeito social compreender e explicar a realidade que o circunda, definir sua identidade grupal, orientar seus comportamentos e suas práticas e justificar suas atitudes (SÁ, 1996).

#### 4 A RELIGIÃO DOS ORIXÁS EM SEUS FUNDAMENTOS BÁSICOS: O DIVINO, O HUMANO E SUAS RELAÇÕES SIMBÓLICAS.

Odudua criou o mundo, Obatalá criou o ser humano. Obatalá fez o homem de lama, com corpo, peito, barriga, pernas, pés. Modelou as costas e os ombros, os braços e as mãos. Deu-lhe ossos, pele e musculatura. Fez os machos com pênis e as mulheres com vagina, para que um penetrasse o outro e assim pudessem se juntar e se reproduzir. Pôs na criatura coração, fígado e tudo o mais que está dentro dela, inclusive o sangue. Olodumare pôs no homem a respiração e ele viveu. Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça e Olodumare ordenou a Ajalá que completasse a obra criadora de Oxalá. Assim, é Ajalá quem faz as cabeças dos homens e mulheres. Quando alguém está para nascer, vai à casa do oleiro Ajalá, o modelador das cabeças. Ajalá faz as cabeças de barro e as cozinha no forno. Se Ajalá está bem, faz cabeças boas. Se está bêbado, faz cabeças mal cozidas, passadas do ponto, malformadas. Cada um escolhe sua cabeça para nascer. Cada um escolhe o *ori* que vai ter na Terra. Lá escolhe uma cabeça para si. Cada um escolhe o seu *ori*. Deve ser esperto, para escolher cabeça boa. Cabeça ruim é destino ruim, cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade, tudo o que é bom (“*Ajalá modela a cabeça do homem*”. PRANDI, 2001, p. 470-471).

A religião na cultura *Yorùbá* é um dos principais fatores de estabilidade social e para entender como o culto aos *Òrìsà* (divindades) e *Òkú-òrun* (ancestrais) funciona e como o homem é concebido na perspectiva desta cultura, é necessário compreender um pouco a estruturação de sua cosmogonia, ou seja, sua maneira de “ser” e “estar” no mundo. Esse processo acontece de forma a constituir um conjunto de relações simbólicas que se apresentam como elementos que concebem a realidade do grupo, relacionando o mundo humano com o mundo divino por meio de um imaginário que representa a interrelação entre esses dois universos.

Dessa forma, segundo Gilbert Durand (1997), o que se denomina de imaginário é, na verdade, o universo dos diversos sentidos que os símbolos possuem, constituindo, por sua vez, elementos que relacionam o psicológico, o biológico e o cultural, formando um amálgama que é entendido por representações do subjetivo acerca da realidade:

[...] No fim das contas, o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objecto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam ‘pelas acomodações anteriores do sujeito’ ao meio objetivo. O [...] símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio (DURAND, 1997, p. 30).

Sendo assim, os símbolos possuem papel fundamental, pois eles são os elos que circulam entre as camadas da cultura e do psicológico, formando um “trajeto antropológico” que pode ser compreendido como: “[...] a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 1997, p. 29), percorridos pelo sujeito. Esse trajeto só é possível graças aos esquemas fixos, que são modos dinâmicos que sustentam o funcionamento da imaginação, estabelecendo uma troca entre o psicológico e as representações concretas, ressignificando a vida dos sujeitos (DURAND, 1997).

Em síntese, observa-se que o imaginário tem como escopo principal a produção de símbolos produzidos pelo homem, nos níveis: psicológico, biológico e cultural, estruturando um sistema primordial que normatiza, assim, o viver humano, e como esse viver é refletido nesses diversos níveis que envolvem os grupos sociais como um todo. Por isso, o imaginário se constitui em um reservatório antropológico de onde se retiram os trajetos e os esquemas que dão sentido à vida e ao universo social em que ela se encerra.

Desse modo, ao estudar as relações simbólicas entre o humano e o divino, no candomblé, é efetivamente necessário declinar uma atenção especial ao estudo dessas relações do homem com o seu imaginário e com o seu inconsciente.

Na perspectiva junguiana:

O símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós (JUNG, 2002a, p. 20).

Nesse sentido, é muito comum a utilização dos símbolos para explicar aquilo que não está próximo da compreensão humana, pois “os símbolos apontam direções diferentes daquelas que percebemos com a nossa mente consciente; e, portanto, relacionam-se com coisas inconscientes, ou apenas parcialmente conscientes” (JUNG, 2002a, p. 90). Nessa direção, pode-se dizer que da mesma forma que o conteúdo consciente pode se desvanecer no inconsciente, novos conteúdos, que, até então, nunca foram conscientes, podem “emergir” naturalmente no processo de interação entre o sujeito social e o seu grupo, como constatado por este estudo nas descrições dos rituais e de suas relações com os mitos, abordados um pouco mais adiante.

É importante salientar, também, que os símbolos jamais poderão ser arrancados do seu contexto. Para sua compreensão, no entanto, é necessário apresentar descrições exaustivas,

tanto da vida pessoal dos sujeitos como do contexto simbólico onde os símbolos estão inseridos (JUNG, 2002b, p. 60) e buscar na camada mais profunda do inconsciente, ou seja, no “inconsciente coletivo”, as explicações que atendam às necessidades de pertencimento daquele sujeito a um grupo social específico. Assim, “[...] o inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência (p. 54)”.

Segundo JUNG (2002b), o inconsciente coletivo:

[...] é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua experiência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos* (p. 53).

JUNG (2002b) esclarece que para se compreender o significado de “inconsciente coletivo” é necessário estabelecer uma ligação direta e inseparável com o conceito de “arquétipo”, expressão já utilizada, na Antiguidade, por Platão, como sinônimo de “idéia” (p. 87). Nessa perspectiva:

O conceito de *arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-se ‘motivos’ ou ‘temas’; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de LEVY-BRÜHL e no campo das religiões comparadas foram definidas como ‘categorias da imaginação’ por HUBERT e MAUSS. ADOLF BASTIAN designou-as bem antes como ‘pensamentos elementares’ ou ‘primordiais’. A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação de arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência (JUNG, 2002b, p. 53-54).

Enquanto “formas preexistentes”, os arquétipos “são porções da própria vida – imagens integralmente ligadas ao indivíduo através de uma verdadeira ponte de emoções”. Por isso não se deve estabelecer a qualquer arquétipo uma forma de interpretação única ou universal; o arquétipo somente poderá ser interpretado a partir do contexto social e das

condições gerais de vida daquele determinado indivíduo a quem se relaciona (JUNG, 2002b, p. 96).

Nessa direção, pode-se perceber que, conforme discorre o autor:

Os arquétipos são, assim, dotados de iniciativa própria e também de uma energia específica, que lhes é peculiar. Podem, graças a esses poderes, fornecer interpretações significativas (no seu estilo simbólico) e interferir em determinadas situações com seus próprios impulsos e suas próprias formações de pensamento (p. 79).

Dessa maneira, ao apresentar os arquétipos, nessa perspectiva, é possível entender que as religiões de um modo geral, e, no caso específico deste estudo, o candomblé, figuram os arquétipos de modo a torná-los inteligíveis no interior de um sistema cosmogônico, em que parte de seus conteúdos potenciais se tornam manifestos na forma de relatos míticos, que, por seu turno, tornam-se princípios que regem a existência dos membros do grupo religioso, já que explicam as formas de ser no mundo pela justificação do ocorrido *in illo tempore*. A tradição mitológica é transmitida, sobretudo, oralmente, fundada em uma tradição respaldada na voz, atualizada na e pela voz, não se podendo separar a performance oralizada dos relatos da memória e da ideia de tradição.

Assim, para compreender a estruturação e funcionamento do candomblé, é preciso conhecer os seus princípios norteadores, a partir da ótica da cultura da qual ele é originário, estabelecendo os fundamentos básicos para a interpretação das relações simbólicas que se apresentam como elementos que constituem a realidade no contexto desse grupo. Nessa direção, tratar-se-á a seguir da concepção de pessoa, de Axé e de Orixá; da organização social e da estrutura dos terreiros de candomblé, bem como da sua hierarquia e dos seus rituais.

#### 4.1 A CONCEPÇÃO DE PESSOA E DE AXÉ

De maneira genérica, pode-se estabelecer da ótica da cultura *Yorùbá*, segundo Sàlámì & Ribeiro (2011), que a concepção de mundo se organiza a partir de elementos que estão relacionados à natureza e à sociedade numa interação integralizadora. Assim:

Os orixás acham-se, pois, relacionados à natureza. São genitores divinos que definem a pertença do ser humano à ordem cósmica. Assim sendo, representam valores e forças de caráter universal e regulam as relações com o sistema como totalidade. Os ancestrais por sua vez acham-se relacionados à estrutura da sociedade. Podemos dizer que os antepassados são genitores humanos que definem a pertença dos indivíduos a determinadas estruturas

sociais. Representam valores e forças próprios de determinados grupos familiares ou linhagens, determinam e regulam as relações sociais, a ética e a disciplina moral no interior desses grupos (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p. 54-55).

Nesse sentido, também, remetendo-se à concepção de mundo naquela cultura, Abimbola (1971) destaca que este é constituído por elementos de três naturezas: física, humana e espiritual, que são disseminados entre o *Ayé* (terra) e o *Òrun* (céu).

*Ayé*, que é também algumas vezes conhecido por *isálayé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc. *Òrun*, que é outras vezes conhecido como *isálórun*, é o lugar de *Olódùmarè* (O Deus Todo-Poderoso), que é também conhecido como *Òlórùn* significando literalmente ‘o proprietário dos céus’; o *òrun* é também o domínio dos *Òrìsà* (divindades), que são reconhecidas como representantes de *Olódùmarè*; e dos ancestrais (ABIMBOLA, 1971, p. 02).

O autor apresenta a estrutura do cosmo e suas especificidades, na visão *Yorùbá*, atentando para uma organização hierárquica na sua conjuntura que procura espelhar no *Ayé* (terra) a dinâmica realizada no *Òrun* (céu), mostrando, assim, a interatividade existente entre estes dois mundos.

Dessa maneira, Abimbola (1971) destaca *Olódùmarè* (Deus Supremo) como aquele que ocupa o mais alto nível hierárquico no *Òrun* (céu), seguido subsequentemente pelos *Òrìsà* (divindades) e pelos *Òkú-òrun* (ancestrais). De maneira similar, no *Ayé* (Terra) esta estrutura é refletida no poder supremo do *Oba* (rei) “sobre seus subalternos”, pois acredita-se que ele é descendente do grande ancestral dos *Yorùbá*, *Odùduwà*, conforme tratado anteriormente no I Capítulo deste trabalho. O rei é assessorado por um grupo de ministros constituído por chefes de vilas e cidades (os *baàlè*), e estes, por sua vez, são auxiliados por chefes de linhagem e famílias (os *baálé*), que tomam suas decisões com o consentimento dos mais velhos da linhagem familiar (os *àgbà*), caracterizando a importância dos idosos para esta sociedade. Nesta estrutura hierárquica, crianças e jovens (os *omodé*) não possuem nenhuma autoridade na comunidade.

Podemos então representar a estrutura hierárquica de autoridade nos dois planos de existência como discutido acima, de uma forma simplificada, como segue: *Olódùmarè* (Deus Todo-Poderoso), *Òrìsà* (divindades), *Òkú-òrun* (ancestrais), *Oba* (rei), *Baàlè* (chefe de cidades), *Baálé* (chefe de famílias), *Àgbà* (anciões), *Òdó* (adultos) e *Omodé* (jovens e crianças) (ABIMBOLA, 1971, p. 04).

No plano físico, *Ayé* (Terra), o humano, após a sua concepção no plano espiritual, *Òrun* (céu), nasce a partir da combinação de dois elementos principais: o físico, que é conhecido como *ara* (corpo em toda sua constituição, incluindo a cabeça externa), e o espiritual, que é composto pelo *èmí* (alma, sopro divino de Olodumare), *orí* (cabeça interior, destino) e *esè* (pernas: símbolo de poder e atividade, que são conhecidas pelo mesmo nome no plano físico) (ABIMBOLA, 1971).

Dessa forma, o mito: “*Ajalá modela a cabeça do homem*” (PRANDI, 2001, pp. 470-471), citado acima, remete à tênue relação entre os planos: físico e espiritual, estabelecida na cultura *Yorùbá*, demonstrada miticamente pelo trabalho artesanal de *Òrìṣànlá* (Oxalá, Obatalá, a divindade iorubá da criação), que foi encarregado por *Olódùmarè* (Deus Supremo) de modelar os seres humanos com barro, mas como Obatalá se esqueceu de fazer o *orí* (a cabeça interior, destino), Olodumare determinou a *Ajàlá* (o oleiro modelador de cabeças) que completasse a obra criadora de *Òrìṣànlá*.

Assim, segundo Abimbola, (1971):

Enquanto *Òrìṣànlá* é o criador do corpo, e *Olódùmarè* é o responsável pela criação do *èmí* (alma), *Ajàlá*, ‘o oleiro que faz cabeças’ no céu, é responsável pela criação do *orí* (cabeça interna), [ou orí-destino]. Após *Òrìṣànlá* ter modelado os seres humanos [incluindo orí-cabeça], ele passa os modelos sem vida para *Olódùmarè*, que, ao dar-lhes o *èmí*, dá-lhes também sua força de vida vital. Os seres humanos, assim criados, movem-se para a casa de *Ajàlá*, que dá-lhes um *orí* [destino]. De qualquer forma, quando *Ajàlá* termina de moldar as cabeças, ele as coloca no depósito. Mas, a maioria dos *orí* [cabeças-destino] não foram feitas com cuidado, porque algumas ele esquece de cozer, outras foram mal feitas, enquanto outras foram queimadas no forno (p. 09).

Neste contexto, sabe-se que cada *Orí* recebe, no momento de sua confecção, substâncias progenitoras que estabelecerão os vínculos identitários entre o indivíduo portador do *Orí* e todas as suas divindades. Elas concedem a ele natureza específica que se desdobra em aspectos físicos, personalidade, identidade mítica e interdições no uso de alimentos, cores e comportamentos, marcando no seu meio social as características do sujeito. Tudo isso porque as interdições têm relação com a natureza de constituição do “duplo”, e a ofensa a essa natureza constitui-se um *èwò* (tabu), uma falta grave a si e a sua matriz criadora.

Portanto, uma vez feita a escolha do *Orí* (cabeça interna, destino), ato de livre-arbítrio do indivíduo, de que, “além de *Ajàlá*, somente *Òrúnmilà*, o deus da divinação e sabedoria, é testemunha” (ABIMBOLA, 1971, p. 10), ele se torna um ser humano completo, pronto para

nascer no *Ayé* (Terra). O seu êxito ou fracasso na existência vai depender, exclusivamente, de sua escolha feita no *Òrun* (céu). Nesse sentido, Abimbola (1971) esclarece:

Além disso, *Orí* [cabeça], que também é conhecido como *òkè-ìpòrì*, ou *ìpín*, é reconhecido pelos iorubás como um *Òrìsà*, tendo seu próprio culto individual. *Orí* [cabeça] é reconhecido como um deus individual e pessoal, que cuida dos interesses particulares da pessoa, enquanto que o *Òrìsà* existe para o interesse de todo o clã (*ìdílé*) ou família (*ebí*). Por causa disso, [*Òrúnmilà*] coloca *Orí* numa posição muito mais alta do que qualquer outro *Òrìsà*. O que *Orí* não aprova, não pode ser dado para nenhuma pessoa, nem pelos *Òrìsà*, nem pelo próprio *Olódùmarè*. *Orí* é, entretanto, um intermediário entre cada pessoa, e o *Òrìsà* [da família], e este não atenderá nenhum pedido, que não tenha sido aprovado pelo *Orí* da pessoa (p. 10).

Assim, após tratar, sumariamente, da estruturação da cosmogonia iorubana, pode-se afirmar, na perspectiva de Abimbola (1971), que a composição da personalidade humana consiste, principalmente, dos seguintes elementos: *Ara* (corpo físico em toda sua constituição), *Èmí* (alma), *Orí* (a cabeça interior, destino), que tem a sua contraparte na cabeça física, e “*Esè* (pernas), reconhecido pelos iorubás como uma parte vital da personalidade humana, em ambos os sentidos, físico e espiritual”, responsável pelo movimento, pela força, pela atividade e pelo dinamismo perpétuo da vida (p. 17).

É importante lembrar que muitos outros autores, como Bascom (1960), Verger (1971) e Santos (2008), para citar apenas alguns, discutem a concepção do homem na ótica iorubana. Cada um apresenta, à sua maneira, seus pensamentos, ora partilhando do mesmo raciocínio, ora acrescentando conceitos novos, ora detalhando questões abordadas por alguns autores de forma simplificada e ora simplificando abordagens consideradas muito complexas por outros.

Pierre Fatumbi Verger (1971), por exemplo, não é contrário à ideia defendida por Abimbola (1971), no que diz respeito à estrutura iorubana de cosmo. Para Verger (1971), a “Noção de Pessoa entre os iorubás” também está intimamente ligada “à organização social do grupo de que ela faz parte”. O autor enfatiza, no seu discurso, a relação de “dependência do indivíduo à linhagem familiar e à comunidade, que engloba os vivos e os mortos, os ancestrais próximos e remotos, que se perpetuam em seus descendentes, aos quais transmitiram seus genes” (p. 01).

Nessa direção, Verger (1971) destaca que, para os iorubás, “as pessoas são constituídas por uma parte material, o corpo (*ara*), e por uma parte imaterial (*èmí*), a respiração, a alma, o princípio vital, o espírito”. “*Èmí* é representada [também] por *òjijì*, a sombra das pessoas” (p. 01-02). Vale lembrar que o conceito de *èmí* envolve uma grande complexidade no seu emprego, merecendo um estudo mais aprofundado; no entanto, o que se

apresenta aqui, oferece os esclarecimentos primordiais para o contexto de sua utilização neste estudo.

Verger (1971), ao utilizar a expressão “almas múltiplas”, toma o termo de empréstimo a William Bascom (1960). Para este autor:

o Iorubá geralmente distingue, pelo menos, três almas separadas: a primeira é a respiração (*èmi*), a força vital do homem, que lhe dá vida e o faz trabalhar; a segunda é a sombra (*òjìjì*), não tem nenhuma função durante a vida, não faz nada de mais, só seguir o corpo, e a terceira e a mais importante é a alma guardiã ancestral (*elēda orori*) que reside na cabeça e está associada com o destino do indivíduo e com a crença do Iorubá na encarnação (p. 03).

Assim, conforme Bascom (1960), pode-se afirmar que “a alma ancestral guardiã” é *elēda orori*. *Eleda* pode ser traduzido como “o dono da criatura” e *olori* como “o dono [possuidor] da cabeça”. É também chamada de *Orí*, onde reside. Nesse sentido:

[...] cada indivíduo tem dois guardiães ancestrais, um na sua cabeça e o outro no céu [*òrun*]. O que está no paraíso é o seu criador, mas não é *Olorun*. É a sua individual contraparte espiritual [doble], que está fazendo exatamente as mesmas coisas no céu [*òrun*] que o próprio indivíduo está fazendo na terra, embora ele sempre será na sua forma adulto, mesmo quando o indivíduo vivo [na terra] seja ainda uma criança. Se a pessoa tiver o apoio completo e proteção do seu guardião ancestral do céu, ele sobreviverá a todos os lapsos da vida destinado a ele por *Olorun*; mas se ele não tiver, ele morrerá antes do seu tempo (BASCOM, 1960, p. 13-14).

Daí a interface interativa das forças entre *Òrun* (céu) e *Ayé* (Terra), entre o abstrato e o concreto, entre o espiritual e o material e entre o divino e o humano. Esse caráter “duplo” da existência se inicia antes do nascimento e vai até o pós-morte.

Na perspectiva de Santos (2008) seria possível, ainda, acrescentar outros dois elementos como sendo constitutivos do homem: o *Àṣẹ*, que será tratado a seguir, e *Eṣu*, “princípio dinâmico e da comunicação, encarregado de transportar e de restituir o *àṣẹ*” (p. 208). Sem *Eṣu*, todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. A autora chama esse princípio de *Bara*, portanto o princípio individual da transformação, o responsável pela evolução do indivíduo: o equilíbrio do cosmo materializado no movimento do corpo no seu desenvolvimento, permitindo a passagem por diversas etapas: feto, criança, adolescente, jovem, adulto e idoso. O *Bara*, para o povo *Yorùbá*, “é o *Eṣu* individual das pessoas, representando a parte física do homem, o esqueleto energético. É denominado ‘morador do corpo’ (*ungbò ará*) ou ‘rei do corpo’ (*obá ará*)” (KILEUY; DE

OXAGUIÃ, 2009, p. 225). A representação de *Eṣu* se assemelha com o conceito de *Ambibola* (1971) de *Esè* (as pernas no sentido espiritual).

Salienta-se, entretanto, que por esse aspecto de *Eṣu* não se aplicar apenas ao homem, deve-se considerar, também, a sua abrangência universal, que será discutida mais adiante neste trabalho.

No que diz respeito ao *Àṣẹ*, Santos (2008) argumenta:

É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ* a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àṣẹ* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. Segundo Maupoil (1943: 334), este termo ‘designa em *Nàgô* a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa’. Mas esta força não aparece espontaneamente: deve ser transmitida. Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de *àṣẹ*. Compreende-se assim que o ‘terreiro’, todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *àṣẹ*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo (p. 39).

Assim, possuir *àṣẹ* (axé), transmiti-lo, exige pressupostos como memória, tradição e ritos específicos. Dado que não se pode transmitir o que não se recebeu. Dessa forma, *àṣẹ* é algo a ser herdado, desenvolvido e transmitido, em um universo social típico, a partir de procedimentos regulares que garantem sua ação e perpetuação no corpo da comunidade que o movimenta:

Receber *àṣẹ* significa incorporar os elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe, numa particular combinação que individualiza e permite uma significação determinada. Trata-se de incorporar tudo o que constitui o *àiyé* e *òrun*, o mundo e o além (SANTOS, 2008, p. 42).

O conceito de *àṣẹ*, por sua vez, está relacionado à energia primordial da vida, sua definição toma diversas direções e assume como ação prática vários significados, dependendo do contexto em que é aplicado: *àṣẹ* é força vital, quando atribuído à relação do homem com o universo, os elementos da natureza e seus fenômenos; *àṣẹ* é energia ancestral, quando aplicada, por exemplo, na abertura de um terreiro de *candomblé*, quando ele é plantado; *àṣẹ* é força mágica e anímica, quando atribuída aos objetos, plantas, animais, partes dos animais, pedras, lugares e pessoas; *àṣẹ*, também, é expressão de bênção.

Todos os ritos, [...] todas as celebrações objetivam manter e ampliar a comunicação entre este mundo e o outro, assegurar a passagem das mensagens de um para o outro, aumentar as trocas, enfim, instaurar e desenvolver o numinoso. Isso se faz pela condensação e distribuição de energia da força sagrada (axé), presente em todos os seres (AUGRAS, 2008, p. 57).

Portanto o *àṣẹ* é a energia que interconecta o *Òrun* (céu) e o *Ayé* (Terra) e permite o trânsito das divindades entre os humanos, nos rituais realizados nas religiões de origem africana, em que há a fusão momentânea dessas forças primordiais: o divino se humaniza para divinizar o humano na dinâmica mítico-simbólica do universo iorubano.

#### 4.2 OS ÒRÌSÀ: OS DONOS DA CABEÇA

O sistema religioso *Yorùbá* se organiza em torno do culto aos *Òrìsà* (divindades) e aos *Òkú-òrun* (ancestrais), como tratado anteriormente. Assim, do ponto de vista etimológico, a palavra *Òrìsà* tem um significado “obscuro”, que, segundo Sàlàmi e Ribeiro (2011), pode ser resultado, numa primeira explicação, da contração da expressão “*Ohun-tí-a-rí-ṣà*, o que foi encontrado e reagrupado”, ou, em uma segunda explicação: “[...] a palavra *òrìsà* seria uma corruptela de *òrìsé* contração de *Ibití-orí-ti-ṣé*, ou seja, origem ou fonte dos *orìs* [...]” (p.56). Essas interpretações podem ser ilustradas a partir da narrativa mítica apresentada por *Ìdòwú* (apud RIBEIRO, 1996), que se apresenta a seguir:

Olodumare designou Orixá para vir ao mundo com Orumilá. Passado algum tempo, a arqui-divindade [*sic.*] quis possuir um escravo. Dirigiu-se ao mercado de escravos em Emure e comprou um, de nome Atowoda, aquele que alguém traz sobre a própria cabeça. Prestativo e eficiente, trazia muita satisfação ao seu senhor. No terceiro dia de convivência Atowoda pediu a Orixá que lhe cedesse uma porção de terra para cultivo próprio. Teve seu pedido atendido e tornou-se proprietário de terras na encosta da montanha que ficava próxima à casa de Orixá. Em apenas dois dias de trabalho limpou o mato, construiu uma cabana e cultivou uma fazenda, deixando seu amo muito bem impressionado. Mas o coração de Atowoda não era bondoso e nele germinou o desejo de destruir o amo. Procurando a melhor maneira para realizar seu intento, maquinou um plano: havia na fazenda grandes pedras e uma delas poderia, em momento oportuno, ser deslocada do alto da montanha, de modo a rolar morro abaixo e cair sobre Orixá. Escolhida a pedra adequada, preparou-a para que pudesse ser facilmente deslocada. Uma ou duas manhãs depois, Orixá encaminhou-se para a fazenda. Atowoda o espreitava sem esforço, pois seu senhor vestia roupas brancas, destacando-se, nítido, na paisagem verde. No momento oportuno, Atowoda movimentou a pedra e a arqui-divindade [*sic.*], entre surpreso e aterrorizado, não teve como escapar e sucumbiu sob o peso da pedra, partindo-se em muitos pedaços, que se espalharam por toda parte. [...] Orumilá tomou conhecimento do ocorrido e, servindo-se de certas práticas ritualísticas,

recolheu os pedaços de Orixá numa cabaça: Ohun-ti-a-ri-sa - o que foi encontrado e reagrupado. Alguns pedaços foram levados a Iranje, lugar de origem da arquidivindade, e outros foram distribuídos por todas as partes do mundo (p. 62).

Dessa forma, deduz-se, segundo Sàlámì e Ribeiro (2011), que a palavra *Òrìsà* tanto pode se referir a uma unidade da qual outras divindades decorrem, ou seja, o “Uno manifesta-se no múltiplo”, quanto pode se referir à “íntima participação das divindades na obra da Criação e a presença divina em cada ser humano” (p. 56). Seguindo esse raciocínio, não se pode precisar o significado do termo *Òrìsà*, dado a complexidade de sua configuração.

De modo abrangente, compreende-se *Òrìsà* como a divindade que é a dona da cabeça, a representação divina da natureza que rege o físico e o espiritual e que harmoniza o ser com o cosmo, a intermediária entre *Olódùmarè* e os humanos. Além de ser uma força da natureza, de se manifestar através dos seus elementos e fenômenos, os *Òrìsà* encerram elementos antropomórficos, porque viveram entre os humanos, experienciaram aventuras e histórias, tiveram descendentes, são portadores de sentimentos, de emoções, de apetites, de virtudes e de vícios. Dessa forma, eles se apresentam em modelos arquetípicos, que se singularizam nos humanos, seus herdeiros na terra.

Nessa perspectiva, segundo Von Franz apud Jung (2002a):

Ainda estamos longe de compreender o inconsciente ou os arquétipos – estes núcleos dinâmicos da psique – em todas as suas implicações. Tudo que podemos constatar agora é o enorme impacto que os arquétipos produzem no indivíduo, determinando suas emoções e perspectivas éticas e mentais, influenciando o seu relacionamento com as outras pessoas e afetando, assim, todo o seu destino. Vemos também que os símbolos arquetípicos combinam-se no indivíduo seguindo uma estrutura de totalidade e que é possível que uma compreensão adequada destes símbolos tenha efeito terapêutico. Podemos verificar ainda que os arquétipos são capazes de agir em nossa mente como forças criadoras ou destruidoras; criadoras quando inspiram ideias novas, destruidoras quando estas mesmas ideias se consolidam em preconceitos conscientes que possibilitarão futuras descobertas (p. 304).

É importante ressaltar que, graças à Modernidade e ao aumento das descobertas científicas e da propagação deste tipo de conhecimento como uma forma instrumental de dominação sobre a natureza, percebe-se uma diminuição do grau de humanização do mundo e seu desencantamento. Desse modo, o homem sente-se isolado no cosmo porque, já não estando em interação permanente com a natureza, vai perdendo a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais. E os fenômenos naturais, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas.

Jung (2002a), nesse sentido, argumenta:

O trovão já não é a voz de um deus irado, nem o raio o seu projétil vingador. Nenhum rio abriga mais um espírito, nenhuma árvore é o princípio de vida do homem, serpente alguma encarna a sabedoria e nenhuma caverna é habitada por demônios. Pedras, plantas e animais já não têm vozes para falar ao homem e o homem não se dirige mais a eles na presunção de que possam entendê-lo. Acabou-se o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão simbólica alimentava (p. 95).

Vale salientar que para referir-se a arquétipos é necessário interrelacioná-los a dois aspectos (imagem e emoção) que devem se apresentar de forma simultânea. “Quando existe apenas a imagem, ela equivale a uma descrição de pouca consequência. Mas quando carregada de emoção a imagem ganha numinosidade (ou energia psíquica) e torna-se dinâmica, acarretando consequências várias (JUNG, 2002a, p. 96)”. Assim, os arquétipos só irão possuir expressão quando se perceber, de maneira cautelosa, por que e de que maneira eles proporcionam ao sujeito relações de identidade.

Assim, considerando a natureza deste trabalho, pode-se afirmar que os traços identitários relacionados a cada *Òrìsà* darão forma não somente à personalidade humana, mas à sua própria constituição física. Essas características que terão uma dupla relação, dado à complexidade dessa conexão, permite dizer que o *Òrìsà* se personaliza em cada um dos seres humanos, atribuindo-lhes suas características essenciais: “Cada orixá possui ritualística própria no que se refere a alimentos, cores, roupas, símbolos, toques de tambor e *ewós*, que são interdições alimentares e de conduta entre outras” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 57).

O panteão das divindades iorubanas é constituído por um grande número de *Òrìsà*, que, por fatores históricos, decorrentes do tráfico de escravos, tiveram no Novo Mundo seus cultos ressignificados. Assim, para que pudessem manter viva a memória e a tradição religiosa da cultura *Yorùbá* na América, os cultos sofreram uma reconfiguração nos seus aspectos primordiais para a sua manutenção. Dessa forma, muitas divindades tiveram seus cultos agrupados, amalgamados e misturados: o culto que antes era feito de forma personalizada a um *Òrìsà* específico, em determinadas regiões da África, por uma “coletividade familiar”, tomaram formas diferenciadas em cultos coletivos a várias divindades numa mesma ocasião, uma vez que esta mesma “coletividade familiar” não existia mais nas terras brasileiras (VERGER, 2002, p. 74).

De tal modo, os *Òrìsà* mais conhecidos e reverenciados, neste novo contexto histórico, que compõem o panteão das divindades africanas cultuadas no Brasil, são: Exu,

Ogum, Xangô, Oiá/Iansã, Iemanjá, Oxum, Obá, Euá, Oxóssi, Ossaim, Logunedé, Oxumarê, Iroko, Nanã Buruku, Obaluaiê/Omolu, Ibeji e Oxalá: Oxaguiã/Oxalufon, que serão descritos a seguir. No entanto, existem outros menos populares, para citar apenas alguns: *Erinlé*, *Orunmilá*, *Oloroké*, *Egbé Aráagbó* e *Ajé*, além dos ancestrais: Igunukô, Egungun e Iyami Oxorongá, que, dadas as suas especificidades, não serão tratados neste estudo.

Os *Òrìsà* podem se agrupar por características arquetípicas, associadas aos quatro elementos da natureza: água, ar, fogo e terra, como se discorrerá, de maneira sumária, a seguir, haja vista que o aprofundamento sobre estas divindades demandaria a realização de outros trabalhos, o que ficará para outro momento.

#### 4.2.1 Exu



**Figura 4:** Exu (Desenho de Carybé)

Exu é uma divindade do fogo e, dentre os *Òrìsà* do panteão iorubano, é o representante primordial da mobilidade, da dinâmica, do transporte e da organização universal. É controverso, contraditório e múltiplo em seus aspectos constitutivos. Possuidor de grande axé, força neutra que funciona de acordo com a vontade humana, é confundido, pelos menos esclarecidos, como um ser malévolo e demoníaco e associado ao Diabo. Exu fala todas as línguas, por isso serve como intermediário na comunicação entre o humano e o divino. É, particularmente, atuante: nas encruzilhadas, “espaço que representa, também, o ponto de encontro entre o espiritual e o terreno entre o visível e o invisível” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 188) e o ponto de partida para qualquer direção, na feira, espaço de trocas, onde ocorrem as negociações e parcerias e nos locais em que seu assento é colocado. Exu é

“detentor dos princípios básicos da paz e da harmonia, regula a ordem, a disciplina e a organização, opostos da desarmonia e da confusão” (p. 139). Seus metais são o ferro e o cobre, seu culto é feito, preferencialmente, às segundas-feiras, suas cores são o vermelho, o preto, o azul escuro e os estampados nessas tonalidades, suas bebidas prediletas são as destiladas e os bichos oferecidos em seus rituais são: cabritos, galos e preás. Sua saudação é: *Láróyé, Eṣu!* (Aquele que é louvável, Aquele que confere sentido à vida).

Segundo Sàlámì e Ribeiro (2011), a representação simbólica de Exu é feita através de vários objetos e materiais que canalizam sua energia no *Ayé* (Terra). Assim:

Os objetos simbólicos indispensáveis para o assentamento de Exu são os seguintes: *ère Èṣù* (imagem), *ògò- Íléwò- Èṣù* (bastão); *yangí óta* (pedra laterita); *èròwò-méta* (três búzios abertos) *òbe Èṣù* (faca comum ou, de preferência, com corte dos dois lados); *aso Dudu* (pano tingido de azul índigo para cobrir o assentamento); *ogójò owó-eyò* (colar confeccionado com 160 búzios abertos e trançado em forma de escamas); *àgbo*; obi e orobô (p. 190).

Em relação ao arquétipo de seus filhos, Verger (2002) assinala:

O arquétipo de Exu é muito comum em nossa sociedade, onde proliferam pessoas com caráter ambivalente, ao mesmo tempo boas e más, porém com inclinação para a maldade, o desatino, a obscenidade, a depravação e a corrupção. Pessoas que têm a arte de inspirar confiança e dela abusar, mas que apresentam, em contrapartida, a faculdade de inteligente compreensão dos problemas dos outros e a de dar ponderados conselhos, com tanto mais zelo quanto maior a recompensa esperada. As cogitações intelectuais enganadoras e as intrigas políticas lhes convêm particularmente e são, para elas, garantias de sucesso na vida (p. 80)

Desse modo, os filhos de Exu são pessoas que apresentam uma personalidade e caráter controversos, não se prendem a conceitos estabelecidos pela sociedade como normais. São alegres, sorridentes, ambiciosos, extrovertidos, espertos, inteligentes e sempre atentos a tudo. Sabem como ninguém ser diplomáticos e sociáveis e fazem questão de manter o maior número possível de amigos. Os filhos de Exu se tornam pessoas populares, amadas por uns, odiadas por outros, e são extremamente dinâmicos, com impressionante facilidade de comunicação. Irônicas e perigosas, costumam manter uma vida sexual bastante agitada, sem pudores. São pessoas extremamente rápidas, que nunca pensam no que vão fazer, simplesmente fazem. Os filhos de Exu possuem uma facilidade impressionante para entrar e sair de confusões, são do tipo que armam a briga, saem ilesos e ainda se divertem com as consequências. Eles não guardam rancor, mas não perdem a oportunidade de se vingar. Gostam da rua, das festas e das conversas intermináveis, comportamento próprio desse orixá.

#### 4.2.2 Ogum



**Figura 5:** Ogum (Desenho de Carybé)

Divindade iorubana associada à terra, seu elemento primordial, foi escolhida por Olodumare para abrir caminho à civilização, por isso Ogum é conhecido como o “herói civilizador” ou *asiwajú*, aquele que vem na frente. É “o filho mais velho de *Oduduwa*, o fundador da cidade de *Ifé*” (VERGER, 2002, p. 86). Guerreiro por natureza, Ogum, dentre os muitos Estados conquistados por ele, tornou-se senhor da cidade de *Iré*, da qual, após libertar a cidade da tirania de seu rei, recebeu “o título de *Onûré*, ou seja, Rei de *Iré*” (p. 86). Trabalha forjando o ferro e transformando-o em utensílios, por esse motivo é considerado o provedor das ferramentas de trabalho para auxiliar o homem em suas batalhas cotidianas. É regente da agricultura, da mineração, da metalurgia, o que permite relacioná-lo diretamente ao trabalho e às questões tecnológicas. Reconhecido pelos *Òrìsà* pela sua coragem, agilidade e fúria, é a divindade da guerra, por excelência. Seu culto é feito, preferencialmente, às terças-feiras, suas cores são o azul-escuro, o branco, o vermelho, o verde e os estampados nessas tonalidades, suas bebidas prediletas são: o vinho branco e a cerveja preta e os bichos mais oferecidos em seus rituais são: cães (na África), cabritos, galos e igbins. Sua saudação é: *Ògún yè!* (Ogum sobreviveu, ou ainda, Ogum é forte ou simplesmente: Olá, Ogum!).

Sobre a representação simbólica de Ogum, Sàlámì & Ribeiro (2011) apresentam o seguinte:

Seus metais são o ferro, o cobre, o carvão de pedra (mineral) e todos os metais forjados. Seus símbolos são: *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios; a presa do elefante

ou sua cauda; *Ada* (facão); *òbè* (faca); *aké* (enxó ou machado sem cabo); *okó* (enxada ou estribo); *iyòsò* (martelo); agogô (sino); *èmú* (pinça); *omó owú* (pedaço de ferro que serve de apoio para forja); *akokoro* (foice); *ògbó* (barra de ferro usada para o trabalho na forja); *gbénàgbénà* (escultor); *màrìwò* (folha de palmeira, roupa usada por Ogum quando veio do orun para o aiye); *pèrègún* (DRACAENA FRAGANS); *ìbon* (espingarda); outros objetos de ferro. Suas roupas e colares são confeccionados numa tonalidade de forte azul (p. 66).

Relacionando as características simbólicas de Ogum ao arquétipo de seus filhos, Verger (2002) explicita:

O arquétipo de Ogum é o das pessoas violentas, briguentas e impulsivas, incapazes de perdoarem as ofensas de que foram vítimas. Das pessoas que perseguem energeticamente seus objetivos e não se desencorajam facilmente. Das que nos momentos difíceis triunfam onde qualquer outro teria abandonado o combate e perdido toda a esperança. Das que possuem humor mutável, passando de furiosos acessos de raiva ao mais tranqüilo dos comportamentos. Finalmente, é o arquétipo das pessoas impetuosas e arrogantes, daquelas que se arriscam a melindrar os outros por uma certa falta de discrição quando lhes prestam serviços, mas que, devido à sinceridade e franqueza de suas intenções, tornam-se difíceis de serem odiadas (p. 95).

Nesse sentido, pode-se dizer que os filhos de Ogum dividem com Exu o gosto pelas festas e conversas intermináveis, gostam de brigas. Sexualmente são muito potentes; trocam constantemente de parceiros, pois possuem dificuldade de se fixar a uma só pessoa ou lugar. São pessoas batalhadoras, não medem esforços para atingir os seus objetivos. Não se prendem à riqueza. Gostam do poder, de comandar, são líderes natos. São pessoas alegres, que adoram compartilhar a sua felicidade.

#### 4.2.3 Xangô



**Figura 6:** Xangô (Desenho de Carybé)

Terceiro rei da dinastia de Òyó, Xangô é considerado o Senhor dos raios, relâmpagos e trovões e tem o fogo associado ao seu elemento de domínio. Deus da Justiça e das Leis, pode ser descrito, segundo Verger (2002), sob dois prismas: histórico e divino. Como personagem histórico, “teria sido o terceiro *Aláàfîn* Òyó, ‘Rei de Oyó’, filho de Oranian e Torosi, a filha de Elempê, rei dos tapás (p. 134)”. Como personagem divino está diretamente ligado a *Oduduwa*, sendo “filho de Oranian, divinizado, porém, tendo *Yamase* como mãe e três divindades como esposas: Oiá, Oxum e Obá (p. 135)”. É tido pelos iorubanos como um *Òrìsà* “viril e atrevido, violento e justiceiro; castiga os mentirosos, os ladrões e os malfeitores (p. 135)”. É também considerado um *Òrìsà* de grande poder de sedução e é o mais vaidoso entre as divindades iorubanas masculinas. Seu culto é feito, preferencialmente, às quartas-feiras, suas cores são o vermelho, o branco e os estampados nessas tonalidades, sua bebida predileta é o vinho branco e os bichos mais oferecidos em seus rituais são: cágados, carneiros, cabritos e galos. Sua saudação é: “*Kawó-kabiyèsílé!* (‘Venham ver o Rei descer sobre a Terra!’)” (VERGER, 2002, p. 140).

Sàlámì & Ribeiro (2011) apresentam os principais símbolos representativos de Xangô, da seguinte forma:

Seus símbolos são: uma gamela contendo machados comuns e de pedra, chamados *edum ara* (pedras de raio), considerados os instrumentos de punição; *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios (p. 70).

No que se refere ao arquétipo dos filhos de Xangô, Verger (2002) diz:

O arquétipo de Xangô é aquele das pessoas voluntariosas e enérgicas, altivas e conscientes de sua importância real ou suposta. Das pessoas que podem ser grandes senhores, cortesões, mas que não toleram a menor contradição, e, nesses casos, deixam-se possuir por crises de cólera, violentas e incontroláveis. Das pessoas sensíveis ao charme do sexo oposto e que se conduzem com tato e encanto no decurso das reuniões sociais, mas que podem perder o controle e ultrapassar os limites da decência. Enfim, o arquétipo de Xangô é aquele das pessoas que possuem um elevado sentido da sua própria dignidade e das obrigações, o que as leva a se comportarem com um misto de severidade e benevolência, segundo o humor do momento, mas sabendo guardar, geralmente, um profundo e constante sentimento de justiça (p. 140-141).

Dessa maneira, os filhos de Xangô são proprietários de uma enorme auto-estima e conhecidos como grandes conquistadores. São honestos e sinceros em seus relacionamentos e

sexo é algo vital e imprescindível nas suas vidas. Têm plena consciência de que são merecedores de respeito e atenção. Não aceitam ser questionados em suas atitudes pelos outros. Sempre gostam de dar a última palavra em tudo e, quando são contrariados, se tornam, de maneira muito rápida, violentos e incontroláveis, mas feita a “lei”, retornam ao seu comportamento normal.

#### 4.2.4 Oiá/Iansã



**Figura 7:** Oiá/Iansã (Desenho de Carybé)

Conhecida pelos iorubanos como *Ìyá mészàn òrun*, a mãe dos nove espaços, e, também, *Ìyá omó mészàn* (mãe das nove crianças celestiais), nome que, aglutinado, transforma-se em Iansã. *Òrìsà* comandante dos ventos fortes, tempestades, raios e furacões tem, como principal elemento de domínio, o Fogo, embora o Ar também seja sua esfera de atuação. Tem sua origem mítica relacionada ao rio Niger, também conhecido como *odò Qya*, e é a esposa preferida de Xangô. Possuidora de uma agilidade impressionante, é a guerreira destemida que lidera os *eguns* (espíritos dos mortos). Detém um comportamento inquieto e dado a mudanças bruscas, vai da mais “calma brisa” ao mais “violento furacão” numa fração de segundos. Oiá/Iansã é a própria personificação do Fogo em seu aspecto feminino. Seu dia é quarta-feira e suas cores são: o vermelho, o marrom, o branco e os estampados nessas tonalidades. Suas insígnias principais são: alfange e eruexim (espécie de espanta-moscas confeccionado com cauda de cavalo ou búfalo). Seus alimentos preferenciais são: cabras e galinhas vermelhas, acarajé e abará. Este *Òrìsà* tem aversão à abóbora, jaca-mole e carne de carneiro. Sua saudação é: “*Epa Heyi Qya!*” (Expressão que serve para acalmar a fúria de Oiá e saudá-la).

A representação simbólica de Oiá/Iansã é apresentada por Sálámì & Ribeiro (2011) assim:

Seus símbolos são espadas; chifres de búfalo; pedras originárias do rio Oyá; potes de barro; *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder) e búzios (p. 79).

Diante das considerações referentes ao perfil definidor das características elementares deste *Òrìsà*, Verger (2002) estabelece um parâmetro arquetípico para as pessoas a ele consagradas:

O arquetipo de Oiá-Iansã é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos, deixam-se levar a manifestações da mais extrema cólera. Mulheres, enfim, cujo temperamento sensual e voluptuoso pode levá-las a aventuras amorosas extraconjugais múltiplas e frequentes, sem reserva nem decência, o que não as impede de continuarem muito ciumentas dos seus maridos, por elas mesmas enganados (p. 170).

Embora Verger (2002) refira-se, especificamente, às mulheres, as características arquetípicas de Oiá/Iansã estendem-se a todos os seus filhos, sejam homens ou mulheres. Dessa forma, as pessoas consagradas a este *Òrìsà* são extrovertidas e jamais escondem os seus sentimentos. Entregam-se a súbitas paixões e têm uma tendência a transformações comportamentais repentinas. Tendem a ser autoritárias e possessivas. Os relacionamentos longos só acontecem quando conseguem controlar os seus impulsos. Os filhos de Oiá/Iansã apresentam um comportamento explosivo, como uma tempestade, ou calmo, como uma brisa.

#### 4.2.5 Iemanjá



**Figura 8:** Iemanjá (Desenho de Carybé)

Associada à procriação e à fertilidade, é a Senhora de todas as águas, onde exerce seu domínio. “Iemanjá, cujo nome deriva de *Yèyé omọ ejá* (‘Mãe cujos filhos são peixes’), é o orixá dos *Egbá*, uma nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio *Yemoja*” (VERGER, 2002, p. 190). Iemanjá relaciona-se ao poder genitor e à gestação, por isso é representada “com o aspecto de uma matrona, de seios volumosos, símbolo da maternidade fecunda e nutritiva (p. 190)”. No Brasil transformou-se na divindade das águas salgadas. É elegante e muito bela e representa miticamente a “grande mãe”, acolhedora e protetora, mas também a guerreira e conquistadora, que se transforma, quando preciso, em amante ardorosa, meiga e sensual, que sabe seduzir e segurar o seu parceiro. É considerada mãe dos orixás. Seu dia preferencial de culto é sábado e suas cores são: branco, rosa-claro, verde, azul-claro e ou prateado. As suas principais armas são: uma adaga curta e um *abebé* (espelho), símbolos de seu poder. Costuma comer nos seus rituais galinhas, cabras, ovelhas e patas brancas e iguarias preparadas a partir do milho branco. Sua saudação é: *Odò fè iyábá*, (“Amada mãe do rio”) ou *Odò iyà*, (Mãe do rio), ou ainda *Omi ó*, (salve as águas).

Do ponto de vista representativo-simbólico, Sàlámì & Ribeiro (2011) atribui a Iemanjá os seguintes materiais:

Seu metal é a prata. Seus símbolos incluem o mar, as embarcações, o coral, as conchas e estrelas do mar, os fósseis marinhos; *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios (p.75-76).

Estes materiais ritualizados, concatenados às características de personalidade de cada *Òrìsà*, estabelecerão um *corpus* arquetípico relacionado aos filhos desse *Òrìsà* como mostra Lydia Cabrera (apud VERGER, 2002):

‘As filhas de Iemanjá são voluntariosas, fortes, rigorosas, protetoras, altivas e, algumas vezes, impetuosas e arrogantes; têm o sentido da hierarquia, fazem-se respeitar e são justas, mas formais; põem à prova as amizades que lhes são devotadas, custam muito a perdoar uma ofensa e, se a perdoam, não a esquecem jamais. Preocupam-se com os outros, são maternais e sérias. Sem possuírem a vaidade de Oxum, gostam do luxo, das fazendas azuis e vistosas, das jóias caras. Elas têm tendência à vida suntuosa mesmo se as possibilidades do cotidiano não lhes permitem um tal fausto (p. 194)’.

Partindo dessa premissa, pode-se dizer que os filhos de Iemanjá são generosos, calmos, sensuais, dignos e dotados de fascínio arrebatador. Preocupam-se muito com os outros, o que reafirma suas relações com a maternidade. As mulheres consagradas a este

*Òrìsà* costumam ser boas donas de casa, exímias educadoras, mas, também, possessivas e muito ciumentas. São incapazes de guardar um segredo, dão grande importância aos seus filhos, mantendo com eles os conceitos de respeito e hierarquia. São bastante extrovertidos e rancorosos e, dificilmente, perdoarão os que lhes ofenderem.

#### 4.2.6 Oxum



**Figura 9:** Oxum (Desenho de Carybé)

Reverenciada como a mais vaidosa entre as divindades do panteão africano, Oxum é a Senhora dos rios, das fontes, das cachoeiras, dos metais nobres, da riqueza, da sensualidade, da sexualidade e do amor. É a “divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu (VERGER, 2002, p. 174)” e, também, *Òsogbo*, zela pela fertilidade, pela maternidade e pela prosperidade de seus filhos. Mãe protetora, rege a riqueza, a vaidade e a beleza. Oxum possui, entre os iorubás, o título de *iyálódè*, (a mulher mais importante entre todas as mulheres de uma comunidade). O seu dia preferencial de culto é o sábado e em seus rituais agrada-lhe o oferecimento de galinhas amarelas, cabras, coquéns e *omolocô*, seu prato predileto (iguaria à base de feijão-fradinho, gengibre, cebola branca, camarão, azeite de dendê ou de oliva e ovos). Suas cores são o amarelo ouro nas suas variações e o dourado. Sua principal insígnia é um *abebé* (espelho), símbolo de sua força e de sua realeza. Sua saudação é: *Yéyé ò*, (Oh, graciosa Mãe!).

Seus símbolos são as tornozeleiras, os braceletes, diversos objetos de bronze, ouro, latão e outros metais dourados, entre os quais se incluem a espada, o leque, o pente e o espelho. São seus símbolos ainda, *óta* (pedra de

assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios; moedas; *pèrègun* [espécie de planta]; *osùn* (espécie de tinta vermelha de uso ritualístico); tecido branco; estatuetas representando uma mulher de cabelos trançados, segurando bebê ou amamentando. Sua cor é o amarelo e seus colares são confeccionados com contas transparentes de cor âmbar, amarelo ouro, amarelo claro e marfim (SÀLÁMÍ; RIBEIRO, 2011, p. 77).

Verger (2002) apresenta a seguinte possibilidade representacional para a personalidade dos filhos consagrados a Oxum:

O arquétipo de Oxum é o das mulheres graciosas e elegantes, com paixão pelas jóias, perfumes e vestimentas caras. Das mulheres que são símbolos do charme e da beleza. Voluptuosas e sensuais, porém mais reservadas que Oiá. Elas evitam chocar a opinião pública, à qual dão grande importância. Sob sua aparência graciosa e sedutora escondem uma vontade muito forte e um grande desejo de ascensão social (p. 176).

Assim, os filhos desse *Òrìsà* dão um valor exacerbado à opinião pública, são estratégicos e obstinados. Tendem a uma vida sexual intensa, mas com muita discrição, pois têm ojeriza a escândalos. Apreciam festas e encontros em lugares requintados e sentem prazer na degustação de comidas bem temperadas com toques refinados. A emotividade, a sensibilidade e a calma podem ser consideradas suas principais características.

#### 4.2.7 Obá



**Figura 10:** Obá (Desenho de Carybé)

Obá é uma divindade que tem como primordial domínio as águas quentes e revoltas dos rios e, em sua homenagem, na Nigéria, existe um rio caudaloso que recebe o seu nome, mas também exerce influência sobre o fogo. Acentua-se neste *Òrìsà* um temperamento muito forte e destemido. Obá é corajosa, guerreira nata, grande feiticeira. Representa a força feminina nas batalhas diárias entre os sexos, não se submete ao domínio físico dos homens, embora possa ser sua companheira. Recatada, conservadora, arredia e pouco feminina, é possuidora de calma, complacência, tolerância e generosidade. Conta um mito que numa disputa com Oxum, na tentativa de conseguir a preferência do esposo, cortou a orelha esquerda, por instrução da rival, para servir num *amalá* para Xangô (prato predileto deste *Òrìsà* à base de quiabos, cebola, azeite de dendê, camarão, gengibre e pimenta da costa), o que provocou a repulsa do esposo por ela. Desde então passou a esconder a mutilação. Obá é conhecida como o Orixá do ciúme, no entanto, não se deve esquecer que o ciúme é o corolário inevitável do amor, portanto, Obá é o Orixá das paixões, aquela que compreende os sentimentos do coração e as paixões frustradas. O dia preferencial para o seu culto é quarta-feira. Suas cores são: o vermelho, o amarelo, o branco e o dourado. Usa espada e escudo como símbolos na sua dança. Tem predileção nos seus rituais por: cabras, coquéns e galinhas, além de acarajé, *aberém* e feijão fradinho, devidamente preparados. Sua saudação é: “*Obà Siré!*”, e em iorubá *Obà* quer dizer rio e *Siré* quer dizer (festa) festejar, comemorar, brincar.

Seus metais são o ouro e o ferro. Seus símbolos são: rios; embarcações; *óta* (pedra de assentamento); *ìrùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder) e búzios. Suas cores são o branco e o multicolorido. Seus colares são multicoloridos e suas pulseiras são de ouro e outros metais dourados, como latão, por exemplo (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 79).

Segundo Verger (2002):

O arquétipo de Obá é o das mulheres valorosas e incompreendidas. Suas tendências um pouco viris fazem-na frequentemente voltar-se para o feminismo ativo. As suas atitudes militantes e agressivas são conseqüências de experiências infelizes ou amargas por elas vividas. Os seus insucessos devem-se, frequentemente, a um ciúme um tanto mórbido. Entretanto, encontram geralmente compensação para as frustrações sofridas em sucessos materiais, onde a sua avidez de ganho e o cuidado de nada perder dos seus bens tornam-se garantias de sucesso (p. 187).

Os filhos de Obá têm dificuldade em demonstrar gentileza e estabelecer vínculos de afetividade com os outros. Quando expressam as suas opiniões, são tão rudes e implacáveis que acabam por afastar as pessoas de seu convívio. No entanto, essa agressividade é apenas

sinal de auto-defesa. Isso deve-se ao fato de, na maioria das vezes, sofrerem um certo complexo de inferioridade, achando que as pessoas somente estabelecem aproximação para terem algum tipo de benefício. Os filhos de Obá, quando apaixonados, abrem mão de todas as suas convicções e certezas.

#### 4.2.8 Euá



**Figura 11:** Euá (Desenho de Carybé)

Euá ou *Yewa* é associada na África a um rio do mesmo nome, considerado pelos iorubanos uma de suas moradas, além do arco-íris. É a Senhora das possibilidades, protetora das virgens, regente das águas, guardiã das coisas intocadas, da ética, da moral e dos bons comportamentos, e é, também, possuidora de poderes extraordinários sobre os mortos. É a divindade feminina da guerra e da caça. Segundo as narrativas míticas africanas, relacionadas a esse *Òrìsà*, é a única capaz de enganar *Iku* (a morte), sendo considerada a divindade que vence até as causas consideradas perdidas. Entre os vários atributos que lhe conferem personalidade, a vidência, concedida por Orunmilá, é o principal deles. Detém o poder da transformação, por isso em algumas ocasiões se mostra como uma moça belicosa e cheia de encanto, e, em outras, é muito misteriosa, mostrando-se enfurecida e cheia de ira. É cultuada, principalmente, aos sábados. Suas cores são: o vermelho, o coral, o amarelo-escuro, o dourado e, às vezes, o verde. Como insígnias ritualísticas, usa: *ejó* (cobra de metal dourado), adaga, *Ofà* (lança ou arpão) e *adó* (espécie de cabaça, enfeitada de palha da costa, onde guarda seus pós mágicos). No seu culto, os oferecimentos que mais lhe agradam são: galinhas-d'angola, cabras, acompanhados de acarajés e de feijão-fradinho enfeitado com ovos, sempre com uma

apresentação bem requintada. Euá tem verdadeira aversão à galinha. Sua saudação é: *Ri Ró Yewà!* (*Yewà* significa a serpente azul ou a senhora da visão).

Sàlàmi & Ribeiro (2011) relacionam à Euá os seguintes objetos ritualísticos:

Seus símbolos são: *óta* (pedra de assentamento); *ìrùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); *osùn* (espécie de tinta vermelha de uso ritualístico); *ìkódíde* (pena vermelha da cauda do pássaro òdìdè); búzios (p. 82).

O arquétipo dos filhos de Euá está associado às pessoas que possuem extrema sensibilidade, alegria, intolerância, bondade, elegância e generosidade. Aqueles que são consagrados a este *Òrìsà* adoram as artes de modo geral e o lado requintado da vida. Adoram novidades, são muito criativas e volúveis, mudam de opinião e de pensamento de maneira muito rápida, odeiam rotina e, às vezes, são considerados truculentos e complicados nos relacionamentos, pelas exigências morais e éticas do comportamento humano e social. São muito apegados à vida religiosa, são adeptos da solidão e da meditação.

#### 4.2.9 Oxóssi



**Figura 12:** Oxóssi (Desenho de Carybé)

Reverenciado pelos iorubanos com o nome de *Alákétu* (Rei de Ketu, Patrono e protetor do povo de Ketu), é o Senhor das matas. Filho de *Apaokà* (*Artocarpus heterophyllus*-jaqueira), caçador por excelência, está associado à caça, à procura, à capacidade estratégica e à pesquisa, por isso possui intuição e percepção muito aguçadas. Protetor dos humilhados, é cultuado para atrair a boa sorte e a agilidade nos negócios. É o *Òrìsà* da riqueza e do

progresso, o “pai provedor”, o “dono da carne”. Muito teimoso e determinado, faz parte do dia-a-dia do homem. Tem como seu principal *ewó* (interdito) o uso do mel e a cajarana. O seu culto é realizado, preferencialmente, às quintas-feiras. Suas cores são: o verde em seus vários tons e o azul-turquesa. Os sacrifícios realizados nos seus rituais são: galos, cabritos, coquéns, faisão, todos os tipos de caças. Seu prato predileto é o milho cozido com fatias de coco. Sua saudação é: *Oké Aró!* (Aquele que pode falar mais alto!).

Sobre a representação simbólica de Oxóssi, Sàlámì & Ribeiro (2011) apresentam o seguinte:

Seu metal é o ferro. Seus símbolos são: *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios; *ofà* (arco e flecha); *efun* (potente e sagrado cal natural); e *osùn* (espécie de tintura vermelha de uso ritualístico) (p. 67).

Verger (2002) descreve o que segue sobre a personalidade dos filhos de Oxóssi:

O arquétipo de Oxóssi é o das pessoas espertas, rápidas, sempre alerta e em movimento. São pessoas cheias de iniciativa e sempre em vias de novas descobertas ou de novas atividades. Têm o senso de responsabilidade e dos cuidados para com a família. São generosas, hospitaleiras e amigas da ordem, mas gostam muito de mudar de residência e achar novos meios de existência em detrimento, algumas vezes, de uma vida doméstica harmoniosa e calma (p. 114).

Assim, os filhos de Oxóssi agem como se a vida fosse sempre uma caçada, preferem observar a serem observados, são joviais, humildes, independentes e dinâmicos. São pessoas confiantes, organizadas, sentem uma atração muito forte pela magia. São sonhadores, românticos, fiéis e não suportam a rotina.

#### 4.2.10 Ossaim



**Figura 13:** Ossaim (Desenho de Carybé)

É o guardião do axé das plantas medicinais e sagradas, utilizadas nas liturgias de culto aos *Òrìsà* e de toda a flora, detentor da força de preservação do mundo vegetal, por isso existe um provérbio nagô que diz: *Kó si ewé, kó sí Òrìsà!* (Sem Folhas não há Orixá!), comprovando a importância desse *Òrìsà* para as religiões de matriz africana. Ossaim é “originário de Iraô, atualmente na Nigéria, perto da fronteira com o ex-Daomé (VERGER, 2002, p. 123)” e habita as profundezas das selvas. É um curandeiro muito ágil e, embora cada divindade possua as suas plantas e folhas específicas, possuidoras de axé específico referente à personalidade de cada deus, somente Ossaim, Senhor do segredo das folhas, é capaz de despertar, através da recitação de *ofô* (palavras de encantamento), o princípio mágico de cada planta. Muito reservado e silencioso, não fala, para não contar seus segredos a ninguém. Detesta falatório, alvoroço e confusão.

Nesse sentido, Sàlámì & Ribeiro (2011) explicam como os *olòsányìn* (sacerdotes de Ossaim), na África, devem proceder para estabelecerem comunicação verbal com esse *Òrìsà*:

Para conseguirem que o orixá se expresse verbalmente, utilizam uma estátua esculpida na madeira de uma árvore sagrada, própria para esta finalidade. Depois de esculpida, a estátua é sacralizada e passa a integrar o assentamento de Ossaim. Será usada como recurso divinatório. Durante a consulta oracular o *olòsányìn* dialoga com essa estátua: utilizando palavras rituais e o som do *sèkèrè*, o sacerdote invoca Ossaim, que responde como se estivesse assobiando. Embora todos os presentes ouçam o som emitido pela estátua, a linguagem é compreendida apenas pelo *olòsányìn* que fez a invocação (p. 70).

Pode-se deduzir que os assobios fazem referência ao canto de *Eye* (pássaro encantado), representação do poder e da comunicação de Ossaim. Verger (2002) aponta que este pássaro encantado “é o seu mensageiro que vai a toda parte, volta e se empoleira sobre a cabeça de Ossaim para lhe fazer o seu relato (p. 122). Assim, este *Òrìsà* sabe sobre todos os acontecimentos do mundo com muita antecedência, sempre em primeira mão. Essa divindade é muito misteriosa e, quando se mostra, apenas uma banda é vista. O seu dia preferencial de culto é quinta-feira. Suas cores são: o verde em todas as suas tonalidades e variações, estampados vistosos, combinado com matizes de rosa-claro e o branco. Os sacrifícios prediletos realizados nas suas oferendas rituais são: galos, cabritos, coquéns, acompanhados de milho, mel, gim e fumo de rolo, uma de suas oferendas preferidas. O principal símbolo de Ossaim “é uma haste de ferro, tendo, na extremidade superior, um pássaro em ferro forjado; essa mesma haste é cercada por seis outras dirigidas em leque para o alto (VERGER, 2002, p. 122)” ou na versão de Sàlámì & Ribeiro (2011) um “*òpa* (bastão com dezesseis pássaros, forjado em metal)” similar ao primeiro, além desse, outros objetos o representam: “o *sèkèrè*

(maracá); o *àdó* (pequena cabaça utilizada para conservação de pós de uso mágico e medicinal) (p. 71). Sua saudação é: *Ewé O! Ewé O!* ('Oh! As folhas! Oh! As folhas!') ou *Ewé Ewé Wassá* (Folhas da Vida, venham!).

Sobre as características de personalidade dos filhos de Ossaim, Verger (2002) esclarece:

O arquétipo de Ossain é o das pessoas de caráter equilibrado, capazes de controlar seus sentimentos e emoções. daquelas que não deixam suas simpatias e antipatias intervirem nas suas decisões ou influenciarem as suas opiniões sobre pessoas e acontecimentos. É o arquétipo dos indivíduos cuja extraordinária reserva de energia criadora e resistência passiva ajuda-o a atingir os objetivos que fixaram. Daqueles que não têm uma concepção estreita e um sentido convencional da moral e da justiça. Enfim, daquelas pessoas cujos julgamentos sobre os homens e as coisas são menos fundados sobre as noções de bem e de mal do que sobre as de eficiência (p. 124).

Dessa forma, os filhos de Ossaim são extremamente misteriosos, reservados, criativos, gostam de paz e silêncio, não se metem em questões que não lhes dizem respeito e em suas decisões agem sempre pela razão. Não são muito chegados a atividades sociais, preferindo o isolamento. A pressa costuma ser a sua maior inimiga, pois são pessoas dadas aos detalhes e muito caprichosas no cumprimento das suas tarefas. Exímios artesãos, não gostam de ter chefes nem subalternos, apreciam a liberdade para fazer o que querem na hora que lhes convém. São pessoas muito apegadas às regras e às tradições e por isso possuem uma atração muito forte pelas questões da religiosidade.

#### 4.2.11 Logunedé



**Figura14:** Logunedé (Desenho de Carybé)

Filho mítico de Oxóssi com Oxum, Logunedé é o guerreiro da cidade de *Edé*, localizada na Nigéria, possui uma personalidade marcada por características herdadas do comportamento do pai (paciência, astúcia e bravura), e da mãe (doçura, charme e carisma). Pode-se dizer que o grande fundamento desse *Òrìsà* consiste em acondicionar no seu arquétipo mítico três características: a de seu pai, caçador experiente; a de sua mãe, regente das águas doces; e a sua própria, encantador das florestas e rios. Essa divindade está associada à caça, à pesca e à capacidade estratégica. Considerado como o príncipe das águas e das selvas, é possuidor de muitos melindres. É o *Òrìsà* da riqueza, da fartura e da transformação, oscila entre a guerra e a calmaria, a truculência e a doçura. Por esse motivo, os seus dias de culto, as suas oferendas, insígnias e cores estão relacionados aos seus pais: Oxóssi e Oxum. Assim, as quintas-feiras e aos sábados são os dias preferidos para reverenciá-lo. Suas cores são: o azul-turquesa, o amarelo-ouro e o dourado. Tem aversão às cores vermelho e marrom e carrega os interditos referentes a seus progenitores. Os animais que recebem predileção para o sacrifício em seus rituais são: casais de pavão, faisão, galinhas-d'angola, galos e cabritos, bichos de caça (masculinos) e peixes, acompanhados das comidas comumente oferecidas a Oxóssi e Oxum. Sua saudação é: *Lògún ó akofà !* (Ele é Lògún, peguemos o arco e a flecha!) ou *Lossí, Lossí, Lògún!* (Jovem, Jovem, Guerreiro!), traduzindo de maneira aproximada.

Seus metais são ouro, latão amarelo e bronze. Seus símbolos são: *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios; *ofà* (lança e espada de metal dourado) (SÁLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 68).

Também se pode atribuir como símbolos de Logunedé: o arco e flecha forjados em metal dourado, o *abebé* (espelho) e alguns animais como a borboleta e o camaleão, pelo seu poder de transformação e, principalmente, o cavalo-marinho, seu representante-símbolo: este animal simboliza o equilíbrio e a ereção, independentemente dos movimentos da maré, mantém-se em postura perfeita, sua cabeça remete à de um cavalo (elemento masculino) e sua barriga remete à gestação (elemento feminino); vale lembrar, também, que é o macho que vai gestar os filhotes, estabelecendo, assim, com esse animal, o simbolismo desse *Òrìsà*.

O arquétipo dos filhos de Logunedé está associado às pessoas: vaidosas, sedutoras, sensuais, narcisistas e elegantes (características de Oxum), mas, também, cautelosas, teimosas e determinadas (características de Oxóssi). No entanto, a instabilidade é uma característica própria de Logunedé, porque seus filhos não têm certeza do que são nem do que querem. As pessoas consagradas a essa divindade são extremamente soberbas, arrogantes e prepotentes, seus principais defeitos.

## 4.2.12 Oxumarê



**Figura 15:** Oxumarê (Desenho de Carybé)

*Òrìsà* da mobilidade e da alternância, da continuidade e da permanência, é originário de *Mahi*, ex-Daomé, considerado pelos iorubanos como o pai da riqueza e o senhor do bom tempo. É a personificação do arco-íris.

Associado ao dinamismo e à contemporaneidade, Oxumarê retrata a movimentação e a continuidade, e é simbolizado miticamente pela forma de uma cobra. Animal indivisível, a cobra é um ser único e, ao unir sua cabeça à cauda, transfigura-se na figura do círculo perfeito, transformando-se então no símbolo da continuidade. É o princípio unindo-se ao fim! Ao fechar este círculo, Oxumarê ajuda a manter em equilíbrio e segurança o globo terrestre, produzindo dois movimentos que permitem a existência do Universo: a rotação e a translação. Este círculo também representa a união do passado com o futuro, dos antepassados com os descendentes (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 252-253).

Oxumarê é o *Òrìsà* dos pares, das oposições e dos contrastes. É o controlador dos ciclos da vida e da natureza. É a divindade que estabelece as ligações entre o céu e a terra, entre os humanos e os seres divinos. Os dias preferenciais para o seu culto são: terça-feira e sábado. Suas cores são todas que compõem o arco-íris, principalmente o verde e o amarelo. Tem predileção nos seus rituais por: casais de galinhas-d'angola, galos, pombos, carneiros, cabritos e peixes, acompanhados das comidas à base de milho branco. Sua saudação é: *Aróbóbòyí!* (Aró, título de honra (pessoa importante); bó, suportar; bò, retornar e Yí, voltar, dar a volta).

Sàlámì & Ribeiro (2011) elencam os principais objetos representativos de Oxumarê no seu culto, conforme descrito a seguir:

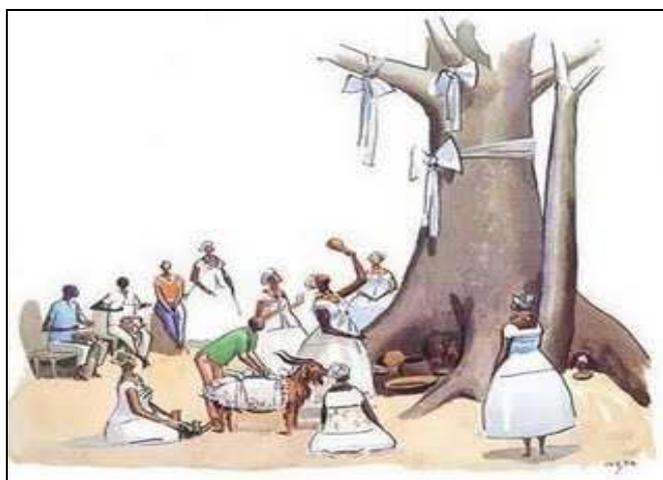
Seus metais são o ferro e o latão. Seu principal símbolo são as serpentes forjadas nesses metais. Também é simbolizado por esculturas em madeira que representam uma figura humana rodeada por serpente(s). Outros símbolos são búzios; cabaças; obi; orobô; *efun* (potente e sagrado cal natural); *osùn* (espécie de tintura vermelha de uso ritualístico); *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder) (p. 71).

Sobre os principais traços que marcam a personalidade dos filhos desse *Òrìsà*, Verger (2002) explana:

Oxumaré (*sic.*) é o arquétipo das pessoas que desejam ser ricas; das pessoas pacientes e perseverantes nos seus empreendimentos e que não medem sacrifícios para atingir seus objetivos. Suas tendências à duplicidade podem ser atribuídas à natureza andrógina de seu deus. Com o sucesso tornam-se facilmente orgulhosas e pomposas e gostam de demonstrar sua grandeza recente. Não deixam de possuir certa generosidade e não se negam a estender a mão em socorro àqueles que dela necessitam (p. 207).

Entretanto, por ter sua representação simbólica associada à cobra, é importante salientar que os seus filhos também são ardilosos, perspicazes, debochados, e irônicos ao falar: a língua é, sem dúvida, sua arma mais perigosa. Enfim, são pessoas que tendem à renovação e à mudança constantes.

#### 4.2.13 Iroko



**Figura 16:** Iroko (Desenho de Carybé)

É o *Òrìsà* representante e guardião da ancestralidade e da dimensão do tempo e do espaço, favorecendo o desenvolvimento do *Orì* (cabeça) e da sensibilidade às energias mais sutis. É conhecido, também, como o Senhor dos mistérios mais profundos e da rapidez e está associado à longevidade. É uma divindade que atua para estimular a firmeza e a estabilidade das pessoas e aliviar estados de perturbação mental. Qualquer ofensa e desrespeito a Iroko é o mesmo que ofender e desrespeitar as suas origens, os seus avós, seus pais os seus antepassados. O culto a Iroko é um dos mais populares na terra iorubá e as relações com esta divindade quase sempre se baseiam na permuta, ou seja, um pedido feito, quando atendido, sempre deve ser pago, pois não se deve correr o risco de desagradar Iroko. Este *Òrìsà* é representado na África pela árvore sagrada de mesmo nome (*Ìròkò* - *CHLOROPHORA EXCELSA*, *MILICIA EXCELSA*); já no Brasil, Iroko é representado, principalmente, pela gameleira branca, cujo nome científico é *FICUS RELIGIOSA*, *FICUS GOMELLEIRA* OU *FICUS DOLIARIA*, uma vez que aqui não se tem exemplares daquela árvore. Segundo Sàlàmi & Ribeiro (2011), “Tem por símbolos o espaço, o tempo, a terra, *óta*, *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder) e búzios (p. 87)”. Seu dia de culto é: terça-feira. Suas cores são: o branco, o verde e o cinza ou o marrom. Suas comidas prediletas são: galos, pombos e cabritos, acompanhados de comidas à base de milho branco e do *Ajabó* (quiabo picado, batido com as mãos e temperado com azeite doce e mel de abelha). Sua saudação é: *Eró!* (mistério).

O arquétipo dos filhos de Iroko é o das pessoas que têm espírito de liderança aguçado, dotadas de senso de justiça, altivez e generosidade, são robustas na sua constituição e extremamente atentas a tudo o que as cerca. São tidas como muito falantes, inteligentes, irritadiças, ranzinzas, teimosas e possuidoras de um ciúme exacerbado. São pessoas muito desapegadas, mas muito ligadas à família, são amigas muito presentes, mas também podem se tornar inimigos terríveis. O maior defeito dos filhos deste *Òrìsà* é o de não conseguirem guardar segredos. Os filhos de Iroko têm grande dificuldade de se adaptarem a locais fechados, que se transformam em clausuras para eles, uma vez que prezam a liberdade e o movimento, não costumam permanecer muito tempo no mesmo local.

## 4.2.14 Nanã Buruku



**Figura 17:** Nanã Buruku (Desenho de Carybé)

Nanã Buruku é considerada pelos iorubás como a mais antiga das divindades das águas. O seu domínio é as águas paradas dos lagos, pântanos e manguezais. “Estas lembram as águas primordiais que *Odùdùà* ou *Òrànmiyàn* (segundo a tradição de Ifé ou de Oyó) encontrou no mundo quando criou a terra (VERGER, 2002, p. 240)”. Assim, quando a terra se uniu com a água imóvel e fez surgir a lama propicial, criou o elemento principal para a modelagem dos seres vivos e Nanã Buruku passou a conhecer o segredo da criação destes seres, ou seja, início, meio e fim. Ela é a senhora da memória ancestral, quem domina a vida e a morte. Divindade muito exigente no que diz respeito à disciplina, o seu culto propicia o poder, a fartura e a fecundidade. Ela simboliza a possibilidade de restituição, de surgimento de novas vidas a partir das mortes, rege a continuidade da vida na terra, por isso é também conhecida como Mãe Antiga (*Iyá Agbà*) e avó dos humanos. Seu dia preferencial de culto é terça-feira. Suas cores são: o branco, o azul e os diversos tons de roxo. Suas oferendas são: galinhas, coquéns, patas e cabras sacrificados com utensílios confeccionado em madeira. Sua insígnia principal é o *ibiri*, espécie de cajado ritual. Sua saudação é: *Sálù bá Nàná Burúkú!* (“Nos refugiamos em Nanã da morte ruim!” ou “Salve, a Senhora da Lama Primordial!” – tradução aproximada).

Seus símbolos são: o *edan* (imagem de metal contendo um casal) o *ibiri*, que Nana (sic) carrega na mão direita e que simboliza o suceder das gerações; imagens esculpidas em madeira, com distintos formatos, algumas representando homens, outras representando divindades, outras ainda representando mulheres grávidas ou carregando bebês às costas, ou ainda, oferecendo o seio ao filho. Também são seus símbolos *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder) e búzios (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 74).

Verger (2002) discorre sobre a personalidade dos filhos e filhas consagrados a esse *Òrìsà*, assim:

Nanã Buruku é o arquétipo das pessoas que agem com calma, benevolência, dignidade e gentileza. Das pessoas lentas no cumprimento de seus trabalhos e que julgam ter a eternidade à sua frente para acabar seus afazeres. Elas gostam das crianças e educan-nas, talvez, com excesso de doçura e mansidão, pois têm tendência a se comportarem com a indulgência dos avós. Agem com segurança e majestade. Suas reações bem-equilibradas e a pertinência de suas decisões mantêm-nas sempre no caminho da sabedoria e da justiça (p. 241).

Os filhos de Nanã são pessoas muito calmas e, no modo de agir, e, até fisicamente, aparentam mais idade. São teimosos, bastante rancorosos, introspectivos e possuidores de uma excelente memória.

#### 4.2.15 Obaluaiê/Omolu



**Figura 18:** Obaluaiê/Omolu (Desenho de Carybé)

Conhecido como deus da varíola e de todas as enfermidades, principalmente as mais contagiosas e ligadas à pele, “*Obalúayé*, (‘Rei que é o Senhor da Terra’), ou *Omolu*, (‘Filho do Senhor’) (VERGER, 2002, p. 212), é também chamado de “*Ilè-gbóná*, Terra quente, *Bàbá-gbóná*, Pai da quentura e, *Sópònná*, Varíola” está diretamente associado à cura, à justiça e à paz social (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 74). A energia deste *Òrìsà* costuma ser manipulada para agradecer à terra pelo que ela oferece às pessoas e o seu poder inspira terror e respeito pelo controle que exerce sobre todas as doenças. Obaluaiê é uma divindade que rege o elemento terra e vincula-se, também, à saúde e à riqueza. Se é ele que dá a doença, será também quem trará a cura ou quem ensinará a preveni-la. Veste-se com um capuz confeccionado em palha da costa e enfeitado de búzios chamado de *asò ikò*. No Brasil, Obaluaiê e Omolu são tidos como uma divindade só, mas que apresentam manifestações em formatos diferenciados: o primeiro, demonstra uma personalidade jovial e guerreira e, o segundo, uma personalidade mais idosa e alquebrada. Seu nome jamais deve ser pronunciado à toa. Ele costuma usar roupas vermelhas e viajar quando o sol está bem quente. Por isso as pessoas devem evitar o uso de roupa vermelha e andar sob o sol no horário de meio dia para não atraírem doenças. Seu dia de culto é segunda-feira e suas cores são: o preto, o branco e o vermelho combinadas. Suas principais oferendas são: galos, bodes e *doboru*, pipocas de milho-alho, feijão preto e farofa de dendê. Sua insígnia mais representativa no Brasil é o xaxará (*sásárá*), espécie de cetro confeccionado com palitos de dendezeiro, palha-da-costa, búzios, miçangas e pequenas cabaças, onde são guardados os pós mágicos da doença e da cura. Sua saudação é: *Atotó!* (Silêncio! Ele está em terra!).

Segundo Sàlámì & Ribeiro (2011) em África existem alguns símbolos que são consagrados a Obaluaiê/Omolu que não tem uma ampla utilização aqui no Brasil; outros, no entanto, foram incorporados com mais facilidade:

Estes são os seus símbolos: *óta*, pedra de assentamento; *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios; *èjùwèrè* (instrumento ritual semelhante ao *irùkèrè*, feito de couro e, por vezes, enfeitado de búzios ou miçangas); barro; *yangí* (pedra vulcânica, laterita, símbolo de Exu) e *agbada* (pote de barro de boca larga). Suas cores são o branco, o preto e o vermelho. Seus adereços são o *lágídígbà*, colar feito de contas pretas, de casca de noz de palmeira ou chifre de búfalo; e o colar de contas brancas e pretas alternadas (p. 64).

A personalidade dos filhos de Obaluaiê/Omolu é descrita por Verger (2002) da seguinte maneira:

O arquétipo de Obaluaiê (*sic.*) é o das pessoas com tendências masoquistas, que gostam de exibir seus sofrimentos e as tristezas das quais tiram uma satisfação íntima. Pessoas que são incapazes de se sentirem satisfeitas quando a vida lhes corre tranqüila. Podem atingir situações materiais invejáveis e rejeitar, um belo dia, todas essas vantagens por causa de certos escrúpulos imaginários. Pessoas em certos casos sentem-se capazes de se consagrar ao bem-estar dos outros, fazendo completa abstração de seus próprios interesses e necessidades vitais.

Assim os filhos de Obaluaiê/Omolu são pessoas muito teimosas e com tendência ao pessimismo, procuram sempre o caminho mais longo e difícil para atingir seus objetivos. São muito lentos na realização de tarefas e estão sempre a reclamar de tudo. São reprimidos, amargos, vingativos e muito trabalhadores. Para os filhos de Obaluaiê/Omolu, a justiça não é a dos homens e sim a de Deus (*Olorun*) e demonstram uma tendência à mudanças repentinas. Quando atacados pelo ciúme, são capazes de exageros e se sentem incompreendidos por todos. Os filhos deste *Òrìsà* também são céticos em sua fé e possuidores de uma intuição muito aguçada.

#### 4.2.16 Ibeji



**Figura 19:** Ibeji (Desenho de Carybé)

*Ìbẹ̀jì*, “palavra formada a partir de *ìbí* (parir) e *ejì* (dois), significa *Parir dois ou Gestação dupla*, indicando, pois, o nascimento de gêmeos (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 85)”. É o *Òrìsà* da duplicidade formado por duas entidades distintas que se completam, indica

a contradição, a dubiedade, o múltiplo, os opostos e sua coexistência, por isso estão associados ao princípio da dualidade. Regentes da fartura e da abundância, valorizam as brincadeiras, a alegria e a ingenuidade, enfim, tudo que está associado ao comportamento tipicamente infantil. É portador da felicidade e do bem-estar geral, protege da morte prematura, acalma o sofrimento espiritual e material de seus devotos, favorece a fertilidade e tem o poder de transformar a tristeza em alegria. É uma divindade de grande energia sedutora, o que facilita suas conquistas e promove bem-estar. Além de poderoso, é também muito perigoso, pois, no seu afã infantil, transgride as regras e não reconhece os limites, o que o faz ser respeitado, inclusive pelas divindades mais velhas. Seu culto pode ser realizado em qualquer dia da semana, preferencialmente às quartas-feiras e aos sábados. Suas cores são variadas, nos tons mais claros. Suas principais oferendas são casais de frangos e caruru (prato à base de quiabos) e muitas outras iguarias, além do mel, que não pode faltar em seus rituais. A saudação ao Ibêji é "*Bejé ó ró! La ô!*" ('Chamar os dois!' ou 'Ele é dois!').

Os símbolos de Ibeji são duas estátuas esculpidas em madeira de *irókò* – uma figura masculina e outra feminina – representando gêmeos; búzios; e a própria árvore *irókò* (gameleira branca, árvore sagrada) e sua madeira. As crianças gêmeas, consideradas uma representação física de Ibeji, também são sagradas e, portanto, veneráveis (SÁLÁMÍ; RIBEIRO, 2011, p. 87).

Do ponto de vista arquetípico, os filhos de Ibeji possuem um temperamento infantil e inconsequente, por isso brincalhões e inquietos. Nos relacionamentos amorosos e emocionais, costumam ser muito dependentes, obstinados e possessivos. Possuem dificuldade em permanecer muito tempo no mesmo lugar porque são muito dinâmicos. Apresentam um temperamento oscilante. No mesmo momento em que estão alegres, podem se entristecer. São muito cativantes, carinhosos e possuem grande sensibilidade.

## 4.2.17 Oxalá: Oxaguiã/Oxalufon



**Figura 20:** Oxaguiã/Oxalufon (Desenho de Carybé)

*Òrìṣà* da paz, da tranquilidade e do amor, foi designado por *Olodumare* (Ser Supremo) para criar a terra sólida, povoá-la e, também, de modelar a forma física do homem. É a divindade do ar que domina a criatividade, a prosperidade, o poder procriador masculino e, na sua manifestação, pode se apresentar de duas maneiras: Oxaguiã (*Òrìṣà Ogiyán*), jovem e guerreiro, conhecido como o “Orixá comedor de inhame”, e Oxalufon (*Òrìṣà Olúfón* ou *Obálúfón*), velho alquebrado e paciente, considerado “o Rei e Senhor de Ifon”. Oxalá tem aversão às cores preto e vermelho e o único objeto nesta coloração que ele permite é a pena de *Ikodidè* (pena de papagaio da costa), demonstrando seu reconhecimento ao poder genitor feminino. O azeite de dendê, o sal, e as bebidas alcoólicas são elementos de interdição para esta divindade. Seu dia consagrado é a sexta-feira e nas suas oferendas recebe galos, bodes e pombos – todos brancos - além de *igbin* (espécie de caracol), acompanhados de grande quantidade de milho-branco cozido. Sua cor é primordialmente o branco, mas Oxaguiã admite ainda o azul claro e o prateado. Suas contas são brancas e marfim. Silêncio e limpeza são atrativos da sua energia, pois Oxalá não suporta violência, disputas, brigas e alaridos. Sua saudação é: *Epa epa Babá!* (Epa epa - exclamação de surpresa, grande admiração pela honrosa presença); Babá (pai).

Os metais de Oxalá são o chumbo e a prata. Seus símbolos são: *ḡfun* (potente e sagrado cal natural); marfim; *òjé* (chumbo); *àjà* ou *àdìjà* (sino); cabaça branca; *òpa òṣoro* (cetro); *ikódídè* (pena vermelha da cauda do pássaro *òdídè*; uma estátua de madeira ou de marfim que o representa); *óta* (pedra de assentamento); *irùkèrè* (cauda de animal que, após preparo artesanal e

mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); búzios (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 59).

Além desse universo representacional e simbólico, os filhos consagrados a Oxalá possuem determinados traços de comportamento que os identificam e vinculam diretamente a essa divindade. Desse modo, Verger (2002) escreve:

O arquétipo de personalidade dos devotos de Oxalá é aquele das pessoas calmas e dignas de confiança; das pessoas respeitáveis e reservadas, dotadas de força de vontade inquebrantável que nada pode influenciar. Em nenhuma circunstância modificam seus planos e seus projetos, mesmo a despeito das opiniões contrárias, racionais, que as alertam para possíveis conseqüências desagradáveis de seus atos. Tais pessoas, no entanto, sabem aceitar, sem reclamar, os resultados amargos daí decorrentes (p. 262).

Assim, considerando as duas maneiras de manifestação deste *Òrìṣà*, pode-se dizer que, no que diz respeito às características de Oxalufon, seus filhos costumam ser frágeis, delicados, reservados, ranzinzas e muito lentos nas suas decisões, mas em compensação, a despeito de suas debilidades físicas possuem uma grande força moral e determinação para atingir seus objetivos, são fiéis no amor e nas amizades. No que diz respeito a Oxaguiã, seus filhos costumam ser guerreiros, combativos, teimosos, individualistas, altruístas, corretos e muito bondosos.

#### 4.3 ORGANIZAÇÃO SOCIAL E ESTRUTURA DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ: A REPRESENTAÇÃO DA ÁFRICA RESSIGNIFICADA NO BRASIL

Os terreiros de candomblé surgiram como fruto de uma estratégia de sobrevivência utilizada pelos negros africanos, traficados para o Brasil, durante o período da escravidão, que, por conta do processo de sua desterritorialização, tiveram de se adaptar, ressignificar espaços, resistir e sobreviver ao contexto social imposto no Novo Mundo. Assim, as relações simbólicas entre o que existia na África e o que se encontrou nas terras brasileiras permitiram uma readaptação do culto aos Orixás e a possibilidade de sobrevivência do imaginário daqueles sujeitos.

Jaffé apud Jung (2002a), nesse sentido, argumenta:

A história do simbolismo mostra que tudo pode assumir uma significação simbólica: objetos naturais (pedras, plantas, animais, homens, vales e montanhas, lua e sol, vento, água e fogo) ou fabricados pelo homem (casas, barcos ou carros) ou mesmo formas abstratas (números, o triângulo, o

quadrado, o círculo). De fato, todo o cosmos é um símbolo em potencial (p. 232).

Dessa maneira, os terreiros de candomblé estabeleceram uma organização e estrutura peculiares a grupos sociais dessa natureza e caracterizaram-se pela reinvenção e recomposição de territórios africanos nas terras brasileiras, ou seja, os terreiros de candomblé simbolizam a África ancestral, ao tempo em que possibilitaram a preservação de elementos fundantes de sua identidade cultural e de sua memória coletiva, reinventados, a partir de fragmentos de etnias africanas pré-existentes, por africanos escravizados e por seus descendentes, no amplo contexto dos contatos interétnicos (SERRA et al, 2000).

De qualquer modo, percebe-se então que o terreiro de Candomblé no Brasil se configurou como uma “África ressignificada”, em um processo de contínua readaptação na composição dos espaços: mítico, ritual e social. A diferença marcante nesse processo é que, aqui, o terreiro de candomblé “não é templo de uma única divindade; é o resumo de toda a África mística, de todo território nagô” (p.78).

Partilhando desse pensamento, Santos (2008) apresenta a seguinte definição:

O ‘terreiro’ é o espaço onde se organiza uma comunidade – cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do *àiyè* e do *órún* e dos elementos que os relacionam. O *àse* impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento (p. 37-38).

Assim, com o tráfico de escravos, pode-se afirmar que “o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no ‘terreiro’” (SANTOS, 2008, p. 33) que, do ponto de vista funcional, compreende dois espaços: um de ritual e outro de habitação, podendo estes ser delimitados, segundo sua estrutura e funcionamento, pelo uso e acesso. Então, quando se analisa a estrutura de um terreiro de candomblé jêje-nagô, por exemplo, a forma mais utilizada de divisão, amplamente reconhecida e difundida entre os estudiosos dessa religião, considera o “espaço urbano” e o “espaço mato”, ou seja:

O modelo espacial básico de terreiro jêje-nagô apresenta duas áreas bastante distintas, delimitadas e interrelacionadas: uma onde estão construídas as edificações de uso religioso e habitacional, e outra, mais intocada e selvagem, reservada ao “mato” – área verde que simboliza a floresta ancestral, onde existem árvores sagradas, plantas ligadas à flora ritual, fontes e alguns “assentamentos” de orixás. Na área edificada – também denominada por Juana Elbein de “espaço urbano”, em decorrência de suas

características mais domésticas e controladas –, estão localizados a casa principal do culto, o “barracão”, os ilê-orixá ou “casas de santo”, alguns assentamentos e as habitações permanentes e temporárias (MINISTÉRIO DA CULTURA, 1999, p. 6).

Nesse sentido, Santos (2008, p. 33-34) discorre que no espaço “urbano” do terreiro localiza-se: um barracão principal, local onde ocorrem as grandes festas e cerimônias públicas, com espaços delimitados para os diferentes grupos hierárquicos que compõem a “comunidade-terreiro” e os lugares para os visitantes; “as casas-templos, *Ilé-òrìṣá*, consagradas a um *òrìṣá* ou a um grupo de *òrìṣá*”, onde se encontram os assentamentos de *àṣẹ*, objetos e representações mítico-simbólicas de cada divindade; uma construção destinada à reclusão dos iniciantes para rituais específicos, chamada de “*Ilé-àṣẹ*” (camarinha ou roncó); uma cozinha ritual (onde são preparadas as comidas votivas dos orixás); uma construção, entre este núcleo mais “urbano” e o “mato”, destinada ao culto dos *egunguns* (espírito dos ancestrais), lugar de acesso extremamente restrito e, por fim, um conjunto de habitações (permanentes ou temporárias) para os membros da comunidade religiosa.

O espaço do “mato” costuma ser a maior área dos terreiros, e nele estão uma grande variedade de arbustos, plantas, ervas medicinais e várias árvores, elementos considerados indispensáveis para a realização das práticas rituais e litúrgicas. É uma área sagrada, de acesso permitido somente àqueles que têm autorização pelo grau hierárquico religioso que ocupam ou pela permissão dos orixás.

Não obstante, o terreiro de candomblé ou “comunidade-terreiro” é, também, “uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa (BARROS, 2011, p. 17)” ou ainda, um “território político-mítico-religioso (SODRÉ, 1988, p. 50)” que exhibe elementos que funcionam como demarcadores simbólicos da religião de matriz africana.

Nessa perspectiva, considerando o candomblé como um grupo social e levando-se em conta a sua organização e estrutura, é importante, neste estudo, utilizar, também, a definição de Herskovits apud Lima (2003) por compreender que ela envolve outros elementos cruciais da organização social deste grupo que não foram destacados por Santos (2008). Assim:

Do ponto de vista da organização social, o candomblé deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciada pelo parentesco e pela origem tribal africana. Funciona como instrumento de ajuste e controle social e, do ponto de vista econômico, opera como um meio de promover a ajuda mútua. Sua estrutura é hierárquica, com limites de autoridade e responsabilidade bem definidos. O princípio de senioridade desempenha um papel importante e, por vezes,

limitador para determinar a posição do indivíduo no grupo. Embora nunca aplicado com rigor, este princípio atua como instrumento de manutenção da estrutura corporativa, como um fim para alcançar as metas religiosas estabelecidas e objetivos sociais e econômicos espelhados pela organização do culto e o modelo de comportamento dos seus membros. O controle social é obtido através da manipulação de sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade. A identificação dos membros com o grupo e suas atividades é internalizada para que se torne mecanismo principal de ajuste individual, provendo a sensação de segurança psicológica e os meios de ascensão social, fins econômicos e de status (LIMA, 2003, p. 57).

Desse modo, a religião do Candomblé segue um esquema de organização social baseado na constituição de uma “família ritual”, que apresenta uma estruturada hierarquia, com papéis e funções bem definidos. Para que os seus participantes sejam reconhecidos como integrantes legítimos, deverão se submeter ao processo iniciático obrigatório, em etapas sucessivas e constantes, conforme determina a tradição religiosa do grupo ao qual estão ligados, que serão descritas mais adiante.

Na composição hierárquica de um terreiro de candomblé, a autoridade máxima é desempenhada pela Ialorixá ou pelo Babalorixá, Mãe-de-Santo ou Pai-de-Santo, respectivamente. É a liderança que “exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia, dos quais recebe obediência e respeito absolutos” (LIMA 2003, p. 60). Este mesmo autor ainda esclarece:

o nome de *pai* ou de *mãe* que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático – onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família de santo* (p. 60).

Partindo desse pressuposto, ressalta-se que somente através dos ritos de iniciação, em suas mais variadas formas e níveis, é que os membros do grupo se legitimarão como pessoas do candomblé e irão estabelecer, a partir desse processo, “uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo” (LIMA, 2003, p. 69). Durante os ritos iniciáticos, os indivíduos vão conhecendo sua identidade mítica, vinculada ao seu *Òrìṣà* e compreendendo suas fragilidades e fortalezas.

Sendo assim, quando um indivíduo começa a frequentar um terreiro de candomblé, o primeiro “estágio” a ser cumprido é o de abiã, em iorubá *abiyán*, que pode ser traduzido como “aquele que vai nascer para um novo caminho” (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 69) ou aspirante. Este acompanha as festas, frequenta a casa, tem contato com a comunidade religiosa, realizando limpezas de corpo, oferenda aos orixás, especialmente ao orixá de sua

cabeça, mas a ele não é revelado nenhum segredo. O *abiã* somente se transformará em filho(a) legítimo(a) do terreiro quando fizer sua primeira obrigação iniciática, conhecida como lavagem de contas, momento em que receberá um colar de miçangas, nas cores correspondentes ao seu *Òrìṣà*, lavadas com um macerado de folhas específicas daquela divindade. Nessa ocasião sua cabeça também será lavada com essas mesmas ervas, representando sua primeira ligação com seu deus regente.

Durante esse estágio inicial, que pode ser rápido ou demorar bastante, a depender da especificidade de cada indivíduo e da “vontade do *Òrìṣà*”, o *abiã* vai aprendendo “o comportamento ritual que mais tarde lhe será mais estritamente imposto” (LIMA, 2003, p.69). O grupo de *abiãs* é considerado a grande reserva do terreiro, de onde os *Òrìṣà* escolherão seus representantes para os diversos cargos na religião e os filhos em que montarão, ou seja, nos quais se manifestarão.

Dessa forma, na base da hierarquia do candomblé logo após os *abiãs* estão os que pertencem à categoria dos *iaôs*. A palavra iorubá *iaô* (*iyàwó*) tanto pode ser utilizada para pessoas do sexo masculino quanto para pessoas do sexo feminino, pode ser traduzida como *iyà*, mãe; *awó*, segredo – a “mãe do segredo” -; ou ainda *iyàwóòrìsá*, - “a mãe do segredo do orixá”. Pode ser entendida ainda como *omo òrìsà*, “filho(a) do orixá”, ou *elegún*, aquele que recebeu o sagrado privilégio de “ser montado” (*gún*) por sua divindade (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 74). De qualquer maneira, as *iaôs* ainda não têm poder de decisão, somente obedecem às autoridades do terreiro de candomblé. Somente após cumprir as obrigações de sete anos, é que se tornam *ebômis*.

O termo “*ègbónmi* é traduzido como meu/minha mais velho/a” (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 67). Pertencem a essa categoria todos os iniciados que completaram suas obrigações do ciclo iniciático, que dura sete anos. A partir desse período, de acordo com a vontade do *òrìsà*, o/a *ebômi* terá o direito de também ser um pai ou mãe-de-santo e abrir um terreiro de candomblé ou “alcançar os outros postos da hierarquia da casa, os cargos de mando e de prestígio do candomblé, pois que é entre eles que o líder escolhe seu ‘estado maior’” (LIMA, 2003, p.81).

É muito importante abordar que existem duas categorias de pessoas iniciadas que não manifestarão com orixá, ou seja, não entrarão em transe em nenhum momento ritual. Os homens destinados a essa categoria recebem o *oyê*, título, de *ogãs*, autoridades masculinas do culto aos orixás, e as mulheres são conhecidas por *equedes*, autoridades femininas que auxiliam o pai ou mãe-de-santo nos rituais, são mulheres consagradas ao serviço dos orixás, iniciadas, como os *ogãs*, para esse mister, “por meio de ritos de purificação e de

confirmação”. Essas categorias de pessoas não são “feitas no santo, tem o seu santo ‘assentado’” (LIMA, 2003, p. 87).

Existem várias funções específicas atribuídas aos *ogãs*, cada um exerce seu sacerdócio para aquilo que foi escolhido, devendo se aprofundar nos fundamentos e segredos da sua área de domínio, com o intuito de assessorar o pai ou mãe-de-santo durante as obrigações religiosas, pois eles são seus auxiliares mais diretos e da mais absoluta confiança. Podem ser classificados como: os *alabês*, que tocam os atabaques para evocarem os orixás ao mundo físico; o *axogum* é aquele que manuseia a faca nos sacrifícios votivos às divindades; o *pejigã* que é responsável pela organização, cuidado, limpeza e conservação dos assentamentos de orixá, dentre muitos outros que poderiam ser mais detalhadamente tratados em um estudo posterior.

Do mesmo modo, *equedes* também possuem funções variadas dentro do culto, no entanto, sua principal função é cuidar das iaôs quando entram em transe, acompanhar e vestir os orixás durante as festividades e rituais. Tanto os *ogãs* quanto as *equedes* são escolhidos ou pelos orixás do terreiro ou pelo pai ou mãe-de-santo com prévia consulta às suas divindades. Todos esses cargos são vitalícios.

Vale ressaltar que, além daqueles já citados de maneira muito genérica, a hierarquia do candomblé possui na sua constituição inúmeros outros cargos como: a *iya kekerê*, a mãe pequena; a *iyalaxé*, a mãe do axé; *baba kekerê*, pai pequeno; *babalaxé*, pai do axé; *iya egbé*, mãe da sociedade religiosa; *baba egbé*, pai da sociedade religiosa; *iya tebexê*, responsável pelo canto nos rituais; a *iya bassê*, responsável pela preparação e distribuição ritual das comidas oferecidas dos orixás dentre muitos outros cargos. Todos aqueles que possuem cargos e não manifestam divindades têm seu orixá pessoal assentado com todo o fundamento ritual específico para essa categoria de pessoas. É importante salientar que não é objetivo deste trabalho, nesse momento, realizar um minucioso detalhamento sobre os cargos constitutivos da hierarquia do candomblé, fica a possibilidade desse aprofundamento para estudos posteriores.

Apesar das especificidades e diferenças que possam ocorrer, os candomblés de diferentes nações organizam-se a partir de um modelo originário da África e adaptado, conforme as circunstâncias, numa configuração ajustada à realidade brasileira. O ambiente organizacional é permeado por símbolos, regras e preceitos, conformando um código de ética peculiar entre o povo-de-santo e se configurando, representativamente, como uma “África miniaturizada”.

#### 4.3.1 Senioridade e hierarquia: “Antiguidade é Posto”!

O princípio da senioridade nos grupos de *candomblé* é representativo do poder atuante na organização e estrutura sociais e nos mecanismos que permitem a promoção dos sujeitos nos diversos níveis hierárquicos, na legitimação da transmissão hereditária do *axé* e da autoridade, na sucessão de liderança nas famílias de santo, bem como na perpetuação da memória religiosa e da tradição ritualística do grupo.

Nesse sentido, Fadipe, sociólogo iorubá, apud Lima (2003), atribui à organização da família de santo ao princípio de senioridade e à permanência da estabilidade dos sistemas sociais e políticos dos iorubás nos *candomblés* do Brasil:

[...] procurando entender as relativamente grandes comunidades políticas e sociais dos iorubás, sua relativa estabilidade e continuidade, e sua persistência, mesmo depois de destruídas por guerras, nenhum observador ou estudioso atento pode ignorar o princípio do parentesco que é complementado pelo da senioridade. O valor prático do princípio de parentesco está na cooperação, ajuda mútua, lealdade e outras expressões de solidariedade que evoca naqueles que agrega. O princípio da senioridade é importante para reforçar o princípio do parentesco, nos casos em que apenas a força das relações consanguíneas não é suficiente para garantir a lealdade, cooperação, ajuda mútua e tolerância. Se, de modo geral, o parentesco e senioridade asseguram o respeito aos costumes, à autoridade e à tradição, sobre os quais se estabelecem as relações interpessoais entre os iorubás (p. 79).

Assim, a aprendizagem iniciática é o alicerce da hierarquia religiosa e estará respaldada no tempo, fora das suas dimensões convencionais, que não é o biológico, mas o iniciático, numa lógica segundo a qual quem tem mais “idade de santo”, conseqüentemente, sabe mais.

Dessa forma, o primeiro passo para a integração de uma nova pessoa ao *candomblé*, antes mesmo da sua primeira obrigação religiosa, é fazê-la compreender como a hierarquia do terreiro funciona, e como é importante ser respeitada e obedecida. Esse valor da antiguidade da iniciação caracteriza as diferenças de poder e de status entre os irmãos de uma família de santo. Luz (1995) esclarece: “Para os sacerdotes, antiguidade significará posto, isto é, espaços específicos para o exercício das qualidades e atributos do seu *axé*” (p. 533).

Os sujeitos submetidos à iniciação constroem uma condição diferencial de si em relação aos outros não iniciados e aos iniciados mais velhos, são obrigados a respeitar e a vivenciar sua condição na hierarquia do *candomblé*, através dos ensinamentos transmitidos, oralmente, pelos seus “mais velhos” de forma singular. Dessa maneira, o princípio da

senioridade será mantido e a memória e tradição do candomblé perpetuadas.

#### 4.4 A CONSANGUINIDADE RECRIADA: COMO NASCEM OS FILHOS DOS ORIXÁS? COMO SURGEM AS NOVAS FAMÍLIAS DE SANTO?

Na África, a religião, os laços de parentesco e as relações político-matrimoniais eram representações das diversas formas de configuração da estabilidade social de um grupo; porém, no Novo Mundo, a religião dos orixás torna-se o principal elemento de resistência para a reconfiguração da “coletividade familiar”, dizimada pelo tráfico de escravos. Com isso, as tradições africanas foram, aqui, “reinventadas” a partir da utilização de elementos míticos e representativos, herdados da terra ancestral, o que proporcionou a recriação simbólica da consanguinidade vivida no continente africano.

No entanto, para que essa “consanguinidade recriada” pudesse se perpetuar no Novo Mundo, ao longo dos tempos, os ritos iniciáticos foram ressignificados com a intenção de se estabelecer de modo representativo-simbólico a vinculação do indivíduo a uma determinada família de santo.

Durante o processo iniciático, o neófito vai desenvolvendo de modo gradual e sucessivo comportamentos ritualísticos que permite sua inserção no grupo religioso. Além disso, há, paulatinamente, uma transmissão dos valores ético-morais, mítico-religiosos e simbólico-representativos que vão permitindo ao novo membro do grupo o aspecto de “liminaridade”, ou seja, “estado liminar”, uma posição em que ele se encontra nos ritos de passagem, uma espécie de fronteira entre as formas anterior e posterior de concepção do mundo, assim como apontou o antropólogo Victor Turner (apud DAMATTA, 2000). Em outras palavras, existe uma linha divisória onde são apresentados: dúvidas, desafios e satisfações; representações diversas do estado de vida anterior como a associação com a morte para o mundo; purificação do estado da pessoa; associação com os aspectos embrionários, nascimento e lactância dos neófitos; uso de línguas secretas e estranhas; incursão de novas vestimentas e nomes; e pelo estado de submissão e perda de autonomia.

Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade frequentemente é

comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua (TURNER, 1974, p. 117).

A mudança do estado de “não-pertencente” ao grupo ao de “pertencente” acontece pelos ritos de passagem que diferem do modo de vida ordinário, rompendo com os aspectos de cotidianidade, levando o sujeito a crises constantes, conflitos internos e externos que se tornam tabus, pois é um estado de negação e, ao mesmo tempo, de transformação, ou seja, nega-se o estado anterior (pré-grupo) e assume-se uma nova configuração futura (pós-iniciação).

Nessa perspectiva, Henderson apud Jung (2002a) discorre:

O ritual faz o noviço retornar às camadas mais profundas da identidade original existente entre a mãe e a criança ou entre o ego e o *self* forçando-o, assim, a conhecer a experiência de uma morte simbólica. Em outras palavras, a sua identidade é temporariamente destruída ou dissolvida no inconsciente coletivo. É então salvo solenemente deste estado pelo rito de um novo nascimento. Este é o primeiro ato de verdadeira assimilação do ego em um grupo maior, exprimindo-se sob a forma de totem, clã ou tribo, ou uma combinação dos três (p. 130).

Dessa maneira, o ritual de iniciação, tanto para os grupos tribais quanto para sociedades mais complexas, persiste sempre no “rito de passagem”, ou seja, rito de morte e renascimento. Assim, nesse sentido religioso, “os esquemas dos arquétipos de iniciação – conhecidos desde a antiguidade como ‘mistérios’ – são elaborados na mesma textura de todos os rituais eclesiais que exigem cerimônias especiais nos momentos de nascimento, casamento ou morte (HENDERSON apud JUNG, 2002a, p. 131)”. Nos rituais de iniciação, a finalidade permanece sempre a mesma: criar um clima de morte simbólica, de onde vai surgir um estado de espírito simbólico de renascimento.

Desse modo, no candomblé, os rituais de passagem se configuram de acordo com os diversos níveis de inserção do sujeito no grupo religioso, do seu tempo na “comunidade-terreiro” e do seu perfil para a iniciação religiosa. Pode-se, então, destacar como principais ritos iniciáticos nessa religião: a lavagem do colar consagrado ao orixá, o bori, a feitura de orixá propriamente dita, as diversas confirmações aos cargos constituintes da hierarquia do grupo e, finalmente, a entrega do decá, espécie de emancipação do neófito, que lhe possibilitará a abertura de um novo terreiro.

Vale lembrar que os procedimentos e técnicas referentes à imersão do sujeito no campo sagrado são tratados com grande reserva e variam de nação para nação. A iniciação no

candomblé, em linhas gerais, “constitui a gênese de um novo indivíduo, promovendo uma mudança no estatuto de pessoa, gerando um desdobramento do mesmo em um outro, seu duplo” (LIMA, 2005, p. 102).

A lavagem de colar, nessa perspectiva, é o primeiro passo para o reconhecimento e identificação do sujeito com o orixá que o rege e com o grupo ao qual se integrará. Esse ritual consiste, após prévia consulta ao jogo de búzios, para identificação do orixá da cabeça do indivíduo, na preparação de um colar confeccionado com miçangas nas cores correspondentes a esse orixá. Esse colar é banhado em um preparado de folhas específicas daquela divindade ao qual o indivíduo foi consagrado. Geralmente, nesse mesmo período, são realizadas, também, a lavagem da cabeça da pessoa ingressa no grupo, bem como são feitas oferendas com as comidas votivas ao deus identificado na consulta. “Assim entram em contato os membros do trinômio, deus, homem e colar, permitindo a passagem da corrente mística entre o primeiro e o último, por intermédio do segundo. Eis por que o colar só tem valor para o proprietário” (BASTIDE, 2001, p. 41).

Após a lavagem de conta, há a cerimônia do Borí (*Ogborí*), que consiste no ato litúrgico para o fortalecimento da divindade pessoal denominada *Ori* (cabeça) da pessoa, pois nada pode ser realizado sem a permissão dele na vida desta, estabelecendo, portanto, a comunicação mística entre o orum e ayê (VERGER, 2000).

Para Opipari (2009), este ritual tem finalidade de potencializar aspectos da vida física, psíquica, religiosa e social, pois várias são as suas funções, a saber: refrescamento da cabeça e do espírito; equilíbrio das emoções e dos nervos, da cabeça da pessoa, da pessoa com seu orixá; “limpeza” (no sentido de purificação) do pensamento, do ori; estabilidade das emoções, da vida social (casamento, emprego, família...); fertilização do pensamento, das ideias; adiamento da dívida com orixá, da “feitura do santo” (p. 140-141).

Existem várias modalidades de Borí, que serão utilizados de acordo com a necessidade de quem o receberá; assim Opipari (2009) estabelece uma classificação para os diversos tipos de Borí, conforme as funções acima especificadas pela autora:

De acordo com o critério de complexidade ritual, em que a presença ou não do sacrifício animal desempenha um papel determinante, fala-se de Borí frio quando este sacrifício está ausente; quando a oferenda ao Orí se limita a uma noz-de-cola (Obi), chama-se um bori de água; se se trata de ‘comidas secas’ (farinhas, grãos, raízes, frutos, peixe...), ele é chamado de Borí seco. O Borí é quente quando o sacrifício de um pombo ocorre; é grande ou completo quando comporta um número maior de elementos e de animais sacrificados. Os termos ‘frio’, ‘quente’, ‘grande’ ou ‘completo’ funcionam igualmente como metáfora da finalidade a que se destina o Borí: o frio para refrescar,

aliviar; o quente para limpar, fertilizar; o grande ou completo para equilibrar a pessoa em sua relação com seu orixá, para adiar a dívida com ele ou, ainda, para protelar a ‘feitura’ (p. 141).

Antes de qualquer Borí é necessário que se proceda, preliminarmente, a rituais de limpeza e purificação, só então é que se inicia o Borí propriamente dito, que costuma seguir uma formatação de base comum, em que se expressam de maneira representativa e simbólica os diferentes significados do ritual, podendo haver pequenas variações de acordo com a tradição de cada comunidade de terreiro:

Vestida de branco a pessoa permanece sentada sobre uma esteira coberta com um tecido branco sob o qual podem ter sido depositadas folhas escolhidas para esta finalidade. Ao seu redor são colocados os pratos e os ingredientes que são ofertados ao Orí e ao Ibá Orí, o altar erguido para seu Orí, sobre o qual pode ser derramado o sangue dos animais sacrificados. Essas oferendas são apresentadas ao Orí pelo chefe do culto que pelo Oráculo de noz-de-cola interroga em seguida pedindo uma aprovação. Em caso afirmativo, o ritual pode terminar ali ou continuar com oferenda de animais sacrificados. Seja como for, o Orí e o Ibá Orí formam o núcleo central do ato ritual (Opipari, 2009, p. 141-142).

A liturgia do Borí apresenta uma grande complexidade com cânticos e rezas específicos para a ocasião, tudo precisa ser feito com muita tranquilidade, sintonia e seriedade, para que se possa obter o sucesso esperado (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009). Do ponto de vista representativo-simbólico, esse rito traz ao *abiã* um maior comprometimento com a comunidade religiosa, pois em alguns casos ele tem seu *Igbá Orí* assentado, representação da sua cabeça divina, do seu orixá. A partir desse período, o iniciante será submetido a um aprendizado litúrgico de rezas, comportamentos e deverá se comprometer com o funcionamento do terreiro ao qual está inserido como filho do orixá.

A feitura de *òrìsà* corresponde a um ritual que se pode relacionar ao mito, “E foi inventado o candomblé” (PRANDI, 2001, pp. 526-528), descrito anteriormente no II Capítulo deste trabalho, em que Oxum fez a primeira *Iyawó* para que os Orixás pudessem vir ao mundo para conviver com os humanos. O mito retrata o ritual que busca o reestabelecimento da relação entre o *Ayê* e o *Orun*: Oxum pegou algumas mulheres, deu-lhes banho com ervas especiais, raspou-lhes as cabeças, pintou-as, enfeitou-as com colares coloridos, permitindo, assim, que as divindades pudessem voltar à Terra para dançarem e se divertirem com seus descendentes.

Assim, para entender um mito de origem e relacioná-lo ao ritual de feitura, é necessário estar bem familiarizado com o grupo do qual ele faz parte para poder captar o seu

aspecto tradicional de organização hierárquica e social. Por exemplo, não se iria compreender por que se pinta o corpo do iniciado no candomblé com pintas brancas sem o conhecimento do mito de criação do primeiro animal iniciado, que foi a galinha d'angola. Perder-se-ia toda a conotação mitológica, que refere a ideia de primogenidade a que remete essa representação através destas marcas de giz.

Nessas circunstâncias, compreender o quanto é estruturante esta prática religiosa via ritual facilita a percepção quanto aos aspectos simbólicos de um ritual de iniciação onde o indivíduo é colocado em circunstâncias bastante atípicas para uma visão de mundo e de ser religioso diferentes da que ele faz parte.

Para tanto, nota-se que no candomblé são os mitos e os ritos que oferecerão na liturgia o resgate da África ancestral. Através destas estruturas, são revividas as sagas e os itans<sup>14</sup> dos *òrìsà*, que concedem aos seus fiéis uma identidade mítica de tempos imemoráveis. A tradição juntamente com os rituais religiosos dá ao filho de *òrìsà* regras e padrões por meio da liturgia de matriz africana, onde a restituição (o dar e receber) é uma forma de consagrar compromisso com o sagrado.

Desse modo, a relação entre o mito com o ritual de feitura é muito íntima, o primeiro é revivido e atualizado à medida que o segundo é desenvolvido. Assim, em linhas gerais, pode-se então dizer que após um período de familiarização no candomblé, descritos anteriormente, o *abiã* passa, a depender da vontade do seu deus, pela feitura de *òrìsà* propriamente dita, que consiste em assentar no seu *ori* a divindade que o rege. Nesse processo, deve-se, metaforicamente, morrer, para depois, renascer com outro nome, para uma vida totalmente nova.

O principal componente desse ritual é o segredo, que envolve toda a comunidade, pois cada divindade exige uma série de ações, objetos e ritos próprios, exigindo fundamentos específicos para cada caso. Por uma questão de respeito e ética, a descrição desse ritual será feita de modo mais generalizado, atendendo à perspectiva do estudo, mas sem vilipendiar os segredos que envolvem tais rituais e as suas especificidades.

Assim, o *abiã* após “bolar no santo” (estado catalético de transe profundo, considerado a declaração, em público, do *òrìsà*, que quer a iniciação de seu filho) ele é recolhido na camarinha ou roncó (espaço do terreiro reservado para essa finalidade, que faz alusão ao útero

---

14 A palavra nagô *ítán* designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os *ítán àtowódówó*, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos *babaláwo*, sacerdotes do oráculo Ifá. Os *ítán-Ifá* estão compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis “volumes” ou signos chamados *Odù*, divididos em “capítulos” denominados *ese*. (Juana Elbein dos Santos).

materno), onde será cuidado, por pessoas designadas e preparadas para essa finalidade, com banhos, comidas, ervas e rezas, em um tempo de reclusão que varia de acordo com a tradição da “comunidade-de-terreiro” na qual ele está inserido, geralmente não inferior a 21 dias. Durante esse período de recolhimento, o iniciante deverá ficar em retiro, longe da vida profana e da família, devendo desligar-se de tudo para dedicar-se totalmente aos ritos de passagem. Todo esse ritual de iniciação é secreto, e só poderá ser conduzido por alguém já iniciado no culto, com todas as obrigações cumpridas para essa finalidade, pois, segundo as normas do Candomblé, só pode transmitir *Axé* quem o recebeu antes de alguém, também, iniciado.

Durante o tempo de recolhimento, vários rituais vão sendo realizados para compor o conjunto ritualístico necessário para a feitura do *òrìsà*, dentre eles: sacudimentos, oferendas diversas e a cerimônia de assentamento do orixá, na qual a *Iyawó* terá sua cabeça raspada e onde serão sacrificados os animais correspondentes àquele *òrìsà* que está sendo assentado. Além do *ori* (cabeça), os assentamentos que foram preparados também receberão parte dos sacrifícios dos animais, estabelecendo uma íntima ligação do iniciado em relação aos símbolos-representativos do seu *òrìsà* regente.

Sendo o *ori* considerado o centro da manifestação divina, é nele que se fará as incisões rituais que propiciarão a incorporação da divindade e onde se colocará o *Adôxu* ou *oxu* (espécie de cone feito de banha de *ori* e muitas outras especiarias correspondentes ao *òrìsà*), além disso, também serão feitas as pinturas com as tintas sagradas obtidas a partir da diluição de pós como o *waji*, o *osum* e o *efum* (azul, vermelho e branco, respectivamente) na cabeça e no corpo da *Iyawó*. Também é colocado o *Kelê* (colar de contas que marca o pacto do *òrìsà* com seu filho) usado rente ao pescoço onde deverá permanecer por um período que vai variar de acordo com a “comunidade-terreiro” da qual a *Iyawó* faz parte. Durante esse período, um conjunto de interdições deverá ser observado pelo novo neófito.

O sentido desses rituais corresponde a um novo nascimento, aliança entre o orixá e seu filho. O neófito nascerá para um novo estado de vida, para a comunidade, pois teve seu corpo pintado e adornado como uma galinha d’angola (primeiro animal iniciado na Terra, segundo os mitos africanos de origem), comunicando a sua pertença à divindade regente do seu *ori* e a sua religação entre *ayê* e *orun*, sendo chamado, a partir desse momento, de *Iyawó*, ou “esposa do orixá”. Na feitura de *Iyawó*, como relatado anteriormente, há diversas cerimônias específicas e muito restritas, abertas apenas aos já iniciados que tenham uma idade avançada na religião; outras cerimônias, como a Saída de *Iyawó*, por exemplo, são públicas.

O dia da Saída de *Iyawó* do roncó para apresentação pública do nome do *òrìsà* é muito concorrida, pois equivale ao nascimento do *òrìsà* no *ori* de seu filho. É comum, nessa cerimônia, o *Iyawó* fazer quatro aparições públicas no dia da Festa do Nome: a primeira, conhecida como “Saída de branco” ou “Saída de Oxalá”, a *Iyawó* (possuída pelo seu *òrìsà*) entra no barracão de solenidades, sob um *Alá* (grande pano branco) totalmente vestido de branco, com o corpo pintado de pintinhas brancas, numa reverência a Oxalá, o *òrìsà* da criação, faz saudações específicas em pontos estratégicos do recinto; a segunda é a chamada “Saída de Nação”, a *Iyawó* entra vestida e pintada com as cores da nação, ou seja, esta saída especifica a qualidade do *òrìsà* que está saindo; a terceira saída é conhecida como a “Saída do Ekodidé” (pena vermelha de papagaio da costa, relacionada com a fala) ou “do *Orunkó* (nome)”, sempre muito esperada, é um momento de muita atenção e suspense, é a saída em que o *òrìsà* revelará em público o seu nome secreto, confirmando que os rituais transcorreram como deveriam; e, finalmente, a quarta saída ou “Saída do *Rum*”, momento em que o *òrìsà*, “montado em seu cavalo”, vestido com suas roupas rituais e portando suas insígnias, dança, pela primeira vez em público, revivendo seus mitos e ligações com sua terra ancestral.

O estágio como *Iyawó* dura, no mínimo, sete anos, e é a primeira etapa para perpetuação dos ritos, pois a *Iyawó* é a guardiã do axé, aquela que perpetuará os ritos, proporcionando o reviver da memória, a continuidade da tradição e o reestabelecimento da aliança entre as divindades e seus descendentes.

Os novos iniciados de *òrìsà* deverão realizar durante seu período como *Iyawó* obrigações complementares à feitura: a) de um ano, (*odú Kíní*), que é considerada como fim do resguardo do *Iyawó* após sua iniciação, esta obrigação permitirá ao iniciado a liberdade de viver materialmente sem restrições na sociedade e no seu convívio familiar e pessoal; b) de três anos, *oduetá*, é considerada a confirmação da continuidade do iniciado no *Axé*; c) de sete anos, *Oduijé* ou *Odu ejé*, com essa obrigação fecha-se o ciclo da feitura e o iniciado poderá receber posto, cargo, título e direitos de independência do seu *Babalorixá* ou de sua *Iyalorixá*, pai ou mãe-de-santo, respectivamente. Somente quando fizer a obrigação de sete anos, é que será considerado uma *ègbónmi*, uma irmã(ão) mais velha(o), e quando será definido se a *ègbónmi* irá abrir um novo terreiro ou não.

Nesse sentido, Lima (2003), em referência ao fechamento do ciclo iniciático do *Iyawó*, discorre:

Quando, num terreiro bem estruturado, uma iaô faz sua obrigação de sete anos, e se torna uma ebômim ou uma vodúnsi, ela adquire automaticamente o direito de ter sua própria casa, seu terreiro. Recebe, então, com a obrigação dos sete anos, os símbolos desse direito: uma navalha, uma faca e uma

tesoura, conjunto a que se dá, por extensão, o nome de cuia, pois aqueles objetos são colocados numa cuia, ou de navalha, devido ao objeto mais efetivo na raspagem do santo (p. 149).

Essa cerimônia, que consiste na entrega simbólica de objetos sacralizados e carregados de *axé*, tem o nome de *deká*, termo de origem jeje, e representa a independência e maioridade dos iniciados, que passam a ter a autorização e direito para abrir novas “comunidades-terreiros”. Vale notar que *ka*, em fon, significa cabaça, podendo, então, se estabelecer a associação da palavra *deká* com a cuia.

O *deká*, símbolo da autoridade constituída e concebido pelo *Babalorixá* pela *Iyalorixá* a um (a) filho (a), vai gerar uma “espécie de ‘linhagem segmentar’, originando, assim, novos termos de parentesco e de relacionamento intergrupar (LIMA, 2003, p. 152)”. De igual maneira, possibilitará, através das sucessivas gerações e da formação de novas “comunidades-terreiros”, a perpetuação das práticas religiosas, o reviver da memória ancestral e a constante atualização da tradição religiosa do grupo, baseadas nos mitos de origem, fonte inspiradora dos rituais.

Desse modo, o esquema de organização social do candomblé, que se baseia em uma hierarquia muito bem estruturada, exige de seus membros a sua legitimação no grupo através da iniciação ritual, com a finalidade de torná-los integrantes de uma mesma família de santo, ligados por uma consanguinidade recriada nos ritos, por meio da transmissão do *axé* e, conseqüentemente, da continuidade da memória e da tradição, elementos primordiais para a manutenção da herança africana, no Brasil, nas religiões ligadas a esta matriz.

## 5 DA ÁFRICA AO INTERIOR DA BAHIA: A MEMÓRIA RELIGIOSA REVIVIDA E A TRADIÇÃO ATUALIZADA NO CANDOMBLÉ

Em tempos imemoriáveis Olodumare, o Deus Supremo, num espaço distante da terra chamado Orun, chamou Ogum em particular e deu a ele a incumbência de ensinar aos humanos, habitantes do Aiyê, terra, a arte de transformar ferro em objetos que serviria para facilitar a vida na terra. Ogum desceu pela bifurcação que separa o céu da terra e foi se encontrar com os humanos. Os humanos não conheciam o ato de dividir e de decapitar, não faziam plantações, não abriam estradas, e viviam sem civilização. Ogum dominou a sua primeira aldeia, amansou aquele povo, e ensinou como retirar ferro da terra e como forjá-lo para fazer utensílios de trabalho. Ogum fez dois facões, um facão ele guardou em casa onde residia no aiyê e com o outro foi abrir os caminhos. Abrindo os caminhos Ogum trilhava a terra, ensinava o povo a trabalhar com a agricultura, a plantar, a construir, a caçar e a guerrear. Com essas atitudes a civilização humana foi se organizando. Tempos depois Ogum conheceu Erinlé, uma adolescente bela e majestosa e Oxóssi, um rapaz ágil e valente. Ogum recruta os dois em ensinamentos múltiplos e de tão capacitados se tornam Orixás. Erinlé, além de se tornar valente caçadora, recebe as bênçãos das Iyá Mi, Mães Ancestrais, e a cabaça de Ajê, tornando-se um Orixá muito valente e completo em virtudes e coragem. Oxóssi dotado de habilidade e inteligência na estratégia da caça se torna excelentíssimo caçador e transfere seus conhecimentos herdados de Ogum para seu filho Olóógum-Edé. Assim, a civilização do aiyê se organiza e aprende a sobreviver, sempre aperfeiçoando os conhecimentos de Ogum de geração para geração (*Babalaxé Fumilayiê, Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, em 08/12/2012 – Relato Oral*).

As trajetórias históricas dos terreiros: *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* – Itabuna-BA e *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum* – Vitória da Conquista-BA, bem como as suas genealogias se apresentam dentro da perspectiva da tradição oral “definida como *um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra* (VANSINA apud KI-ZERBO, 2010, p. 140) e da memória coletiva, pois se entende neste trabalho que a oralidade se constitui como fonte fidedigna para afirmação das representações dessas comunidades de matriz africana na formação de suas memórias, tradições e identidades.

É importante salientar que a tradição não deve ser tomada apenas pela precisão do exercício da reconstrução histórica, uma vez que a verdade nela contida pode ser compreendida, “não como uma ‘correspondência’, mas antes como uma ‘coerência’ com” (SILVEIRA apud PÓVOAS, 2012, p. 143). Dessa forma, a autora argumenta que, “ao enunciar uma tradição, uma cultura justifica, de certa maneira, o seu estado contemporâneo”. Assim, as tradições de um grupo religioso de matriz africana, como o Candomblé, “são suas referências, o seu testemunho de moralidade, a sua herança (p. 143)”.

Nessa direção, a mesma autora esclarece que “a tradição alude, em suas interfaces provocadoras, à cultura, ao imaginário, à memória, ao patrimônio, a sociedades orais e sociedades escritas, ritos, mitos e territorialidades (SILVEIRA apud PÓVOAS, 2012, p. 141)”. Sendo assim, então, a tradição oral “encerra um modo de percepção e ação de grupos sociais frente a coisas que possuem valor para seu funcionamento e sua existência (p. 147)”, “circunscribe funções de guarda e preservação de valores fundantes das memórias das sociedades (p. 148)” que vão sendo transmitidos de geração a geração através das “histórias” contadas de “boca a ouvido” pelos sujeitos sociais dos terreiros de candomblé supracitados.

Seguindo essa perspectiva, Thomson (1997) argumenta que a “história”, no sentido de narrativa, relato oral, é uma construção daquilo que se entende como passado, uma representação do que se entende como importante de ser guardado e lembrado, do ponto de vista do presente:

Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser. As histórias que relembramos não são representações exatas de nosso passado, mas trazem aspectos desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais. Assim, podemos dizer que nossa identidade molda nossas reminiscências; quem acreditamos que somos no momento e o que queremos ser afetam o que julgamos ter sido (p. 57).

Assim, ao descrever as trajetórias históricas de formação dos terreiros: *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* – Itabuna-BA e *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum* – Vitória da Conquista-BA, pode-se perceber que as narrativas, os relatos orais que encerram lembranças desses sujeitos sociais referem-se, recorrentemente, a uma genealogia escrava, a lugares e tempos históricos, e podem abrir brechas a críticas sobre a possibilidade desses relatos “encerrarem uma ‘invenção’ da tradição, tecida pelo desejo de estabelecer linhagens, tão necessárias ao prestígio das casas de santo (SILVEIRA apud PÓVOAS, 2012, p. 175)”. No entanto, não se deve esquecer, também, que essas críticas podem estar permeadas por elementos ideológicos que dificultam uma percepção mais abrangente sobre os sujeitos sociais e suas relações com os espaços, os tempos e suas lembranças.

Dessa forma, conforme Souza (2006):

A arte de lembrar remete ao sujeito a observar-se numa dimensão genealógica, como um processo de recuperação do eu, e a memória narrativa marca um olhar sobre si em diferentes tempos e espaços, os quais se articulam com as lembranças e as possibilidades de narrar as experiências. O tempo é memória, o tempo instala-se nas vivências circunscritas em momentos; o tempo é o situar-se no passado e no presente (p. 102).

Nessa perspectiva, apresenta-se a seguir as trajetórias de formação dos terreiros estudados, bem como as suas localizações e genealogias, levando-se em conta a forte influência da memória ancestral de *Mejigã* para o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* e de *Adebolu* para o *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum* na preservação de suas tradições religiosas, revelando, dessa maneira, no seu fazer cotidiano, as influências culturais trazidas da África, para cidades do interior da Bahia, a exemplo de Itabuna e Vitória da Conquista.

### 5.1 A MEMÓRIA ANCESTRAL DE *MEJIGÃ* E A TRADIÇÃO RELIGIOSA NO *ILÊ AXÉ IJEXÁ ORIXÁ OLUFON* – ITABUNA-BA

*Wá egbé oloxum  
Iluaiyê ijexá  
Oluwô, oluwô Abalu  
Moforibale Iyabá.*

*(Canto de saudação à nação Ijexá)*



**FIGURA 21:** Foto de entrada do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon (Acervo do Terreiro)

O *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* é um terreiro de candomblé, de origem nagô, da nação *Ijexá*, consagrado ao Orixá Oxalufan, localizado à Rua Getúlio Vargas, 642, no bairro Santa Inês, em Itabuna, na Região Sul do Estado da Bahia. O Ijexá, como é chamado pelos seus adeptos, foi fundado em 05 de setembro de 1975 e é constituído aproximadamente por um número de oitenta fiéis em seus diversos níveis hierárquicos e categorias. Segue um esquema de organização social baseado na constituição da “família ritual”, reconhecida como tal

através de um processo de iniciação dos membros efetivos do terreiro que é presidido pelo Babalorixá *Ajalá Deré*, professor Ruy do Carmo Póvoas, e tem como entidade mantenedora a Associação Santa Cruz do Ijexá – ASSANCRI, entidade de “cunho sócio-cultural, beneficente, autônoma, com personalidade jurídica própria, de direito privado (ESTATUTO ASSANCRI, 2005, p. 02)”.



**FIGURA 22:** Babalorixá Ajalá Deré, Ruy do Carmo Póvoas do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* (Acervo fotográfico pessoal de Ruy do Carmo Póvoas).

Vale lembrar aqui um pouco do processo de formação desse grupo ao longo de dois séculos, desde a vinda de *Mejigã*, raiz ancestral do referido terreiro, até *Ajalá Deré*, seu descendente consaguíneo. Assim, conforme Póvoas (2012), “conhecer a história da aldeia é também conhecer parte da história que registra percursos e trajetórias dos sujeitos e atores que compõem a sociedade mais ampla (p. 37)”. Nesse sentido, acerca dessa trajetória, Póvoas (PÓVOAS, 2007) relata:

Foi ainda no tempo do Engenho de Santana. *Mejigã*, africana do povo Ijexá, trazida à força para o Brasil, foi obrigada a ser escrava e tornar-se Inês Maria, Sacerdotisa de Oxum Abalô. Inês endureceu suas mãos na labuta diária do engenho e os luxos da Oxum foram substituídos pela corrente, pela cafua, pela senzala. E somente mais tarde, quando a velhice não mais permitia que ela fosse aproveitada na lavoura, os seus senhores a abandonaram para que ela esperasse a morte. Mas Inês trouxe um outro *Destino*: acreditar na Liberdade, sonhar com uma descendência sem as marcas do ferro da escravidão (p. 221-222).

As raízes do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* estão diretamente ligadas a Inês Maria, de nome nagô *Mejigã*, segundo informações orais sob forma de narrativa fornecida por Jovanina Maria do Carmo (1898-1983), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1969:

[...] O nome dela quer dizer *meji*, duas vezes, o dobro; e *gã*, aquilo que o povo chama de agogô. Ela tocava agogô muito bem. Parecia que ela tocava dois agogôs de vez. É nome de qualidade que ela recebeu depois de crescida. Mas a gente nunca ficou sabendo o nome que ela recebeu antes disso (PÓVOAS, 2012, p. 79).

É importante ressaltar que, para a formação do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, tanto do ponto de vista dos laços sanguíneos quanto do ponto de vista das ligações de axé, muitos foram o que contribuíram para a construção dessa trajetória, como se apresenta a seguir. Na perspectiva da consanguineidade:

Ainda na senzala, com Leocádio Figueiredo, um negro brasileiro de origem angolana, Inês gerou Maria Figueiredo, sua única filha, que nasceu de *Ventre Livre*. Era a esperança de sobrevivência do axé ijexá nas terras do Brasil, na Região do Cacau (PÓVOAS, 2007, p. 222).

Maria Figueiredo, por sua vez, casou-se com Antônio do Carmo, e tiveram seis filhos. Um dos filhos desse casal chamou-se Ulisses do Carmo, que se casou com Hermosa Andrade. Entre filhos e filhas, eles geraram 23 descendentes. Uma das filhas de Ulisses foi Maria Mercês do Carmo [que se casou com Agenor Portela Póvoas e teve dois filhos: Reinaldo do Carmo Póvoas e Ruy do Carmo Póvoas] (PÓVOAS, 2012, p. 38).



**FIGURA 23:** Agenor Portela Póvoas, Maria Mercês do Carmo e Reinaldo Carmo Póvoas (Acervo fotográfico pessoal de Ruy do Carmo Póvoas).

Para além das ligações de consanguineidade, é imprescindível demonstrar que na formação de um terreiro de candomblé o processo iniciático, como abordado anteriormente, permite ao sujeito social a legitimidade para a transmissão e perpetuação do axé. Assim, deve-se considerar, também, nesse sentido, a rede de ligações de axé que se sucederam entre várias gerações, conforme destaca o autor:

Um outro axé da mesma origem ijexá, veio do Sauípe para Ilhéus: Geralda de Peixe Marinho gerou Maria Gustavo de Jesus, Mãe Velha de Oxalá, que deixou para Ruy sua herança de axé. E ainda, um outro axé de ijexá juntou-se à herança de Mãe Inês:[Margarida do Kossô fez] Flaviana de Oxum, ialorixá de Salvador, [que] fez Emília de Xangô. Esta, por sua vez, fez Maria Natividade Conceição (Mãe Mariinha de Nazaré das Farinhas), que fez Ajalá Deré [Ruy do Carmo Póvoas, o fundador do Ilê Axé Ijexá] (PÓVOAS, 2007, p. 222).



**FIGURA 24:** Maria Gustavo de Jesus, Mãe Velha de Oxalá e Maria Natividade Conceição (Mãe Mariinha de Nazaré das Farinhas).

Essa genealogia permite ao grupo a legitimação da sua tradição ritualística nos “moldes” nagô/ijexá, conforme os ensinamentos transmitidos ao longo de várias gerações pelas pessoas que contribuíram para a construção da trajetória do terreiro. No *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, presta-se culto aos orixás da tradição nagô no Brasil, conforme especificado no III capítulo. No entanto, o culto a Oxalá, patrono e regente da casa, ocorre rotineiramente, numa constância que permite aos filhos (as) a introjecção de determinados valores específicos do grupo social, a exemplo: a proibição do uso de roupas pretas, a ingestão de pimenta, o uso de bebidas alcoólicas durante os rituais, para citar apenas alguns. Além disso, nas sextas-feiras, dias consagrados a Oxalá, ao pôr do Sol, os seus filhos e filhas prestam louvação, no barracão de solenidades, usando, obrigatoriamente, vestimentas na cor branca e, na primeira sexta-feira de cada mês, ao comungar juntos o *ebô*, especiaria consagrada a Oxalá à base de milho branco e côco, em sinal de partilha e união do grupo.



**FIGURA 25:** Filhas de Santo do *Ilê Axé Ijexá* (Acervo Fotográfico do Terreiro).

Além dos rituais públicos e privados realizados no terreiro constantemente, existe um calendário seguido pelos seus adeptos para o culto aos diversos Orixás: no mês de janeiro acontecem os festejos em louvação a Oxalá, quando são realizados os três rituais mais importantes: as Águas de Oxalá, a Procissão do Alá e a festa do Pilão de Oxalá; na lua cheia do mês de fevereiro, as festividades são consagradas a Oxum e Iemanjá, orixás das águas; em março acontece a cerimônia do *Lorogum*, período de retiro dos Orixás ao *Orum*; no mês de abril, a festa é em louvor a Oxóssi, orixá do mato; em junho festeja-se Ogum, Senhor do ferro, responsável pelos caminhos; no mês de julho, louva-se o Tempo e os caboclos; no mês de agosto acontece o Olubajé, o banquete do rei consagrado a Omolu, Obaluaiê, Nanã Buruku e Oxumarê; em setembro, acontecem o Caruru de Alabá, festa de Ibeji e a Fogueira de Ayrá; no mês de outubro, a louvação e culto é direcionado a Logunedé, e em novembro realiza-se a homenagem aos antepassados, e, em dezembro, a festa é em louvor a Oyá. Durante todo o ano, são realizados: rituais de iniciação, obrigações dos filhos (as) da casa, consultas e trabalhos para clientes e simpatizantes, além de reuniões internas e mutirões para realização de diversas atividades no terreiro.

Assim, o conhecimento da trajetória de formação de um grupo social-religioso, como o candomblé, de acordo com (OLIVEIRA, 2003), permite aos seus componentes a interiorização de uma cosmovisão de mundo que se reflete na concepção de universo, de tempo, na noção de pessoa, na fundamental importância da palavra e na oralidade, como modo de transmissão de conhecimento, na concepção de poder e de produção, na estruturação da “família ritual”, nos ritos de iniciação e socialização dos sujeitos sociais e, evidentemente,

tudo isso está assentado na principal categoria da cosmovisão de matriz africana, que é a ancestralidade.

## 5.2 A MEMÓRIA ANCESTRAL DE ADEBOLU E A TRADIÇÃO RELIGIOSA NO ILÊ AXÉ ALAKETU OMI T'OGUM – VITÓRIA DA CONQUISTA-BA

O *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum* é um terreiro de candomblé, também, de origem nagô, da nação *Ketu*, consagrado ao Orixá Oxaguian, localizado à Avenida Itabuna, 1105, no bairro Brasil, em Vitória da Conquista, na Região Sudoeste do Estado da Bahia. O *Omi T'Ogum*, como é chamado pelos seus adeptos, foi fundado no ano de 2003 e é constituído aproximadamente por um número de sessenta fiéis em seus diversos níveis hierárquicos e categorias. Também segue o esquema de organização social baseado na constituição da “família ritual”. O terreiro é presidido pelo Babalorixá *Babá Ijebô*, Flávio Rosa Silva, e mantido com a contribuição de seus adeptos.

A trajetória de formação desse grupo está, ao longo dos tempos, ligado à vinda de *Adebolu*, ancestral do referido terreiro, até *Babá Ijebô*, seu descendente de axé. Assim, ao tratar da origem de qualquer casa de candomblé, é preciso se respaldar em relatos orais ou narrativas, pois não existem registros escritos para precisar um estudo exato de como tudo começou. Tudo era transmitido oralmente. Dessa forma, fica muito difícil detalhar acontecimentos, estabelecer com pontualidade datas específicas, haja vista a jovialidade de seus participantes, a tenra idade de fundação do terreiro e aspectos específicos da memória coletiva, mas é possível vislumbrar um desenho de como a genealogia do terreiro se construiu.

O *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum* tem sua ancestralidade ligada à casa que é o berço dos Efon no Brasil, o "*Asé Yangba Oloroke ti Efon*" ou, como é mais conhecido, o Terreiro do Olorokê, situado à Rua Antônio Costa, nº 12, no bairro do Engenho Velho de Brotas, em Salvador – Bahia.

Conforme relatos orais que circulam entre os adeptos dos terreiros mais antigos de Salvador, especialmente do *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, o *Bogum*, como é conhecido, conta-se que da região da África, conhecida como *Ekiti-Efon*, vieram para o Brasil, durante o tráfico de escravos, por volta de 1850, um africano conhecido como *Baba Irufá*, filho de Oxum, mas iniciado para *Ifá*, portanto, um Babalaô, batizado aqui com o nome de José Firmino dos Santos, juntamente com uma princesa do *Ekiti-Efon* de nome *Adebolu*, que significa “a coroa que cobre a terra”, símbolo real por excelência, iniciada na África para o

orixá Olorokê e que no Brasil passou a chamar-se Maria Bernarda da Paixão, a Maria Violão, apelido que ganhou por ter um corpo muito bonito, quadriz largos e cintura bem fina.

Ainda na condição de escravos, já promoviam e participavam de encontros religiosos, pois faziam parte da Irmandade da Igreja da Barroquinha, onde se reuniam os fundadores da Casa Branca do Engenho Velho. Segundo relatos de pessoas antigas de terreiros de Salvador, a exemplo de Nenê de Oxaguiã, neto carnal de Mãe Runhó e Nicinha Lokosi, sua filha, Maria Bernarda da Paixão, *Adebolu*, era prima carnal de *Iyá Nassô Oió Acalá Magbô Olodumarê*, primeira Ialorixá da Casa Branca.

Com o passar dos anos, *Babá Irufá* passou a viver maritalmente com *Adebolu*, que era sua governanta, e passaram a dividir as funções de Axé no terreiro. Em 1905, com a morte de *Babá Irufá*, José Firmino dos Santos, *Adebolu*, Maria Bernarda da Paixão, ou simplesmente, Maria Violão, passa a ser a Ialorixá do *Asé Yangba Oloroke ti Efon*, conforme desejo de seu companheiro.

Durante sua regência, *Adebolu* iniciou várias pessoas, entre os quais pode-se citar: Matilde de Jagun, *Baba Oluwa*, sua sucessora e terceira Ialorixá do Axé, Mãe Milu, que foi a Iakekerê do terreiro, Cristóvão Lopes dos Anjos de Ogunjá, Ogã, Axogun, *Olowô* e a quarta pessoa a governar o *Asé Yangba Oloroke ti Efon*, Celina de Iemanjá, Paulo de Xangô (Paulo do Brongo), filho carnal de Mãe Milu, Crispina de Ogun, a quinta Ialorixá do Axé, e muitos outros.

Com a morte de Maria Bernarda da Paixão, aos 94 anos de idade, no dia 4 de outubro de 1936, após muitas divergências, Matilde de Jagun, *Baba Oluwa*, assume a direção do terreiro, e também fez muitos filhos e filhas, entre os quais: Noélia de Oxum e Emiliana de Oxum. Mãe Matilde de Jagun faleceu no dia 30 de outubro de 1970, aos 67 anos de idade. Após o seu falecimento, Cristóvão Lopes dos Anjos de Ogunjá assume a direção do terreiro por quinze anos, quando vem a falecer no dia 23 de setembro de 1985, aos 83 anos de idade. Após a morte de Cristóvão de Ogunjá, Mãe Crispina de Ogun assume a cadeira de Ialorixá do Terreiro do Olorokê.

Vale lembrar que Mãe Maria de Xangô foi quem dirigiu naquela época os ritos de posse da nova Ialorixá. Com a morte de Mãe Crispina de Ogun, a cadeira está à espera de uma nova Ialorixá até a data de hoje.

É importante lembrar que Paulo Soares de Oliveira, mais conhecido como Paulo do Brongo (Paulo de Xangô), iniciado por *Adebolu* no *Asé Yangba Oloroke ti Efon*, abriu seu próprio terreiro, o *Ilê Gêge Dahomé Iburaci*, em 1926, situado no bairro Valéria em Salvador. Vale ressaltar que, em 1969, Paulo do Brongo iniciou, além de Joberval de *Lissa* (Oxalá), com

o cargo de Pejigan de Heiviossô (Xangô), várias outras pessoas, entre as quais: o baiano Zelito de Ogum Xoroquê, que também iniciou várias outras pessoas, entre as quais Gilson de Logun Edé, de Jequié, que, por sua vez, iniciou *Ijebô*, Flávio Rosa Silva, Babalorixá do *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum*.



**FIGURA 26:** Personalidades importantes da genealogia do *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum* (Acervo Fotográfico do Terreiro).



**FIGURA 27:** Babalorixá *Ijebô*, Flávio Rosa Silva, do *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum*, momento ritual (Acervo Fotográfico do Terreiro).

em

### 5.3 ILÊ AXÉ IJEXÁ ORIXÁ OLUFON E ILÊ AXÉ ALAKETU OMI T'OGUM: MEMÓRIA, TRADIÇÃO, REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE

O mito do início desse Capítulo retrata os elementos civilizacionais do ser humano que partiu de uma determinação divina dada ao Orixá Ogum. A ele é concedido o papel de ensinar o ser humano a viver na terra, a transformar a matéria bruta, a organizar-se enquanto ser cultural. Desse modo, este trabalho organiza-se de forma a destacar como o complexo cultural do Candomblé representado nos terreiros *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* e *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum* é vivido e perpetuado e, para tanto, sistematiza-se as análises que se seguem em categorias observadas, a saber: Memória, Tradição, Representação e Identidade.

Para melhor desenvolvimento desse trabalho e seguindo os protocolos de sigilo, cada informante recebeu um código numérico, em algarismo romano, que foi de I a XVIII, tendo seus nomes e identidades resguardados. No entanto, para cada terreiro foi atribuída uma letra. Assim, para *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* convencionou-se a letra “A” e para o *Ilê Axé Alaketu Omi T'Ogum* a letra “B”. Vale lembrar que tal associação deu-se de forma aleatória.

Abaixo, seguem as discussões e resultados obtidos a partir da pesquisa de campo realizada nos terreiros supracitados, organizadas em quatro blocos: 1) Memória: Memória Coletiva, Memória Individual e Memória Religiosa; 2) Tradição, Ritualidade e Reinvenção da Tradição; 3) Representações: Representações Sociais e Representações Simbólicas e 4) Identidade: Identidade Individual, Identidade Coletiva e Identidade Cultural.

#### 5.3.1 Memória: Memória Coletiva, Memória Individual e Memória Religiosa

A primeira categoria a ser analisada neste estudo é Memória; desse modo, pode-se apresentá-la sob três perspectivas: memória individual, coletiva e religiosa. Assim sendo, observa-se como ela funciona no candomblé a partir do que foi exposto na pesquisa de campo.

A memória individual, entendida como aspecto psicológico ou faculdade mental de lembrar um fato, ou mesmo atualizá-lo, é apresentada, em geral, na primeira pessoa, recorre a elementos familiares, pois envolvem personagens da família, fatos típicos do cotidiano ou mesmo o que se ajuiza importante para a pessoa que o narrou. Os fatos lembrados pelos Informantes I-A e I-B, ao destacar seus familiares, as ligações ancestrais e sua inserção no candomblé são exemplos disso:

Ah! Eu não entrei, já nasci dentro. Minha família toda era do candomblé. Minha mãe Maria Mercês do Carmo era cabeça da Oxum, era filha de Ulisses do Carmo que era filho de Maria Figueiredo que era filha de Inês Mejigã, a sacerdotisa que veio de Ilexá na África e foi escrava no Engenho de Santana. E esse povo todo era do candomblé. Eu conheci meus tios e minhas tias, meus primos e minhas primas e todo mundo era de terreiro e todo mundo virava no santo. Então quando eu me entendi como pessoa eu já era uma pessoa do candomblé, já era uma pessoa de terreiro. Minha mãe me contava que quando eu fui escolhido por Oxalá ela estava no terceiro mês de gravidez de mim (INFORMANTE I-A).

Eu nasci e me criei já em uma casa de santo. A minha avó do lado materno é Esthelita Moreira da Silva, a mãe de minha mãe que já tinha uma casa de umbanda, que não é culto africano, que não é candomblé, mas já tem também suas origens. E de lá é que eu senti a necessidade de iniciar por causa de um problema de saúde, não era nada material, não era nada de medicina. E daí eu fui para iniciação. Da iniciação diagnosticou que eu tinha cargo de babalorixá, de sacerdote. E hoje eu estou aqui com esse cargo (INFORMANTE I-B).

No entanto, como é típico da memória individual, e como afirma Halbwachs (2006), a memória individual faz parte da memória coletiva, mas não pode ser confundida com esta. Ao destacar a importância das lembranças individuais em meio à memória como um todo, ou mesmo em nível de coletividade, há certo grau de imprecisão que se pode observar na expressão do Informante I-A: “com cerca de vinte... menos de vinte pessoas [...]”. Em outras palavras, a memória individual, nesse caso, não é documentada por instituições ou mesmo testemunhada por outras pessoas se não aquelas do convívio íntimo do sujeito que a ela recorrem como verdade para sua vida:

Esse terreiro é de 1975, então tem 38 anos de fundado. Eu era jovem, muito jovem quando Oxalá determinou que eu fosse em busca de um terreiro Ijexá que existia em Nazaré das Farinhas. E para lá eu fui, lá eu fui acolhido como um filho sobre o qual recaiu um profundo afeto e dedicação por parte da minha mãe e dos meus irmãos e minhas irmãs. Lá eu fiz santo, passei sete anos de Yaô. Com sete anos minha mãe me entregou o Deká e eu voltei para Itabuna para procurar um território para fundar a casa para dar continuidade ao que vó Inês Mejigã trouxe da África: o fundamento da nação Ijexá. E aqui eu comprei essa propriedade, formei o primeiro núcleo com cerca de vinte... menos de vinte pessoas (INFORMANTE I-A).

Outro elemento a ser analisado é como a memória individual é alimentada pelas informações transmitidas pelas gerações anteriores, ou seja, é um processo sucedâneo entre as pessoas de idades diferentes e que o sujeito lembra ou mesmo destaca como importante, apontando para fatos que não viveu de forma consciente, mas que lhe foi comunicado pela mãe, pela tia, pelas pessoas de seu convívio: “minha mãe estava grávida de mim”, “quando eu

nasci”; dessa forma, o Informante I-A toma para si o protagonismo da memória, dado que ela lhe pertence, ou seja, ela justifica sua identidade, a fortalece, a alimenta e a legitima: “veio para ser babalorixá”, “educado para ser babalorixá” e “só faltava você na minha casa”, “quando eu nasci, fui instruído, eu fui educado para ser filho de Oxalá, para ser babalorixá”, como exposto na narrativa abaixo:

Minha mãe estava grávida de mim e, no terceiro mês, Oxalá se manifestou numa pessoa da família, que todo mundo era do santo, e essa pessoa que recebeu Oxalá eu a chamava de Mãe Velha, embora ela não fosse velha. Oxalá virou para minha mãe e disse assim: você está grávida de um menino e este menino veio para ser minha cabeça, para ser um babalorixá e reunir tudo da herança de sua família que está espalhado, todo o axé que está espalhado, ele vai fundar uma casa Ijexá, nessa terra do sul da Bahia, foi assim. Então quando eu nasci, fui instruído, eu fui educado para ser filho de Oxalá, para ser babalorixá. Antes de fazer santo eu já sabia que eu ia ser babalorixá e foi confirmado no jogo, na casa de minha mãe-de-santo quando ela me viu, ela jogou para o santo para saber. Então ela disse assim: eu lhe espero há quarenta anos, só faltava você na minha casa. Aí ela fez meu santo (INFORMANTE I-A).

A marca da memória individual expressa no “eu me lembro” se confunde com a perspectiva das tradições, da memória religiosa e também das crenças e narrativas em que a presença do numinoso estabelece uma relação entre o mundo e seu encantamento, não se separa do aspecto arquetípico que o sujeito carrega, ao contrário, fortalece-o e o faz presente. Ou seja, a memória individual corrobora para a permanência de uma crença, ou mesmo consolida a prática religiosa, fortalece a tradição, narra as representações e garante a perpetuação dos ritos dentro da religião do candomblé, como exposto abaixo:

Eu me lembro da minha infância e da minha juventude quando uma pessoa se manifestava você sentia a presença de uma força superior a ela. Eu me lembro da minha tia Jovanina cantando e entregando aquele balaio pra Iemanjá e o mar levando como se alguém estivesse puxando com uma corda. Uma pessoa manifestada no meu tempo pegava brasa com a mão, queimava pólvora na ponta da mão, pegava um incensador de barro pela boca sem queimar a pessoa (INFORMANTE I-A).

A narrativa do Informante III-A se assemelha à narrativa do Informante I-A em sua forma, dado que a lembrança individual é um legado intergeracional, em que as informações passadas são postas como sua, mas que é algo informado pela geração anterior. A memória lembrada e manifestada “quando eu nasci”, “eu já estava toda arrumada de vermelho dentro do candomblé”, são marcadores de algo que diz respeito ao indivíduo, mas que é do grupo, pois lhe foi revelado como verdade, algo acontecido, fato verídico sobre si, mas testemunhado pela mãe e pela avó, como especificado na narrativa do Informante III-A.

Contava minha mãe que quando eu nasci, no dia 25 de novembro, logo no dia 4 de dezembro eu já estava toda arrumada de vermelho dentro do candomblé que minha avó tinha mandado me buscar e minha mãe ficou em casa de resguardo e ela me levou pra dentro e daí por diante minha vida eterna foi no candomblé. Com sete anos de idade fiz minha primeira obrigação (INFORMANTE III-A).

Como especificado, há elementos intergeracionais que funcionam como marcas da memória individual do Informante X-A. Elas são expressas como um legado familiar que ele recorda como sua memória: “em meu nascimento, há 56 anos atrás”, “eu não tinha nascido ainda” e “eu nasci, e com três dias de nascido eu fiquei entregue a essa madrinha”. Esta dimensão da memória está intrínseca ao que ele é hoje, suas características de sujeito social no seio familiar e também a relação com a religiosidade que tomou para si. O passado individual, construído a partir de várias outras memórias de integrantes de um mesmo grupo, é a justificativa para seu presente, ou seja, ele é hoje de acordo com sua história, seu “nascimento”, como se constata abaixo:

Olha a minha entrada foi uma entrada assim que eu não sei nem lhe explicar porque eu já tive em meu nascimento há 56 anos atrás, minha mãe quando estava nos dias de eu nascer não podia ter parto normal e houve uma complicação no meu nascimento e aí os médicos tinham que fazer cesariana e para fazer cesariano era complicado porque 56 anos atrás quem fazia uma cesariana dizia-se os mais velhos, era pra salvar a mãe ou salvar o filho. E aí a minha mãe estava num leito do hospital no dia 18 de 1956 precisamente mais ou menos lá pras... oito horas da manhã em diante e os médicos não queriam de forma alguma fazer o meu parto cesariano a não ser que o meu pai e meu avô autorizasse por escrito. E isso gerou uma discussão na maternidade onde eu nasci e eu tinha uma madrinha, que minha mãe era uma pessoa que era do santo, era de Xangô, e ela pediu pra minha madrinha que procurasse uma casa e minha madrinha conhecia um senhor que botava búzios... fazia consultas e tocava candomblé na época, isso em 1956 aqui em Itabuna. Então ela foi até esse senhor que se chamava Antenor e chegando lá esse senhor botou uma consulta pra minha mãe, não pra mim, que eu não tinha nascido ainda, pra minha mãe e disse pra minha mãe o seguinte: que estava havendo complicação no parto, que minha mãe estava grávida de um menino homem, que naquele tempo não existia a tecnologia de hoje pra se saber nem o sexo, não se sabia se era homem ou se era mulher, e esse senhor disse pra minha madrinha num jogo de búzios que aquela criança que ia nascer era do sexo masculino e esse era um menino com a cabeça de Ogum e que se ela não fosse lá, que minha mãe poderia morrer no parto porque os médicos não ia fazer o meu parto de maneira alguma, mais que minha madrinha retornasse à maternidade e ficasse tranquila que na saída dela ele ia tocar o candomblé dele e quando minha madrinha chegasse na maternidade os médicos já teriam resolvido fazer o parto. E assim aconteceu! Tanto assim que foi feito o parto cesariano, eu nasci, e com três dias de nascido eu fiquei entregue a essa madrinha minha que eu estou contando o caso e minha mãe na época desceu para Salvador que era muito

longe, para se tratar no Hospital das Clínicas em Salvador. E aí começou... a minha história, a minha história começou daí (INFORMANTE X-A).

Na narrativa da memória individual dos Informantes VI-A, III-B e VIII-B observa-se uma mudança significativa da qualidade dessa memória, pois esta deixa de ser algo transmitido entre as gerações, com suas marcações de identidade, elementos religiosos e de encantamento do mundo, e passa a ser algo factual, vivenciado, lembrado, fruto de uma relação social extrafamiliar. O candomblé é visto nessa recordação como algo contínuo na vida do sujeito, como se pode ver nas expressões: “Aí fomos, continuamos, continuamos e tô aqui até hoje” (VI-A), “Quando me iniciei foi muito bom, não vou dizer para você que não foi bom, teve muitas dificuldades, quando a gente está se iniciando” (III-B) e “Minha entrada do candomblé se deu por causa da minha mãe, eu tinha nove anos de idade, ela me chamou para eu ir conhecer e participar” (VIII-B). Em outras palavras, não há marcadores de uma temporalidade do passado, mas um presente contínuo, que reafirma a dinamicidade espiral da memória: presente e passado se interconectam para possibilitar mobilidade na construção do futuro:

Minha mãe foi trabalhar no serviço doméstico para o pai de santo e ele tinha pouco tempo, tava com sete anos que tinha sido feito. Aí, uma certa vez minha mãe perguntou para ele se ele jogava búzios, ele disse que jogava, aí quando ele jogou disse que precisava fazer uma obrigação para mim e para ela, aí nós fizemos e tudo começou por aí. Fomos fazer uma certa obrigação no mato, mas eu mesma nem sabia que estava dentro do candomblé. Aí fomos, continuamos, continuamos e tô aqui até hoje (INFORMANTE VI-A).

Quando me iniciei foi muito bom, não vou dizer para você que não foi bom, teve muitas dificuldades, quando a gente está se iniciando. No começo é muito rígido. É muita coisa assim e a gente tem que seguir ao pé da letra, uma por está iniciando e uma por ser Yaô, uma das primeiras porque eu sou a rombone (primeira Yaô do terreiro) da roça, aqui do axé, e foi assim. Foi bom e foi difícil. Para mim foi uma coisa assim que tudo era a da ponta e aí foi muita sobrecarga. Mas foi bom, eu gostei muito do meu tempo (INFORMANTE III-B).

Minha entrada do candomblé se deu por causa da minha mãe, eu tinha nove anos de idade, ela me chamou para eu ir conhecer e participar. Quando eu fui, achei tudo maravilhoso, tudo me encantou, e eu não entrei por pressão dela, entrei por livre espontânea vontade. Amei aquilo que vi (INFORMANTE VIII-B).

Ao destacar a memória individual, pode-se perceber como certos fatos são destacados como importantes do ponto de vista do sujeito, pois aqueles são lembrados em meio a inúmeros outros vividos por este em seu cotidiano ou diante de certas relações sociais (BOSI, 2003). Tais fatos são lembrados e postos como extraordinários por conter um alto grau de

significação para o sujeito e por funcionarem como marca de registro temporal para a lembrança de determinados acontecimentos significativos para ele:

A inauguração desse terreiro foi uma inauguração que eu e Lôro estávamos muito nervosos porque era o dia de saída do primeiro barco, era a primeira luta, mas graças a Deus saiu tudo bem, tivemos ajuda de amigos nossos de axé, o ogã Josué, que não está mais na comunidade, o Babalorixá João Luís, as irmãs de santo de Lôro, que já eram Ialorixás e vieram para dar uma força a Lôro naquela data tão fundamental nas nossas vidas (INFORMANTE IV-B).

O que para alguns sujeitos pode passar despercebido ou mesmo não conter nenhum valor digno de lembrança, para outros sujeitos que vivenciaram o mesmo acontecimento este pode conter alto grau de importância, marcando a sua memória individual, durante seu processo de inserção religiosa, como constatado no depoimento do Informante VIII-A.

Houve um acontecimento na década de 70 em que o Ogã de Oxalá se foi, a casa ficou fechada um ano e, quando a casa reabriu, Oxalá veio em terra, me pegou pela mão, me levou próximo ao atabaque e, depois que ele levou, ele me botou no ombro e dançou uma parte do Ijexá comigo no ombro me dizendo que daquele dia em diante eu tomaria conta do Rum da casa e que seria o Ogã Alabê dele (INFORMANTE VIII-A).

No relato do Informante IX-A, se destacam outros elementos significantes, como a experiência vivida em um tempo, dado que é memória individual: “A minha entrada”, mas que é marcado pelo espaço: “eu estive em Mutuípe, um lugar que é perto de Gandu”, “e fui a Bonfim de Serra” e “a casa de Oxalufã que é esta casa onde eu habito hoje”. O espaço é também lugar de memória, destaca a transitoriedade e transformação do sujeito no tempo, sua evolução e também seu progresso, pois a memória só existe se houver uma ligação espaço-temporal que a garanta, uma localidade que a justifique, que a legitime enquanto verdade para si e para o outro a quem essas memórias são importantes. O que é lembrado nesse caso individual é lembrado a partir do que foi vivido, do nível de iniciação e do grau de senioridade alcançado pelo sujeito em sua posição hierárquica. O passado rememorado é também ressignificado no presente e aponta de forma espiral para o futuro, ou seja, é elemento de resgate da identidade tanto no presente como no passado:

A minha entrada... eu estive em Mutuípe, um lugar que é perto de Gandu e fui na casa de uma Ialorixá e ela me informou que eu era cabeça de Oxum e eu tinha que fazer as obrigações, mais aí eu dei um passo mais longo e fui a Bonfim de Serra e em Bonfim de Serra encontrei Sr. Jerônimo, cabeça de Xangô, e ele me disse: “olha, sua santa é Oxum, você é de orixá feminino, cabeça de Oxum, e ela quer que você faça obrigação todo de branco e aí, se

“você quiser fazer a obrigação, eu marco tudo para você fazer”. Mas lá não foi o meu lugar, eu tive mais uma volta e Oxum achou a casa de Oxalufã, que é esta casa onde eu habito hoje, onde ela está feita, onde eu sou Ogã, onde fiz a iniciação. De iniciado, eu tenho 27 anos, com todas minhas obrigações concluídas: a de primeiro ano, a de terceiro ano, a de sete, a de quatorze e a de vinte e um anos. Aí, a gente já se considera já adulto, um santo com vinte e um anos concluídos a gente não precisa deitar mais para o santo, a gente precisa de vez em quando fazer uma oferenda, mas não precisa mais deitar a não ser que seja um caso de grande necessidade. Aí deita, mas no momento, com as minhas obrigações concluídas, não preciso mais deitar (INFORMANTE IX-A).

A memória individual do Informante X-A faz emergir, além da relação familiar, outras relações que envolvem o sujeito em um processo de transformação individual e também de inserção em um grupo religioso. A memória individual desse informante traz as questões não só do ponto de vista religioso, mas, também, familiar e coletivo, quando esta mesma memória confunde-se na formação de seu núcleo familiar, da construção do terreiro e da sua experiência religiosa. Como destacado anteriormente, as vivências tidas como memoráveis para o Informante X-A são responsáveis por construir ao longo do tempo sua forma de estar no presente.

Aí o tempo foi passando e eu praticamente em outro mundo. E o tempo se passou. Quando eu estava com 18 anos de idade, minha mãe frequentava a casa de um professor chamado Ruy Póvoas, que tem o seu oruncó como Katulembá, e me falou por que eu não botava consulta com esse professor? Eu nunca gostei disso, nunca me envolvi com isso, era um rapaz solteiro, gostava de minhas farras, entendeu? Tinha minha vida normal, como qualquer jovem tem, e resolvi botar essa consulta. No botar desta consulta, o professor me disse que eu não tinha nada demais, mas que eu tinha que tomar uns banhos, mas pra tomar esses banhos eu tinha que ficar em casa. E era uma coisa impossível eu ficar três dias em casa de resguardo como eles chamavam. De repente, eu resolvo tomar o banho, e fiquei três dias realmente em casa sem sair. E aí eu comecei a me interessar por uma moça, começamos a namorar e de repente: olha o que eu descobri! Esta moça era irmã do pai de santo que eu tinha botado a consulta uns dias anteriormente. O professor Ruy Póvoas que tem oruncó Katulembá. E aí o que aconteceu? Veio o amor, veio a paixão por aquela moça e nisso eu já tô envolvido porque tomei aqueles banhos e comecei a me educar mentalmente e com outra visão da vida. E comecei a ir na casa do professor ver os cultos religiosos. Foi na época que o professor estava começando a fundar o Ile Axé Ijexá, eu comecei a ajudar na construção desse terreiro e aí fui me envolvendo, fui me envolvendo e para resumir a história que eu comecei a contar desde o início, hoje com 35 anos de casado com essa moça, pai de três filhos, avô de uma neta e vivendo nesta casa que em 1975 eu ajudei a construir, eu ajudei a fundar, a colocar o axé (INFORMANTE X-A).

Conforme destaca o Informante XVII-A: “Memória é você fazer lembrar de novo”, não como um exercício de caráter individualista, que se encerra em um singular, mas que é

compartilhada, pois a lembrança perpassa um tempo, um espaço e uma coletividade, ela faz parte da memória coletiva. E cada memória individual se torna uma forma de ver a memória coletiva, mudando em sua forma, adaptando-se no tempo e no espaço dinamicamente e relacionando-se em complexos nucleares que se combinam como percepção do presente, nunca a partir de um só indivíduo, mas de um coletivo, em meios sociais, entre sujeitos que compartilham experiências humanas significativas (HALBWACHS, 2006).

[...] a memória individual não está inteiramente isolada e fechada. Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a prontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado do seu ambiente (p. 72).

A memória coletiva se sustenta pelas memórias individuais vivenciadas e compartilhadas dentro de um determinado tempo e espaço, mas que traz elementos da memória mais ampla, como a memória oficial, ou seja, ela perpassa a memória coletiva, mas destacando elementos que foram significativos para um determinado grupo social.

Como se observa em trechos da narrativa do Informante I-A: “era um tempo ainda do final do século XIX”, “candomblé era uma coisa perseguida porque era considerado crime pela legislação brasileira”, “Os cultos africanos eram perseguidos”, “depois do governo de Roberto Santos”, “lei dando liberdade de culto ao povo de terreiro” e “todo povo de terreiro na Bahia se beneficiou e as coisas hoje com a Lei 10.639, depois do Governo Lula”. Nessa perspectiva, o grupo social a que se refere à narrativa tem representatividade, porque não está perdido ou é insignificante diante dos acontecimentos históricos. Ao contrário, a memória coletiva permite aos sujeitos sociais protagonizar embates e auto-afirmarem-se. Assim, as conquistas do presente são frutos de embates históricos, tem raízes fincadas na ancestralidade, tem início conhecido e emerge das águas profundas do esquecimento e do anonimato e torna-se parte constitutiva de uma memória coletiva:

A ancestralidade dessa casa está ligada a Inês Mejjã, porque o sonho dela, quando ela se libertou da escravidão, era deixar a semente Ijexá nas terras do Brasil. Então ela criou essa filha chamada Maria Figueiredo, a quem ela ensinou tudo que sabia e podia, mas era um tempo ainda do final do século XIX, que esse negócio de candomblé era uma coisa perseguida, porque era considerado crime pela legislação brasileira. Os cultos africanos eram perseguidos, então isso era praticado com muita reserva no interior da mata, a vizinhança não podia saber, nem se deixava as crianças verem, porque criança fala muito. E aí com as sucessivas gerações e o progresso da

civilização isso foi se expandindo, teve mais possibilidade de se autoafirmar. De forma que na minha geração, que eu nasci em 1943, na minha geração as coisas já não estavam mais tão terríveis, ainda eram perseguidas, amaldiçoadas pela Igreja Católica, mas já havia uma certa possibilidade de movimento, as coisas mesmo sendo consideradas coisas folclóricas, não eram consideradas religião, eram consideradas um folclore. E na Bahia, depois do governo de Roberto Santos, então ele publicou uma lei dando liberdade de culto ao povo de terreiro e com isso todo povo de terreiro na Bahia se beneficiou e as coisas hoje com a Lei 10.639, depois do Governo Lula, então as coisas estão fáceis de serem vivenciadas à exceção dessa eterna guerra que existe com o povo evangélico que nos persegue noite e dia, nos considerando filhos de satanás (INFORMANTE I-A).

O que há de convergente na memória coletiva, nesse instante, é a figura da ancestralidade de Inês Mejigã, sua liderança sacerdotal, seu processo de escravização durante o traslado entre África e América e sua herança sanguínea até a quinta geração. A ela é dada a origem, a raiz, a força do grupo que dela se originou. É sob a herança desta figura recorrente que os Informantes III-A, VI-A, X-A e XI-A falam de forma a justificar sua pertença e legitimar a originalidade e a ligação direta do Candomblé de hoje com a África do século XIX.

Esse terreiro é da nação Ijexá! Veio através de mãe Inês, que era filha da Oxum, cabeça da Oxum. Ela tinha o nome africano de Mejiã, porque era filha da Oxum, que veio da África e trouxe essa nação para aqui para a cidade de Itabuna, aqui nasceu o Ijexá (INFORMANTE III-A).

Me lembro que meu pai sempre relata pra gente a vinda da vó Inês. Vó Inês, ela foi escrava no Engenho de Santana em Ilhéus e se chamava Mejiã na África (INFORMANTE VI-A).

Primeiro tudo partiu de Mejiã, que veio da África para o Engenho de Santana, e de Mejiã veio os outros descendentes que na hora a gente troca, um fica na frente outro fica atrás, que a mente da gente às vezes vacila. Mas se você me perguntar, eu sei o nome de todos, posso ter dúvida na colocação, mas se você me disser assim: Partiu de onde o seu axé? Aí eu vou te dizer assim, veio do Engenho de Santana, através de uma senhora que se chamava Mejiã. De Mejiã foi que veio as outras pessoas e aí veio até o meu pai de santo, que é Katulembá (INFORMANTE X-A).

Sei que foi uma escrava vinda da África da cidade de Ilexá onde ela era uma sacerdotisa e aqui no Brasil em Ilhéus ela se tornou uma escrava que com o passar do tempo foi solta e teve filhos e filhas até chegou a geração de meu pai de santo, quando ele fundou a nação do Ijexá, onde tem de herança Oxóssi Kabilengonga, Oxum Abalô, que era a Oxum dessa sacerdotisa chamada Mejiã (INFORMANTE XI-A).

A essa memória coletiva, acrescentam-se outros elementos, vistos sob outra ótica, ou seja, de um lado a legitimação de uma herança consanguínea e de outro a legitimação de um legado religioso, que convergem como uma narrativa e que trazem elementos novos como destacado pelos Informantes II-A e VI-A: “Margarida Kossô”, “Terreiro do Cobre”, “Flaviana Bianchi da Oxum”, “Emília de Xangô”, “Maria da Natividade”. Na questão da memória coletiva, destacam-se relações de espaços como os de África (Ilexá e Oyó) e Brasil (Salvador, Nazaré das Farinhas, Itabuna e Engenho de Santana), pois funcionam na questão tempo-espaço que marcam a veracidade e a força desta memória e a ancestralidade que vai em duas vias convergentes e complementares, legitimando o próprio grupo perante a sociedade como um todo.

Contam os mais velhos que uma negra vinda da África foi batizada no navio e recebeu o nome de branco de Margarida, chamada de Margarida Kossô (acho que ela veio de Oyó), fundou um terreiro, O Terreiro do Cobre, em Salvador-Bahia, iniciou Flaviana Bianchi da Oxum, que assumiu posteriormente o terreiro, esta iniciou Emília de Xangô, que abriu terreiro em Salvador, por vez, Emília iniciou Maria da Natividade que fundou Terreiro em Nazaré das Farinhas e que iniciou Ruy Póvoas nos ritos do candomblé, que fundou terreiro em Itabuna-Bahia. Ruy Póvoas, segundo relatos dele próprio, descende de uma Africana chamada Mejiã, que veio de Ilexá na Nigéria, sacerdotisa da Oxum, e que veio para o Brasil e se tornou escrava no Engenho de Santana em Ilhéus, sendo ele a 5ª geração sanguínea de Mejiã (INFORMANTE II-A).

A nossa maior ancestral era Mejiã, uma sacerdotisa da Oxum, que veio de África e aqui foi escrava no Engenho de Santana, na cidade de Ilhéus, depois conheci a Ialorixá do meu babalorixá que veio de Nazaré das Farinhas e que foi também feita, iniciada por uma casa da nação Ijexá (INFORMANTE IV-A).

A recorrência da memória do grupo nas falas e narrativas se torna visualizada no sentido da memória ancestral que justifica o presente, no tempo e no espaço, e se destacam elementos de duas vias: o da herança consanguínea e o do legado religioso que se desdobram em significados de uma memória religiosa, pois a memória do grupo está integrada à religião do candomblé em torno de um território significativo desde a saída das ancestrais (de sangue e de axé), vindas da África. Os Informantes IX-A e XIV-A destacam nas suas narrativas elementos religiosos como: a presença dos orixás Oxum, orixá regente de Mejiã, e Oxalá, orixá regente do Babalorixá Katulembá, além de figuras humanas importantes na memória recorrente, como Vó Mariinha, Mãe Velha e Tia Jovanina, como atores da história vivida, recordada e perpetuada, como expresso abaixo:

Eu tenho 30 anos nessa casa, a história veio de vó Mejjã, que foi a sacerdotisa de Oxum que veio da África e disse que veio da África plantar a semente da Oxum no Brasil, né? E ela plantou essa semente e saiu esse axé, vindo de vó Inês Mejjã, ela que veio e plantou a raiz da África de Oxum, plantou a raiz no Brasil para que a gente louvasse Oxum e hoje ela é a grande mãe, hoje ela é a grande rainha, hoje ela representa o mundo com Iemanjá e elas juntas são os orixás da água, né? E a origem da casa veio de Mejjã. A linha consanguínea com a mãe do babalorixá da casa, que é o professor Ruy. A outra ponta seria a de vó Mariinha. Vó Mariinha foi a mãe que fez ele no Axé, mas aí ele pegou a ponta do axé sanguíneo com a ponta de vó Mariinha que foi feita por Emília de Xangô, que foi feita Flaviana de Oxum e que foi feita por Margarida de Kossô, que veio lá da África. Vó Mariinha de Nazaré das Farinhas juntou as duas pontas, a de sangue com a de axé e iniciou o professor Ruy, Katulembá, que é o Babalorixá dessa casa (INFORMANTE IX-A).

O terreiro tem uma ancestralidade fincada em diversas raízes: existe uma herança sanguínea, que é a herança de mais longa data, começa com vó Mejjã, Inês Mejjã, que foi uma escrava forra do Engenho de Santana, e que veio das terras de Ilexá. Era sacerdotisa de Oxum e foi escravizada no Brasil, ela perpetuou a memória trazida da África de Ilexá de ser sacerdotisa de Oxum e isso vive aqui até hoje, porque, embora a nossa casa seja de Oxalá, seja consagrada a Oxalá, nós sabemos que a ancestralidade sanguínea do Babalorixá vem da terra de Ilexá, que é o que na verdade direciona a nossa própria nação. A outra herança é de mãe Mariinha, que foi a mãe de santo, a Ialorixá de nosso Babalorixá, filha de Iansã, com a casa consagrada a Iansã Dewí e Ogum da Ronda, na cidade de Nazaré das Farinhas. Tem também histórias que ele conta de mãe Velha, que era cabeça do pai Oxalufã. Histórias que conta da tia Jovanina, que era cabeça de Iansã, figura importante para perpetuar essa história de axé dentro da família do Babalorixá. Então, assim no dia-a-dia dele de contar casos, histórias de memórias, acabam aparecendo várias pessoas, família de santo, família de sangue, pessoas que eram vizinhas ali na região do Pontal, que foram fundamentais para a configuração que se tem hoje do terreiro, da configuração da nossa memória (INFORMANTE XIV-A).

Nas narrativas dos Informantes I-B, IV-B, V-B, IX-B e X-B, a questão da memória e ancestralidade se remetem a questões tanto da linhagem de axé, quanto a elementos de consanguineidade do babalorixá. Esses elementos vão constituir a herança deixada e transmitida entre os membros do grupo social. No entanto, há um limite estabelecido nesta transmissão, em que a memória alcança de forma a determinar a origem da ancestralidade como exposto abaixo:

Eu fui feito em Jequié, meu pai de santo iniciador já está em memória e chamava-se Gilson de Logun Edé e a rama de santo veio de Salvador. A roça que me fez era em Jequié e a da minha família de santo era em Salvador, no bairro de Valéria (INFORMANTE I-B).

Como eu falei, hoje eu sou ajaká, órfão dentro do axé, meu pai de santo já não está nesse planeta mais. O iniciador dele também já se foi, o finado

Zelito. Meu iniciador foi Gilson de Logun Edé e o iniciador dele foi Zelito D'Ogum. Meu iniciador era de Jequié, feito por seu Zelito de D'Ogum. Sr. Zelito foi feito por Sr. Paulo do Brongo, de Salvador, que foi feito por uma mulher de Ijexá, numa casa de Salvador: Ilê Gêge Dahomé Iburaci. Essa mulher foi iniciada no Bogum e no Bogum não inicia homens, é uma casa Jêje e daí essa mulher passou para uma casa de Ijexá, que iniciou Sr. Paulo do Brongo e daí veio essa ramagem de santo. Todos foram feitos na nação de Ketu. E daí hoje eu me encontro na família de axé Gantois. Tive que lavar a cabeça e por questão espiritual eu dei a cabeça a Sr. Mauro D'Oxum, que é filho de santo de Sr. Valdomiro Baiano, que era filho de santo da Ialorixá Menininha do Gantois. Hoje, eu estou nessa família. Aqui na família de axé eu já tenho netos de santo (INFORMANTE I-B).

O iniciador de Lôro foi o Babalorixá Gilson de Logunedé, que foi a pessoa que iniciou Lôro, que deu o cargo, que deu o deká para Lôro começar essa roça. Eu não conheci o Babalorixá de Gilson, o finado Zelito D'Ogum, mas conheço histórias, conheci o homem que vinha dar obrigação, que ficou no lugar de seu Zelito. Hoje ele também se encontra com Olorum, era Val, Jobervaldo de Oxalá, ou Lissá, em Jeje (INFORMANTE IV-B).

Meu pai se iniciou com Pai Gilson de Logunedé que morava em Jequié, hoje falecido, e pai Gilson foi iniciado por um homem em Jequié também chamado Zelito Preto; seu Zelito. Quando seu Zelito faleceu, aí pai Gilson continuou as obrigações dele com pai Joberval, que hoje também são falecidos. Daí, então, meu pai foi e agora tá na obrigação com pai Valdomiro de Oxum, do Rio de Janeiro (INFORMANTE V-B).

Somos filhos, somos descendentes da família Bogun. O Terreiro Odé Nileuá de Jequié era de Pai Gilson Magilodê, ele era de Logun Edé. E hoje a herdeira é Mãe Solange de Oxum. O pai de santo de Gilson se chamava Zelito. Zelito era filho de Paulo do Brongo (INFORMANTE IX-B).

Flávio Rosa, conhecido como pai Lôro, conhece pai Gilson de Logun Edé de Jequié e ao longo desse período começa a ter alguns problemas de saúde e se inicia na casa de pai Gilson. É ali que Oxaguiã é feito e a partir dali que as coisas começam a funcionar e a se direcionar melhor na vida dele (INFORMANTE X-B).

A memória religiosa que perpassa a memória coletiva remete ao território e tempo de fundação do terreiro, seu desbravamento e como estas ações foram protagonizadas por pessoas que vivem e podem testemunhar a veracidade dos fatos. Ao recordar nomes e ações, a memória coletiva sustenta e justifica o presente apontando para questões como a chegada ao terreno, a civilização do espaço selvagem, o trabalho duro no início da construção do terreiro, seu crescimento e seu desenvolvimento até os dias de hoje. Destacam-se nas narrativas dos Informantes I-A e IV-A pessoas como o próprio Babalorixá Ajalá Deré, Janilê, Igenã, Helena, Zamaiongo, Majangambe, Ibanirê, Korobi, Ibajimu e Najilu, que são fundadores vivos do terreiro e que são lembrados nas falas com recorrência:

E viemos pra aqui e tomamos esse território das mãos das cobras, das mãos dos bichos. Era um lugar que não tinha luz, não tinha água, não tinha estrada, só tinha um caminho por dentro do mato aberto a facão e hoje é esse condomínio fechado. Ainda há fundadores vivos. Por exemplo, Janilê, que está com 93 anos e foi uma das fundadoras, Igenã, cabeça de Omolu, é fundadora, Helena, cabeça de Oyá, Zamaiongo, meu irmão de sangue, axogum da casa, é um dos fundadores. Ainda tem fundadores vivos (INFORMANTE I-A).

Os que continuam na casa, nós temos o próprio Babalorixá, Ajalá Deré, temos uma irmã de Oxum, que hoje mora em Nazaré das Farinhas, Majangambe, que também batalhou muito pelo crescimento do terreiro. Temos o Ogã Ibanirê de Ogun, que é uma pessoa muito batalhadora. Temos Korobi, a Ekéde de Oxalá, que é irmã do Babalorixá, que também muito ajudou a construir o terreiro, além de Ibajimu, Nanjilu e Janilê, que são pessoas de antes da inauguração (INFORMANTE IV-A).

Como a memória coletiva se constrói em dimensão espaço-temporal, observa-se nos depoimentos dos Informantes VIII-A, X-A e IV-B marcas de temporalidade e especificações espaciais precisas, além do registro de acontecimentos marcantes para os sujeitos sociais que participaram da instalação e que recordam situações julgadas por eles como significativas, memoráveis e extraordinárias, contribuindo para desbravar, construir e fundar o terreiro: “Eu toquei numa lata[...], comer na palha de banana”(VIII-A), “A gente se acomodava aqui em barracas tipo cigano que eu conseguia[...], a gente se alojava aqui junto de cabra, de bode. Dormia tudo junto”(X-A), “Quando nós chegamos aqui, Lôro achou perfeito o espaço, gostou do espaço” (IV-B), como narradas abaixo:

A fundação do terreiro se deu na década de 70, o terreiro iniciou lá no pontalzinho, lá em cerca de 72, 73, 74, nesse período de 71 a 75 aí iniciou a construção do terreiro, aqui no bairro Santa Inês. Eu toquei numa lata, que não tinha atabaque na época, pra um caruru, que foi determinado por Alabá, para gente comer na palha de banana e a construção continuou fazendo o alicerce (INFORMANTE VIII-A).

Olha a fundação do terreiro em termo de espaço físico foi muito difícil para nós porque naquela época tudo era difícil, aqui onde nós estamos localizados na cidade de Itabuna, hoje é um pulo para a cidade, mas antigamente era muito longe, não existia nem transporte para onde a gente está. Então ou a gente vinha naqueles carros mais velhos, antigos... Você imagine isso, você faz uma retrospectiva de 37 anos, em 1974 a 1975. Então, a gente às vezes vinha da cidade a pé para aqui e voltava daqui a pé. Na construção daqui tudo era muito difícil, aqui a gente chegou, num local onde só existia mato, bicho, cobra, formiga, todo inseto que você pensar que tem na natureza a gente encontrou aqui e a gente que foi domando esse lugar. A gente chegou aqui nesse terreno, arrancou pedra daqui para construção das casas, a gente aqui mesmo cavava o barro, batia o barro e queimava o tijolo para gente construir. Quando não era assim, a gente fazia aquelas paredes que chamavam antigamente de parede de adobo, que era aquelas taliscas de madeira com barro batido, um segurando por dentro e outro batendo barro

por fora. A gente se acomodava aqui em barracas tipo cigano que eu conseguia. Nesse tempo, eu trabalhava na transportadora e conseguia de duas a três lonas e a gente acampava aqui feito ciganos, barraca de ciganos. Na época de festa, que vinha muita gente, a gente se alojava aqui junto de cabra, de bode. Dormia tudo junto (INFORMANTE X-A).

O Babalorixá Flávio estava procurando um terreno para abrir a casa, daí foi convidado para vim ver essa casa, que na verdade já era um candomblé. Quando nós chegamos aqui, Lôro achou perfeito o espaço, gostou do espaço. A mãe de santo não se encontrava mais aqui, se encontrava em São Paulo e um belo dia a gente recebeu o convite para comprar o espaço e aí foi com muita luta, com muita dificuldade que ele acabou comprando esse terreiro aqui, onde se encontra o Ile Axé Omi T'Ogum. Pois é, isso é um pouco da história aqui do terreiro (INFORMANTE IV-B).

A memória coletiva transmitida intergeracionalmente perpassa pela memória do grupo como uma verdade para os sujeitos, que, mesmo não tendo vivido os fatos, assumem tais memórias como legítimas da coletividade que eles passam a integrar como se constata nas falas dos Informantes III-A e VI-A, VII-A e XI-A: “mas dizem que era só mato aqui”, “Quando começou, aqui era tudo mato”, “Outra história sempre contada”, “A história de fundação que eu sei é a contada, pois na época eu ainda não era nascido”. Pode-se conferir nestas narrativas como as informações são tidas como ações heróicas, pioneiras e que deram origem ao terreiro. O início difícil, penoso e cheio de desafios dá lugar às estruturas formadas, adequadas ao espaço religioso, que é chamado de “paraíso”, em relação aos primeiros tempos da instalação daquele grupo no “Morro da Lua”, como se pode verificar nas narrativas:

Quando meu pai queria ir pra outra cidade fazer o terreiro, aí Oxalá disse que queria aqui, foi quando meu pai comprou esse terreno, mas dizem que era só mato aqui, que para chegar nesse terreno, vinha com facão na mão para fazer o caminho, que era no topo de uma serra. Agora a gente está no paraíso, não é isso? Tá morando no paraíso, que aqui era mato, cobra, aranha, todos os bichos apareciam aqui. Aí ele, com o grupo dele pequeno, que estava iniciando com toda força, toda garra, com sangue no olho, que foi desmatando e hoje em dia está esse paraíso. Mas era só mato, mato mesmo! (INFORMANTE III-A).

Quando começou, aqui era tudo mato e foi se fazendo aos poucos né, fizeram os tijolos, os tijolos foram feito do próprio terreno que tiravam barro e fazia os tijolos e foram erguendo a casa de pau a pique e o primeiro barracão foi feito de pau a pique, né, aí houve a inauguração (INFORMANTE VI-A).

Outra história sempre contada. Ainda hoje existem muitos do grupo inicial, que praticamente desbravaram o Morro da Lua (atual bairro Santa Inês) e sob uma lona emprestada, sobre um chão de barro e com latas d'água na cabeça ergueram uma estrutura e fundaram um axé, que até hoje persiste e se desenvolve (INFORMANTE VII-A).

A história de fundação que eu sei é a contada, pois na época eu ainda não era nascido. Oxalá ordenou que meu pai subisse para começar o terreiro aqui onde só era o mato, não era nem existia esse bairro chamado Santa Inês e que depois de um tempo eles suspenderam a primeira casa de Exu Kangô Jurupí e depois de um tempo a mãe de santo dele chamada Mariinha da Natividade veio para fazer o fundamento e a abertura do Terreiro (INFORMANTE XI-A).

O desbravamento, enquanto fato recorrente nas memórias dos sujeitos que herdaram tais informações, acontece de forma dinâmica e possibilita o relacionamento entre o legado religioso e a ancestralidade, atribuindo ao grupo uma legitimidade no seu processo de fundação, como expresso nas falas do Informante XI-A acima e do Informante XII-A a seguir:

O Babalorixá Ajalá Deré, e filhos, tais como Ajagunã, Korobi, Janilê, Ijenã, Ibanirê, e outros, em 1975, fundou o terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon no Bairro Santa Inês. Quando adquiriu o terreno, a Yalorixá Mariinha Natividade veio de Nazaré plantar os axés, na abertura do terreiro e outras vezes para fazer obrigações (INFORMANTE XII-A).

Desse modo, a memória se relaciona com a possibilidade de uma herança deixada aos descendentes, possibilitando não apenas continuidade da memória lembrada, como também se torna referência a um legado herdado e plantado, por isso mesmo importante para a comunidade a que ela pertence.

Por fim, a primeira categoria analisada neste trabalho foi a Memória, em seus modos de apresentação: individual, coletiva e religiosa. No entanto, essas dimensões se relacionam em uma dinamicidade de modo que a memória individual torna-se uma lente para se perceber com mais nitidez a memória coletiva, situando-a na dimensão espaço temporal e permitindo aos sujeitos sociais reviver o passado no presente a partir de uma percepção coletiva.

### 5.3.2 Tradição, Ritualidade e Reinvenção da Tradição

Compreender como a tradição está veiculada à transmissão entre as várias gerações é refletir sobre a maneira como esta se liga aos conceitos de memória, representação e identidade, destacando valores que são construídos e tidos como importantes para o grupo aqui estudado. Bornheim (1997) destaca que o termo ‘tradição’ significa entrega, ato de transmissão de algo de uma geração para outra geração, de uma pessoa para outra pessoa.

Giddens (1991) reflete sobre a tradição destacando que esta contribui basicamente para compreensão das pessoas e suas relações com a temporalidade. Ou seja, concede aos sujeitos individualmente e ao grupo a que eles pertencem a noção de “segurança ontológica”,

permitindo saber que o presente é elo entre o passado e o futuro, concedendo sentido às formas de agir no cotidiano, ou seja, “as práticas sociais rotinizadas” (p. 95).

Desse modo, pode-se perceber que na fala dos Informantes I-A, III-A, XV-A, IV-B, VIII-B e X-B a tradição como transmissão de valores entre as gerações se faz entre duas categorias de idade, o mais velho (em idade e em posição na hierarquia do candomblé) e o mais jovem (em idade e na hierarquia do candomblé) (BORNHEIN, 1997). Esta relação é dada como um dos principais pilares do funcionamento dessa religião, ou seja, só o mais velho é o legítimo transmissor do saber, porque ele “sabe” e “viveu”, por isso tem senioridade, posto qualificado dentro do grupo religioso:

Antiguidade é uma das pilastras do candomblé. Quem envelhece no candomblé é considerado em sua senioridade, porque se acredita no candomblé que quem mais sabe é quem viveu mais (INFORMANTE I-A).

A antiguidade é posto por causa da sabedoria, porque ele já vem de muitos anos: o saber, a aprendizagem, a acumulação de aprendizagem, então, é posto sim! Às vezes a gente sem esperar, até com Abiã muito mais velho, que nunca recebeu cargo, mas é um Abiã bem velho na casa e tem o saber pra dar a gente. Então, antiguidade é posto sim! (INFORMANTE III-A).

Antiguidade é posto sim, pois antiguidade significa conhecimento, acúmulo de conhecimento, acúmulo de vivência, de experiência, logo é posto. Os antigos precisam ser reverenciados, respeitados dentro do candomblé. É posto! (INFORMANTE XV-A).

O que podemos fazer para conservar as tradições? É dando conselhos aos mais novos, fazendo com que eles tenham mais amor pelos orixás, mais respeito aos orixás, que eu creio que só assim a gente vai conseguir levar coisas boas aos que estão chegando dentro do axé. Antiguidade é posto porque é dos nossos antigos, os nossos mais velhos que vem o conhecimento, que vem o saber, então antiguidade é posto, temos que respeitar os nossos mais velhos, temos que saber que ele que pode nos ensinar algo a mais do que a gente procura aprender cada dia mais dentro do axé (INFORMANTE IV-B).

Se você aprende mesmo você sendo novo, você pode passar aquilo que você sabe. Então um exemplo, se você é da casa de candomblé há um ano, você já conhece bem do candomblé, você já pode transmitir para outras pessoas que não são do candomblé, o conhecimento que você sabe (INFORMANTE VIII-B).

No candomblé as pessoas precisam se respeitar, mas eu acho que quem é mais velho que teve mais tempo para aprender, sabe mais e precisa ser escutado, precisa saber falar de forma educada, mas também precisa ser escutado (INFORMANTE X-B).

De acordo com os Informantes III-A, VII-A, VIII-A, IX-A, VIII-B, IX-B e XII-B, a maneira como essa tradição é construída remete à noção de respeito hierárquico, que se

fundamenta no conhecimento adquirido ao longo do tempo e da necessidade dos jovens em aprender. O que é mais velho detém o conhecimento e o mais jovem necessita desse conhecimento. Por isso, o mais velho deve ser respeitado, receber um tratamento diferenciado no grupo, dado que esta tradição vem do passado e tem um sentido que é posto como elemento de continuidade para a sobrevivência do grupo. O ser mais velho no candomblé é um posto adquirido, porque está ligado à funcionalidade específica, legitimadora da perpetuação da tradição:

Esse relacionamento de mais velho e mais novo é um relacionamento respeitoso até porque para se viver em comunidade a hierarquia está presente acima de tudo e a relação de mais novo com o mais velho é muito importante, porque daí vem os ensinamentos. No nosso terreiro nós temos o que nós chamamos de conselho de Agbá, que são os mais velhos e considerados os mais sabidos, e os mais novos que se aproximam deles bebem daquela sabedoria. Da antiguidade é que a gente aprende, eu aprendi com o meus mais velhos e os mais novos que têm a intenção de aprender, de vivenciar dentro da comunidade aquilo que ele ouve, ele com certeza será um dos perpetuadores da tradição (INFORMANTE III-A).

É através dos antigos que se tem a noção do que temos de tradição e aprendizado (INFORMANTE VII-A).

Em uma comunidade que há o respeito, o mais velho tem que ter um tratamento especial pelo mais novo. Um tratamento diferenciado, porque o mais velho já tem o seu posto, o mais novo pode ser novo, pode ter posto, mas ainda traz aquela coisa da jovialidade. Então, o que acontece dentro dos terreiros é que sempre os mais velhos têm uma orientação para dar aos mais novos (INFORMANTE VIII-A).

Tradição acontece quando o mais novo vendo a mãe fazer a ação, o pai fazendo, aí ele vai crescendo vendo (INFORMANTE IX-A).

Os mais velhos tratam os mais novos como filhos realmente de coração, então quando o filho vem pedir a nossa benção, no caso os mais velhos, a gente retribui a benção, dá uma abraço, um carinho, passa os ensinamentos corretamente (INFORMANTE VIII-B).

A hierarquia nunca acaba, há uma raiz, é uma árvore que tem uma raiz tão profunda, que nunca se chega à ponta da raiz, sempre tem alguém querendo buscar. Isso são nossos descendentes. A gente segue tudo na hierarquia, se for procurar fulano, é filho de fulano que vem de fulano, quando chega aqui se torna até parente. Tem pessoas que é parente da gente mesmo sem saber porque é uma ramagem que vai se desencadeando, então isso tem a ver com os nossos ancestrais e a história de hoje em dia (INFORMANTE IX-B).

O candomblé é uma religião hierárquica, então, é uma questão de ordem. Você topou estar aqui dentro, então tem que agir de acordo. O conhecimento do candomblé está nas mãos dos mais velhos e a gente precisa cultivar primeiro a humildade para poder aprender com eles (INFORMANTE XII-B).

O funcionamento da tradição acontece mediante conflitos entre as gerações, dado que aos mais velhos pertence um determinado poder, o do conhecimento, o da distinção hierárquica e o da legitimidade de transmissão dos valores do grupo religioso. Tudo isso gera conflitos intergeracionais, o que se desdobra em enfrentamentos. Os mais jovens devem se adequar à tradição e à sua forma de transmissão para perpetuação da religião. Por isso, há diversos mecanismos que sustentam a autoridade do mais velho sobre o mais novo, como as ações de autoridade moral-religiosa do Babalorixá, ou em outras formas de legitimação hierárquica, que permitem a minimização dos conflitos entre as gerações, como valorização dos postos e dos cargos dos mais velhos, como os destacados pelos Informantes I-A, V-A, VII-A, VIII-A, XV-A e III-B:

É uma luta sem fim. Porque na verdade as pessoas vivem no terreiro um mínimo tempo durante as obrigações, durante os rituais, depois eles vão para suas casas, para seus afazeres, seus bairros, suas ruas, suas escolas, onde todo o costume é totalmente diferente nessa sociedade de hoje. Então, hoje não há mais o respeito do mais novo para com o mais velho como um valor. Do mais novo ser reclamado pelo mais velho e baixar a cabeça, do homem sair da calçada para uma senhora passar, de uma gestante entrar no ônibus e um jovem se levantar, de um velho ter dificuldade de atravessar a rua e um jovem ajudar. Então, essas coisas lá fora do terreiro já não existem mais. Então, dentro do terreiro é uma luta insana para que esses valores sejam preservados. E de vez em quando esses mais jovens estão rompendo esses padrões e eu na condição de babalorixá tenho que está alerta, chamando a atenção, reclamando, ensinando, ensinando noite e dia para nunca mais parar, na esperança de que alguns desses valores tão bons, porque são fundamentalmente humanos, de respeito, de consideração e de harmonia entre os componentes da comunidade não se percam. Essa luta é uma luta terrível e cansativa (INFORMANTE I-A).

Os que tão chegando [...] a gente tem a responsabilidade, pois se vê no erro a gente tem que chamar atenção: olha, não faça isso! Mas aqui tem muitos que chegaram agora, aquela meninada que hoje se tão fazendo uma coisa e a gente reclama, eles acham ruim! Esses dias eu fui reclamar, acharam ruim. Então, de hoje em diante eu não vou reclamar mais ninguém. Na hora que eu ver, eu chamo Katulembá, que ele é quem pode reclamar (INFORMANTE V-A).

Perpetuar as tradições é parte inclusive da atitude de permanecer e entender a religião e a dinâmica da vida dentro da comunidade. Então quando um jovem permanece dentro da comunidade, se colocando, inclusive, aberto à experiência de avançar em cargos e aprendizados, é sim uma forma de perpetuar as tradições (INFORMANTE VII-A).

Há casas que essa tradição é perpetuada apenas pelo babalorixá, mas em uma casa grande como é aqui o terreiro, como é aqui nossa comunidade, que tem várias linhas hierárquicas, a gente sabe que essa coisa é perpetuada partindo do babalorixá e aí é distribuída com os cargos nos quais as pessoas são

confirmadas para desenvolver. Então, há uma linha de seguimento, porque dentro do candomblé, na atualidade, essa coisa não pode ser perpetuada apenas pelo babalorixá, ela tem que ser perpetuada com um grupo da comunidade que às vezes pode acontecer até entre o que é feito e aquele que é o Abiã (INFORMANTE VIII-A).

O mais novo não exclui o mais velho, o mais velho não exclui o novo, se complementam. O candomblé é essa totalidade, essa integralidade (INFORMANTE XV-A).

Eu vejo assim, de certa forma, os mais novos para com os mais velhos perderam muitas coisas. Assim, do meu tempo para hoje não está como era, porque agora assim nas coisas de hierarquia estão modernas, diferentes, muitas coisas estão mais abertas. Eles não estão mais naquela rigurosidade que era antes, mas eu exijo tudo ao pé da letra. Tudo que eu passei às vezes, não deixo perder para não perder a hierarquia, porque às vezes perde-se muito. Igual diz o caso, não pode passar o carro adiante dos bois, tudo tem seu dia, sua hora, seu momento. Para mim, agora, mudou muita coisa, porque eu via meu pai contar, meu pai biológico, que era muita coisa interna, fechada. E até hoje o meu Babalorixá conta que era muito rigoroso. Abiã no seu lugar, Yaô no seu, respeito à autoridade é bom, não se misturava em nada (INFORMANTE III-B).

Inserido na modernidade, o Candomblé sofre a influência na sua forma de perpetuação da tradição, haja vista as diversas formas de transmissão do conhecimento mediada por recursos tecnológicos (livros, vídeos, apostilas, cursos e internet), o que permite reelaborar as formas de relacionamento dentro do grupo e no processo de transmissão e legitimidade dessa transmissão (GIDDENS, 1991), conforme os depoimentos dos Informantes II-A, III-B e VI-B:

Nem todos os mais velhos gostam de ensinar, e, devido às novas possibilidades de intercâmbio, os mais novos às vezes vão beber em outras fontes mais abertas com desejo de aprender (INFORMANTE II-A).

Muitas coisas se perderam, as coisas estão muito abertas. Então a herança tem que ser deixada. Eu acredito assim, que não precisa ser tudo muito oculto, porque se não aprender aqui na casa, vai aprender onde? Se a gente não der abertura, como eles vão aprender? Lá fora, na internet? (INFORMANTE III-B).

A cultura literária hoje do candomblé foi um grande avanço, porque só a cultura oral como era antes se deturpa muito, porque eu falo uma coisa para você e você pode entender outra coisa e passa para outra pessoa aquilo que você entendeu. A linguagem literal para mim é muito importante hoje em dia para a perpetuação das tradições (INFORMANTE VI-B).

É importante salientar que ser mais velho no Candomblé não significa, necessariamente, uma relação de idade cronológica, pois o que se entende por senioridade está

relacionado à posição hierárquica ocupada nos diversos cargos (PÓVOAS, 2007). Assim, pode-se perceber que mesmo uma pessoa de pouca idade pode ser considerada “mais velha”, a depender do cargo que ela ocupe no grupo, como exposto no depoimento abaixo:

Novo e velho dentro da comunidade, nem sempre é uma associação direta à idade biológica. Se uma criança tem um cargo dentro da casa, por exemplo, ela assume também uma posição hierárquica e com isso “ares” de gente mais velha. Por isso, criam-se algumas intersecções, na forma de tratamento, a depender de como a antiguidade seja concedida, ou seja, se for a partir da idade biológica ou de santo. Em todo caso, na comunidade que faço parte, desde cedo aprendi que ‘antiguidade é posto’, é um ensinamento que impõe aos mais jovens o respeito, e que é passado adiante (INFORMANTE VII-A).

No entanto, a tradição valoriza não apenas o posto que se ocupa na hierarquia, mas os elementos que estão ligados a ele, que exige do seu ocupante, além da responsabilidade, dedicação e ações típicas a ele relacionado, também graus de conhecimento correspondente à senioridade, como explicado pelo Informante XIII-A:

Olha [...] antiguidade a gente poderia enumerar [...] na minha cabeça, eu acho o seguinte: antiguidade é posto, quando você tem conhecimento, aprendizado daquele tempo que você passou convivendo em determinado lugar. Porque se você chegar para mim e perguntar assim [...] eu conheço uma pessoa que passou trinta anos dentro do candomblé, mas aquela pessoa passou trinta anos e não se dedicou a aprender nada, pode ter um que entrou hoje e com cinco anos já tem mais conhecimento que ela que já tem trinta anos. Aí eu lhe pergunto, como é que você pode achar que antiguidade é posto se uma pessoa que tem trinta anos dentro do candomblé ou dentro de qualquer centro religioso, ela não tem conhecimento que aqueles trinta anos teria permitido para ela ter, que outra pessoa que tem só cinco anos dentro tem mais conhecimento do que ela. Então, eu acredito que não se deve ter posto se você não tem conhecimento. Não estou falando aqui de preceito, de segredo, de responsabilidade. Tô falando de conhecimento! Conhecimento é uma coisa, você ter respeito pela coisa é outra coisa, você ter segredo é outra coisa, você ter respeito é outra coisa. Conhecimento é completamente diferente (INFORMANTE XIII-A).

Todavia, o processo de transmissão do conhecimento é legitimado pela oralidade e convivência cotidiana entre os sujeitos sociais, considerando os fundamentos essenciais do Candomblé: respeito, preceito e segredo. Só há um legítimo processo de tradição se houver uma dedicação entre as gerações, mantendo-se, assim, as formas típicas relacionadas ao complexo cultural de matriz africana (MARCONI, 2001) e que diferencia a tradição do candomblé de outras religiões. A forma oral valoriza a antiguidade e seu posto como a maneira privilegiada de transmissão do conhecimento, não só na forma “boca a ouvido”,

como valorização dos mais velhos nesse processo de transmissão, assim como foi relatado pelos Informantes abaixo:

A linguagem do candomblé tem que ser uma linguagem falada boca a ouvido. E no decorrer da vida, você vai aprendendo as coisas, porque não existe uma fórmula no candomblé, como dizer assim, você pega um livro, um livro seja ele qual for e você lê, se outra pessoa tiver lendo esse mesmo livro em outro lugar vai ler a mesma coisa que o senhor está lendo. Se outro tiver lendo esse mesmo livro em outro lugar, vai tá lendo a mesma coisa que o senhor está lendo. Então, na minha cabeça, no candomblé não funciona assim. O senhor aprende no decorrer da vida, o que o senhor vai vendo, o que o senhor vai ouvindo, o que vão lhe contando, por isso que a vivência dentro do candomblé é importante. Às vezes um dia que o senhor não passe dentro do candomblé, dentro do seu terreiro, acontece coisas que o senhor nem estava prevendo que poderia acontecer e aí eis a importância da vivência dentro do candomblé. Às vezes, o filho tá no terreiro e diz assim, eu hoje vou sair, vou ali, nessa saída dele acontece coisa que ele poderia aprender, e porque ele saiu por alguns momentos, ele deixou de aprender, deixou de vivenciar e deixou de compartilhar determinadas coisas. Então é muito importante a permanência nos momentos em que você está reunido com sua comunidade, porque naqueles momentos é que acontecem as coisas mais diferentes que você pode pensar (INFORMANTE X-A)

As tradições podem ser perpetuadas com a atenção ao culto no candomblé, mas também com os ensinamentos diários que se tem no terreiro e também em outros espaços onde se dão ensinamentos sobre a tradição africana, cultura africana e a religiosidade africana. Especificamente no terreiro de candomblé, esses ensinamentos são orais, são passados de geração para geração e é sempre importante que em todo terreiro se preserve esses mecanismos de ensinamento de uma geração para outra, que é o ensinamento oral, ensinamento de boca a ouvido. É importante que se tenha compromisso dos mais velhos, dos Babalorixás, das Ialorixás. Esse compromisso, essa preocupação em ensinar, observando a idade de santo de cada um, a idade de iniciação, respeitando essas idades, mas é importante que o terreiro tenha essa preocupação constante para com os ensinamentos (INFORMANTE XV-A).

Os conceitos basilares do Candomblé: preceito, respeito e segredo por si só já encaminham a condição diferenciada que a antiguidade assume na Religião. Por ser uma religião que se transmite basicamente por meio da oralidade, não há como se obter o conhecimento sem ter percorrido o tempo necessário para tal, e que somente se obtêm com tempo, dedicação, disciplina e respeito (INFORMANTE XVI-A).

O sucesso da transmissão do conhecimento e da perpetuação da tradição se liga à noção de legitimidade, que se fundamenta no princípio de ordem dado pelo grupo a “produtores autorizados” pela mesma tradição (CANDAU, 2011). Ou seja, a verdade e a eficiência dessa verdade acontecem através dos sujeitos sociais que passaram, viveram e que podem dispor desta experiência para as gerações futuras. Só quem viveu a experiência e a

ritualizou, pode novamente ensinar e repetir esse processo, por isso, tradição se liga à ritualidade, conforme expressado a seguir:

Só quem viveu e viu pode transmitir (INFORMANTE XIII-A).

A gente está a todo momento em prática, todo momento a gente aprende, até na teoria ali sentado, ouvindo sobre um mito, a gente está aprendendo. Então, os ensinamentos dos mais velhos para com os mais novos estão na cantiga quando está na roda, para o filho, quando está fazendo o amassi, ensinar fazer a comida corretamente, é esse o ensinamento que os mais velhos procuram passar (INFORMANTE VIII-B).

Eu acho que perpetuar tradições é respeitar, é eu poder vestir meu branco na sexta-feira, é eu usar minhas contas, é eu cumprir meus resguardos, é eu não me esconder, é eu me respeitar enquanto integrante de uma religião. Então eu acho que isso vai muito além da idade de santo que eu tenho (INFORMANTE X-B).

Ritual se liga à tradição, dado que é no processo ritualístico que a tradição se apresenta de forma mais contundente para os sujeitos sociais que pertencem ao Candomblé. Através dos rituais é que ocorre a preservação dos valores e verdades que constituem a experiência comunitária, dando sentido ao viver cotidiano dos sujeitos a partir de elementos específicos dessa ritualidade (SILVA, 2005). Ou seja, o ritual não acontece todos os dias, de qualquer forma ou em qualquer lugar. Há pessoas legítimas para realizá-lo, há um sentido que está relacionado à transmissão da tradição (BECK; GIDDENS; LASH, 1997). Nas palavras dos Informantes I-A, IV-A e VIII-B, o ritual constitui parte da religião juntamente com as narrativas míticas e os processos de experiência com o numinoso que se tem a partir desses elementos, como foi demonstrado abaixo:

Ritual é a linguagem de qualquer religião. Qualquer religião para se constituir como um corpo de conhecimento religioso ela deve ter uma teogonia, uma teologia, uma liturgia e um ritual. Então as religiões usam de uma linguagem para estabelecer as relações de ligação entre as criaturas e seu criador. Então o candomblé é uma religião porque ela tem esses elementos, ela tem teogonia, ela tem liturgia, ela tem teologia e tem ritual próprio e adequado (INFORMANTE I-A).

Os rituais são as vivências daqueles instantes, daquelas histórias que nos foram contadas (INFORMANTE IV-A).

Os rituais do candomblé para mim significam a celebração e a homenagem aos orixás e às características de cada um (INFORMANTE VIII-B).

O ritual, por sua vez, se liga de maneira extraordinária ao mito, às narrativas contadas e revividas no Candomblé. Através dessa vivência, vê-se emergir as características

arquetípicas relacionadas a cada divindade como seus toques, seus ritmos, suas danças, reestabelecendo assim a ligação entre o humano e o divino, princípio fundamental da religião do Candomblé: “[...] o mito é o que direciona a forma de tratar o ritual” (INFORMANTE XIV-A). Para os Informantes IX-A, XI-A e XIV-A, o mito ultrapassa o sentido de uma história contada e passa a ser revivido:

O mito faz parte de cada xirê, é no xirê que o mito renasce. No xirê a gente percebe a presença, quando a gente conhece o mito, por exemplo, o mito de Oxalá, dos toques, das danças, tudo é feito a partir do mito, mas não é uma coisa copiada, não é gravada, uma coisa que já se sabe fazer. Então, nem toda vez faz igual, mas a gente segue sempre o mito dos orixás. Cada um tem seu mito. Oxum tem o mito dela das águas, Oxalá tem o mito da viagem que ele fez perseguido por Exu. Oxóssi tem o mito dele que é das matas, Ossãe tem o mito dele que é das folhas verdes. Iansã tem o mito dela que é do corisco, do trovão, a viagem que ela fez com Oxalá (INFORMANTE IX-A).

Os rituais do candomblé representam para mim a ligação do humano com o divino (INFORMANTE XI-A)

Eu acho que o mito é o que direciona a forma de tratar o ritual. Então assim, se você tem um mito que fala do impedimento de Iansã ao agutã, ao carneiro, na obrigação de Iansã você não vai ter uma matança de carneiro. Se você tem um mito que diz que Oxalá é o pai do silêncio, você não vai ter barulho durante o ritual para Oxalá. Então, o mito orienta o ritual (INFORMANTE XIV-A).

A partir da ligação entre mito e ritualidade, observa-se que as práticas litúrgicas dentro do Candomblé são orientadas por determinados princípios e fundamentos apresentados repetidos através das narrativas míticas e assimilados pelos sujeitos sociais. Conhecer os mitos e vivenciá-los, é uma condição essencial para assimilação de valores e normas de condutas na religião do Candomblé, assim:

O ritual que não tem relação com as narrativas míticas, ele não é nada, é um engendramento, uma invenção dessa pós-modernidade. O ritual não é inventado pelo pai-de-santo nem pela mãe-de-santo. No ritual há uma previsibilidade de como as coisas começam, desenvolvem e terminam e tudo isso tem narrativas explicativas (INFORMANTE I-A).

Os mitos estiveram sempre presentes em minha criação desde pequena, tanto em casa, quanto no Ijexá. Na infância, era além dos ensinamentos morais, ou mesmo explicativos dos orixás que cultuamos, construíam uma memória afetiva em relação aos mesmos orixás. Hoje, posso dizer que, além da memória, eles ajudam principalmente a compreender com respeito e leveza as obrigações, a vida em comunidade, já que, os contos conseguem passar justamente isso. O candomblé é uma religião de comunidade e processo, de tempo, de compreensão do outro, das várias energias, isso também está nos mitos, de alguma forma (INFORMANTE VII-A).

Não é à toa que o mito é repetido no xirê, o mito é repetido nas obrigações, então se a gente assimila por repetição, essas histórias teriam que ser contadas todo dia, embora pareça que já se ouviu essa história antes, mas é nesse já ouvi essa história antes que a gente consegue assimilar. (INFORMANTE XIV-A).

Os rituais são formas, são estratégias, são meios de dar vida ao mito, de reviver o mito, de trazer para o presente o mito. Os mitos são ensinamentos dos povos africanos e nós revivemos, nós vivenciamos esses ensinamentos a partir dos rituais, então os rituais dão vida, atualizam os mitos (INFORMANTE XV-A).

Por isso, antes de se recontar um mito, através dos ritos religiosos, é necessário que seja criado um contexto, assimilado e aceito previamente pelo grupo social onde ele será revivido, pois o mito é narrado por uma comunidade e traz à tona uma série de questões fundamentais para a sua consolidação. Para realização de qualquer ritual no Candomblé, é essencial a utilização de elementos fundamentais, oriundos das narrativas míticas, em contextos específicos. Graças à ritualização dos mitos, pode-se trazer para o presente o passado atualizado, sem que, ao realizar tais ritos, haja cópia ou repetição desses processos, como informado abaixo:

O ritual não é uma receita de bolo de Ana Maria Braga que qualquer pessoa que tenha a receita, repete a receita e a receita dá certo. Não é bem assim, porque para o axé não tem receita. Existe digamos assim, um arcabouço básico, o mínimo indispensável do que deve acontecer, mas o ritual é sempre o mesmo, mas não se repete. Ele é o mesmo que não se repete. Então quem faz obrigação de candomblé por receita, está fazendo besteira (INFORMANTE I-A).

Pra mim é como se o ritual tivesse um jeito para ser feito, que não necessariamente engessa, até porque cada um tem uma necessidade, cada momento é um momento e por aí vai [...] (INFORMANTE VII-A).

Cada um tem um receituário, mas é um receituário que não é copiado (INFORMANTE IX-A).

A maioria dos rituais é a celebração dos mitos, um recontar que gera a oportunidade de interação entre o Orun e o Aiyê. Nessa interação entre os humanos e os Orixás, abre-se a oportunidade do acontecer, ou seja, o mito reconstrói o mito dentro do momento presente, com interferência direta em nossas vidas (INFORMANTE XIII-A).

O ritual não tem uma fórmula a ser seguida, porque o ritual ele é feito para o orixá e não o orixá feito para o ritual. Então se cada orixá ele também tem muito do humano no qual ele se manifesta, se ele também tem muito da comunidade a qual ele se manifesta não tem como ter uma fórmula (INFORMANTE XIV-A).

É a sua fé e a sua dedicação ao orixá, não os itens que estão ali no ritual, porque não adianta aquela beleza, aquela lindeza para os olhos, e cadê a fé? Cadê o encantamento? Cadê a força? Que orixá é força, energia, é tudo na vida (INFORMANTE III-B).

Assim nos nossos rituais de dentro do axé, nosso fundamento que é um ritual mais fechado, temos nosso ritual de festa ao público, então o candomblé se divide em um lado mais guardado e um lado mais público (INFORMANTE IV-B).

Quando eu fui iniciado eu passei seis meses e vinte e um dias recolhido na casa da minha mãe de santo e hoje em dia não existe mais isso. Eu acho que vai de cada casa, vai de cada saber, vai de cada sacerdote, de cada mãe de santo, da importância dos dias que ela vai manter o Yaô, o noviço dentro da casa, desde quando passe dezesseis, vinte e um dias, desde quando ela tenha plena certeza do que ela tinha que fazer com ele, Iaô foi feito, cabe a ela tirar no dia que achar que deve (INFORMANTE IV-B).

Não existe uma fórmula exata, existe o que o santo quer (INFORMANTE VI-B).

Uma fórmula é a fé, você fazendo aquilo com amor, bem feito, o santo vai com certeza reconhecer. Por exemplo, a comida de Xangô ela é feita com quiabo, ela só pode ser feita com quiabo, não pode ser feita com cenoura ou com pepino, só pode ser quiabo, e ela tem uma forma para ser feita, sobre como a gente deve cortar o quiabo, lavar o quiabo, botar ele para cozinhar, fazer a bola de arroz, tem um determinado jeito de você botar o quiabo na panela. São umas sequências básicas, nada difícil (INFORMANTE VIII-B).

Cada ritual tem o seu modo de ser feito, não são todos iguais (INFORMANTE IX-B).

Na realização de cada ritual, há de se considerar a variação do tempo e do espaço onde ele é realizado, bem como as características individuais dos sujeitos sociais e do grupo onde eles estão inseridos. Os rituais sacramentam o modo de ser e estar no grupo, ou seja, determinam comportamentos, sem deixar de considerar a individualidade no contexto do coletivo.

Segundo Giddens (1991), a tradição tem uma dupla dimensão, por um lado ela permanece em sua essência, de geração a geração, por outro lado ela muda, adaptando-se aos sujeitos sociais, ao tempo e espaço adequados, fazendo permanecer elementos que em cada tempo são tidos como importantes, ao mesmo tempo em que descarta ou ressignifica elementos tidos como não importantes, também incorpora elementos novos, que faz atualizar-se no contexto em que a tradição está inserida.

Como especifica Hobsbawm (1984), a “tradição inventada” encerra-se em um conjunto de ações e práticas regidas por normas que se manifestam ou não e que são

introjetadas nos sujeitos sociais pelo grupo em forma de ritual ou simbolicamente desenvolvida como valor e norma comportamental, que são incorporadas pela repetição, acentuando, assim, uma contínua relação com o passado, sem perder as perspectivas de transformações futuras, apontadas pelo tempo presente.

No entanto, algumas perspectivas da atualidade são negadas e postas como algo negativo, esvaecimento da essência dos fundamentos elementares da religião como preceito, segredo e respeito, mesmo considerando os elementos mestiços da formação do Candomblé, a questão da mistura e das mudanças temporais são interpretadas como um fator de conflito e de perda das raízes, ocasionando na contemporaneidade a vilipendiação da tradição. Desse modo, de acordo os Informantes I-A, II-A e IV-B, o tempo presente com suas reinvenções se apresenta como algo contraproducente no que se refere à manutenção das tradições herdadas das gerações precedentes:

Hoje o candomblé virou essa mistura. E tudo que é misturado você procura descobrir a sua essência e não encontra. Hoje você entra na internet e a iniciação religiosa dentro do ronco está lá no filme, o sacrifício filmado. A essência dos nossos segredos está se transformando em pérolas jogadas aos porcos. E isso vai custar muito caro, porque os pais-de-santo e mães-de-santo não estão tendo o cuidado primeiro de aprender, segundo o de preservar o segredo, terceiro de só admitir dentro de sua casa quem realmente seja do axé. E aí as coisas são expostas ao público e são palavras de Jesus Cristo: não atirem vossas pérolas aos porcos (INFORMANTE I-A).

A religião de Orixá não é fundamentalista, é tradicionalista. No Brasil, a mente fértil ou na falta de determinados recursos para o culto, muita coisa se readapta, quem perde com isso é a religião, sem interesse os sacerdotes não querem fazer a busca para consertar ou contornar as falhas rituais e vivem como ‘papagaios’ repetindo o que papai ou mamãe fez ou falou sem nenhum senso de criticidade. Acho que o Orixá perdoa a ignorância sem intenção (INFORMANTE II-A).

Hoje, depois da internet, tudo é mostrado. Uma coisa que era segredo é tudo publicado em internet, computador e não é mais segredo. Algumas casas mantêm a tradição, daquela coisa fechada. Hoje por aí se você quer ver uma Iaô, você vê na internet, então não é mais como nos candomblés de antigamente. No tempo do candomblé de antigamente, o Iaô saía do ronco, passava seis meses dentro do terreiro para depois aparecer na sociedade. Hoje, com vinte e um dias, o Iaô não quer mais ficar no terreiro, já quer ir embora, já quer pegar avião, já quer pegar ônibus, já quer pegar tudo (INFORMANTE IX-A).

Uma pessoa que trabalha não pode se ausentar de seu trabalho durante muito tempo. Foi bom para mim no meu tempo, mas hoje em dia eu acho que cabe a pessoa fazer tudo direitinho e fica complicado para o candomblé colocar o Yaô para ficar recolhido seis meses ou três meses e depois ele perder o trabalho. Perde o emprego e aí vem a consequência para o candomblé, que o rapaz entrou, trabalhava, mas teve que ficar no candomblé muito tempo que

o santo pediu e que acabou que ele perdeu o emprego (INFORMANTE IV-B).

No processo de reinvenção da tradição, as práticas rituais são readaptadas, os elementos simbólicos são ressignificados e tomados a partir de novas configurações e, de alguma maneira, são criticados, pois tais mudanças culturais se reorganizam apontando para lacunas em elementos tidos como essenciais no Candomblé como foi exposto pelo Informante II-A: “Ogum deveria ser cultuado com sacrifício de cachorro, mas o povo de candomblé perdeu esse costume [...]”. Deste modo, as mudanças contraproducentes no culto representam para esse Informante uma perda ou um afastamento da essência teológica e mitológica, dadas as necessidades contextuais, ao tempo que se reorganizou e se adaptou, utilizando-se de “fórmulas” que se desmembraram em “possibilidades”, reinventando-se, dentro de valores compartilhados do complexo cultural brasileiro.

Há uma fórmula sim, uma fórmula que se desmembra em possibilidades. Por exemplo, Ogum deveria ser cultuado com sacrifício de cachorro, mas o povo de candomblé perdeu esse costume, mas só que houve na antiguidade essas coisas todas aqui no Brasil. Há muito discurso bonito da academia e obras fantásticas sobre a religião de Orixá, mas, distante da teologia, filosofia e liturgia do povo yorubá (INFORMANTE II-A).

No processo de reinvenção da tradição no Candomblé, há um desdobramento de inúmeras possibilidades de fazer os rituais, dado que os cultos de matriz africana continuam a se adaptar ao contexto contemporâneo em que eles foram inseridos, ou seja, dinamizam-se de acordo com as necessidades que se apresentam ao longo do tempo. Para o Informante XI-A, essa adaptação é posta como algo positivo, dado que a mistura em que o Candomblé se formou é algo que envolve perdas, mas também agrega novos ganhos culturais:

Tudo muda! A partir do momento que o candomblé veio, se mudou da África trazido pelos escravos e no decorrer do tempo esses escravos foram se misturando com outros escravos, que foram se misturando com outras raças, portugueses, italianos, então foi se perdendo muita coisa ao longo do tempo e ganhando outras e hoje não é a mesma coisa. Adaptamos as coisas, tentamos fazer coisa semelhante, utilizamos folhas que lá era uma e hoje em dia tentamos substituir por outras (INFORMANTE XI-A).

Por sua vez, os depoimentos dos Informantes III-A, XI-A e XII-A apontam para duas direções: a primeira apresentando elementos invariáveis e imutáveis ao longo do tempo, com a utilização de “fórmulas”, orientações fixas que devem ser seguidas; a segunda direção aponta para mudanças significativas ocorridas no culto e nos ritos do Candomblé, pois a

religião é dinâmica e se adapta ao tempo e ao espaço presente, sem ser contraproducente à preservação da tradição herdada:

Se vou desenvolver um xirê, quem é que a gente puxa primeiro? Ogum. Ogum, Iansã ou Xangô, Oxum, Oxóssi, Ossaim e ali vai, mas na hora de um ritual, de um trabalho não tem uma receita. Às vezes a gente prepara aquele pó, aquele trabalho[...] são as mesmas coisas, mas na hora vem a intuição: não é desse jeito! Aí a gente modifica. Às vezes tá aquele grupo ali para fazer aquele trabalho, aquele ritual, aquele negócio ali, vamos fazer. Planeja até. Vamos fazer assim, assim, assim[...] para já saber o que vai fazer, mas no momento ali vem o ‘estalo’, porque o candomblé é intuição, vem da intuição, a nossa receita, vem na intuição do orixás (INFORMANTE III-A).

De certa forma tem coisa que é básica que vai ser sempre aquilo, mas tem outras que não, por exemplo, o modo de se começar o xirê, sempre vai começar por Exu. Vai abrir a casa com Ogum. Vai encerrar com quem? Com Oxalá! Então isso é uma base. Seja aqui ou em qualquer lugar, qualquer outra casa, essa vai ser a base, vai ser a linha. Mas em outros rituais, outras funções, outras coisas, mudam-se porque cada reino tem seu rei (INFORMANTE XI-A).

Há um roteiro que não é uma bula de farmácia, nem um rótulo de refrigerante e nem um manual de uma máquina de lavar. Você tem início, meio e fim de como fazer, mas o que ocorre entre uma fase e outra pode mudar tudo. Intuição, bom senso e fé regem tudo. Além das interferências do sagrado. Dessa forma, pode-se celebrar Oxalá por cem anos e nenhum ritual das águas de Oxalá será igual ao anterior (INFORMANTE XII-A).

Na perspectiva da reinvenção da tradição ou mesmo na dinâmica da tradição, percebe-se que a ritualidade e o culto tomam elementos diversificados, pois não há fórmulas precedentes, mas uma essência que aponta para modificações na forma de culto. No entanto, o que se destaca nessa dinâmica é a perspectiva da criatividade e a intuição de que o Candomblé exige de seus membros no processo ritualístico. Conforme destacado pelos Informantes VI-A, X-A, XII-A e XV-A, essa dinâmica é um atributo de liberdade e adaptabilidade que essa religião tem no tempo presente. Destaca-se a originalidade e as diversas possibilidades que o culto pode tomar em relação à tradição, sem perder elementos essenciais que já foram destacados anteriormente:

Cada obrigação é diferente uma da outra, nunca é igual (INFORMANTE VI-A).

Quando você entra no barracão, você sabe aonde você começa, como você começa, mas você não sabe como você termina, porque há dias que não acontece nada diferente, mas tem dias que acontece coisa diferente no decorrer daquela celebração religiosa que você está fazendo. Se você parte para o sentido de você fazer um trabalho religioso, a sua cabeça é uma, a minha é outra. Às vezes meu orixá responde de uma forma, o seu de outra,

então não são fórmulas iguais, porque senão o seu trabalho seria igual ao meu, seria igual ao de José, de Oscar, de Emanuel, de Antônio. E não é! Cada trabalho exige aquilo que no momento é pedido, é exigido. Eu posso ir fazer um trabalho para meu orixá e ele dizer assim: eu quero só um obí, aí você vai fazer um trabalho para seu orixá, aí seu orixá diz assim: eu quero o obí e mais um acaçá. Então não existe fórmula no candomblé (INFORMANTE X-A).

O ritual não tem uma fórmula a ser seguida, no entanto, o ritual tem um formato por vezes elástico, dinâmico, rico, sem perder a sua essência, o seu rigor, a sua própria característica passada de geração a geração (INFORMANTE XII-A).

O candomblé é culto aos orixás, como os orixás são energias, elas são dinâmicas, logo qualquer fórmula rígida pode simplificar, reduzir ou empobrecer o ritual (INFORMANTE XV-A).

A modificação do tempo atual é imposta pelo que se entende por modernidade, e que impõe à tradição uma modificação e uma adaptação para sobrevivência do Candomblé na atualidade. Sem o processo de concessões contextuais, o culto pode se limitar e morrer, exigindo por seu turno uma dinâmica no processo de transmissão dos valores, dos ritos e uma ressignificação teológica-litúrgica. No entanto, o que se percebe a partir dos depoimentos dos Informantes III-A, IV-A e IX-A é a justificativa de que, mesmo modificada e reinventada, a tradição se mantém como verdadeira e importante. Apesar das imposições da vida social e econômica moderna, o culto e a vida religiosa se mantém, ou seja, a tradição de matriz africana está em pleno processo de reorganização simbólica, ressignificação moral e normativa, com base na herança mitológica e ritualística que a obriga a reorientar-se em desdobramentos que de forma conflituosa se faz para manter sua identidade:

Antigamente as pessoas que faziam parte da casa não trabalhavam ou às vezes trabalhavam para si mesmas, não tinha trabalho de negócio de, de empresa, que tinha que marcar horário, quer dizer que quando a gente saía para ir fazer uma obrigação, a gente ia dedicado só para aquilo, despreocupado e aí a mãe de santo tinha tempo de fazer tudo. Eram seis meses para uma iniciação, porque um mês era só para tratar daquele filho de santo sem estar dentro do roncó, para dar purgante, para purificar, para fazer todos os processos. Aí depois vinha a coisa de Exú, que era três meses dentro do roncó, ali dentro daquela casa, aqueles processos todo davam uns três meses. Quando saía dali, vinha mais três meses para poder ficar dentro de casa com quelê, para derrubar o quelê tranquilo sem está preocupado com trabalho, com ninguém, que não tinha trabalho, não tinha empresa, tava ali só para isso[...] Hoje é diferente, hoje é diferente porque hoje todo mundo tem que trabalhar, quem não trabalhar não come, o tempo é outro, é tempo de empresa, de marcar horário, então, hoje, a gente só tem vinte e um dias para fazer isso tudo, entendeu?!. Não estou dizendo que com isso não é feito ou é mal feito. Faz tudo que tem direito, mas não é como antigamente. Hoje em dia a gente faz uma coisa, amanhã faz outra, outro dia faz outra e antigamente era com mais tempo, mais tranquilidade, tinha mais

tranquilidade. Hoje em dia já é diferente! Antigamente na casa da minha avó não era como o tempo de hoje de jeito nenhum. Era um candomblé que não tinha cerâmica no chão, a gente não tinha luz, era candeeiro, não tinha sanitário, não tinha chuveiro, era tudo na base de água de carregar, de levar pinico e hoje em dia não. Não tinha geladeira, não tinha rádio, não tinha ferro de passar roupa, não tinha televisão, a gente para tomar nosso banho levava nosso baldinho de água na mão. Então, antigamente era assim [...] (INFORMANTE III-A).

Para mim a grande diferença é que no candomblé de antigamente as tradições e as exigências eram mais fortes, mas com a modernidade do mundo foi preciso fazer com que a coisa se amoldasse a esse tempo para não se perder. Antigamente uma pessoa para ser feita iniciada dentro do terreiro chegava passar seis meses de preceito e resguardo dentro do terreiro e hoje se torna impossível, já que todos tem que trabalhar pra sobreviverem (INFORMANTE IV-A).

Candomblé sem gente não é candomblé. Um pai de santo não faz uma obrigação sozinho, uma Ialorixá não faz uma obrigação sozinha, ele tem que ter adeptos, tem que ter fiéis e aí é preciso conciliar tudo. Então a modernidade tá aí (INFORMANTE IX-A)

A atualização do passado no presente pela reinvenção da tradição exige elementos ritualísticos, mitológicos e por vezes simbólicos e performáticos que de uma maneira dinâmica exige ações de concessão. No entanto, esse processo não é pacífico, ou mesmo fruto de uma passividade, mas é um processo dinâmico de memorização, resgate de elementos fornecidos pela tradição e que se torna representação dos valores e verdades outrora vividos pelos antepassados (HOBSBAWM, 1984).

Portanto, reinvenção de tradição é um exercício da forma como representamos o mundo, apontando para as bases que possibilitam tal representação: o tempo, o espaço, o psicológico, o simbólico e as relações sociais em suas formas mais diversas. Reinvenção de tradição é atualização de memórias, ou seja, é um processo de contínua preservação de valores que dão sentido à vida de determinados grupos sociais.

### 5.3.3 Representações: Representações Sociais e Representações Simbólicas

O universo representativo e simbólico do Candomblé passa a ter para seus participantes uma significação que se movimenta no espaço coletivo, são assimilados e aceitos de forma subjetiva e que se desdobra em ações cotidianas, possibilitando o desenvolvimento dos sujeitos sociais em meio ao grupo. Dessa forma, esta análise se fundamenta no conceito de Representações Sociais, segundo Moscovici (2007), que considera os sujeitos sociais a partir da psicologia social. Para esse autor, as representações sociais são

“conjunto de conceitos”, “proposições” e “explicações” que surgem a partir do dia-a-dia no decurso das interrelações pessoais. A elas estão ligadas os mitos, os sistemas de crenças que irão compor o senso comum para os sujeitos sociais, como foi expresso no Capítulo II deste trabalho.

De acordo com Ibañez (1988 apud SÁ, 1996), as representações sociais se originam do acúmulo cultural que determinadas sociedades possuem e por elas são compartilhadas ao longo da sua história e que se apresentam sob forma de valores considerados como elementares e referenciais de sua cultura e de sua identidade histórica.

Nesse processo de representação social do Candomblé, destaca-se a relação de como as questões da história e das tradições representam para os sujeitos sociais que assumem o significado do grupo em suas vidas, justificando e comunicando o que é ser um membro dessa religião. Para os Informantes I-A e II-A, estar no Candomblé, compartilhar seus valores, compreender os processos de transmissão cultural, suas normas, suas crenças são formas de dar sentido à vida. Todavia, essas representações estão ligadas a dois elementos: à África, que se configura como lugar representativo da origem do grupo e, também, à antiguidade, que é a proximidade com os ancestrais, valor fundamental de justificação dos processos sociais ocorridos no seio deste mesmo grupo, como exposto:

Os nossos valores são representados simbolicamente. Há construção de identidade, construção de ancestralidade, construção da representação. E essa construção não é da geração de agora, é uma herança que vem de nosso passado cultural ligado à África, que é reconfigurado, é atualizado para que a gente possa sobreviver no mundo da pós-modernidade (INFORMANTE I-A).

Se por um lado o ancião, o mais velho é portador da experiência de vida, do conhecimento que deve ser partilhado aos mais novos, por outro lado a antiguidade é usada para dominar os sistemas de relações dentro da comunidade (INFORMANTE II-A).

Dessa forma, o modo como os sujeitos sociais se compreendem no cosmos e sua maneira de proceder junto ao seu grupo social perpassam diretamente pelo estilo representativo-simbólico com que eles vivem sua religiosidade. Desse modo, o sistema religioso a que se pertence determina diretamente habilidades, formas de agir e normas sociais a serem seguidas, em consonância com as interações sociais derivadas dos processos culturais, políticos e econômicos. Como exposto pelos Informantes II-A, III-A, VII-B e IX-B, o estar no mundo representa ser um “filho de orixá”, e desse elemento fundamental derivam todas as outras dimensões de suas relações sociais:

Ser um verdadeiro filho de orixá representa para mim ter espiritualidade, sentimento de amor, compaixão e aprender a cultivar o Orixá dentro dos costumes tradicionais, compreendendo a liturgia, filosofia e teologia (INFORMANTE II-A).

Meu Orixá representa abaixo de Deus tudo pra mim. Em primeiro lugar na minha vida Oiá é tudo pra mim. Ai de mim se não fosse Oiá. É tanto, que no meu desespero a primeira coisa que eu faço é subir a serra para ir ‘para’ os pés dela e contar a minha aflição a ela de boca no chão, porque ela é o meu sustento, ela é que me sustenta, ela é que me traz toda essa força que eu tenho, todo esse axé, essa garra, então ela pra mim é um tudo, é tudo! (INFORMANTE III – A).

Para mim o Candomblé foi onde encontrei uma saída, uma solução para meus problemas. Aqui sou feliz. Foi nessa religião que eu me encontrei (INFORMANTE VII-B).

O candomblé é uma coisa que eu amo, que eu adoro e que faz parte da minha vida, é o ar que eu respiro é com o candomblé em si que eu me vejo, que eu me sinto bem (INFORMANTE IX-B).

Nesse sentido, as representações sociais dos sujeitos em meio ao grupo que a eles pertencem, perpassam a formação de saberes sociais, legitimados pelos ritos iniciáticos, que os garantem em determinadas posições e em relação aos outros membros do grupo. As representações sociais desses sujeitos estão relacionadas ao que eles compreendem de si em relação ao mundo e ao grupo do qual fazem parte. Segundo destacado nos depoimentos dos Informantes III-A, VII-A, VIII-A, I-B e III-B, as relações sociais são mediadas pelo pertencimento a e pela vivência no grupo social em que se legitima a maneira e a forma como cada sujeito social vive a sua vida. Cumprir certos cargos no grupo é representar-se no grupo como sujeito participante, pois cada cargo é representativo, simbolicamente necessário e importante no meio social:

O cargo de Iakekerê requer muita responsabilidade, requer assim [...] muito trabalho [...] eu tenho que tomar conta do portão, do primeiro portão ao último, do lixo que é o mais baixo, a coisa mais baixa, ao mais alto que tem, então, é uma coisa de muita responsabilidade, é um cargo muito alto, muito peso. A cadeira é alta. Diz os mais velhos que quanto mais a gente senta na altura, mais a responsabilidade é maior (INFORMANTE III – A).

O cargo de Alabê tem uma representatividade junto com a questão da minha vida de professor, porque primeiro eu sou Alabê para depois ser professor. Então, como Alabê guardo o segredo de poder chamar o Orixá através do toque, então isso é muito gratificante para um Ogã que cumpre com suas obrigações, que está presente no dia-a-dia do terreiro. Aí você tem essa comunicação com o orixá através do toque. É gratificante você tocar e saber que o orixá vai responder, porque você tocou, porque você está ali fazendo o toque correspondente àquele orixá. Em relação ao cargo de Otum Axogum, já é a parte de muito fundamento lá de dentro, da parte do segredo. Eu tenho

identificação também eu acho que por parte do Oxaguiã, a parte da guerra, eu acho que talvez por trazer a espada na mão de um lado vem essa parte do Otum Axogum, responsável em auxiliar nos sacrifícios dos animais (INFORMANTE VIII-A).

O cargo de Babalorixá significa responsabilidade, benfeitoria. É força! Axé, muito compromisso, muita seriedade. E sou feliz, sou realizado dentro do candomblé como eu havia dito. Administrar, pregar, porque não adianta, porque tem pessoas que estão na religião sem saber o que significa o culto. Então tem que esclarecer. Então eu acho que a religião ganha com o esclarecimento. Tem a parte da hierarquia do tempo de aprender, mas é importante também ter a base, educação de axé, porque você vem já com sua educação familiar, doméstica, mas o candomblé também educa na religião. E o sacerdote é isso, tem que ter pulso firme também, porque lhe dá com o ser humano não é fácil, não é brincadeira e atrás da responsabilidade tem também a alegria que o candomblé é religião de cânticos, de danças, de orações também, de rezas. Então é empenho, é dedicação. O Babalorixá é para iniciar no culto, iniciar no segredo. E como eu falei a doutrina, pregar, doutrinar, mostrar aquele caminho ali. Mas, às vezes como falava meu babalorixá iniciador, na falta da ekéde, do ogã, o Babalorixá tem que ser 100%. Aprender a tocar, a engomar, passar. Pai de santo tem que ser completo, porque às vezes nem sempre a ekéde está na roça do candomblé, o axogum. Então na falta do axogum o Babalorixá tem que conduzir o orô, a matança. Na falta da ekéde para limpar o santo, não diminui o pai de santo chegar e secar um santo ou engomar uma roupa de orixá (INFORMANTE I-B).

Ser Iakekerê para mim significa responsabilidade. Assumi um compromisso em primeiro lugar com meu pai Oxaguiã e em segundo lugar com meu pai Lôro (INFORMANTE III-B).

A familiaridade com que os sujeitos sociais se identificam com seus grupos sociais envolvem elementos não apenas de cunho social, mas também identitário. Por isso, o sentido de pertencimento perpassa meios de transformar a “não-familiaridade” em “familiaridade”. Ou seja, a inserção social no grupo permite que os sujeitos sociais assimilem e compreendam o ser e o estar no Candomblé como algo único e necessário na sua vida. Como destacado pelos Informantes III-A e V-B, a totalidade de sua vida se encerra na religião, pois é nela que ele se completa:

Eu digo a você que eu não vivo mais sem o candomblé, eu não me vejo fora do candomblé, então, ele é tudo para mim. O candomblé é tudo para mim (INFORMANTE III – A).

O candomblé para mim é muito importante. Aqui eu aprendi muita coisa. Eu sou filha única; não tenho irmãos e quando a gente cresce assim, tem aquela coisa: Tudo meu, tudo meu, tudo meu. E quando eu vim para cá para o axé, eu aprendi a dividir as coisas, a ter vários irmãos, a ter pai, mãe, aquela coisa toda e aí eu fiquei com uma coisa que eu aprendi muito, depois que eu vim para cá eu aprendi o dividir, o compartilhar. Quando eu era criancinha, eu assumo que eu era um pouco egoísta, tudo meu, tudo meu, tudo meu. Depois

que eu vim para o axé, isso ficou assim marcado na minha vida, sabe? (INFORMANTE V-B).

O sentido de pertencer a um grupo social como o Candomblé perpassa pela representação social e as crenças dos sujeitos sociais a determinadas divindades, constituídas de características específicas e que se desdobram em elementos singulares que garantem a individualidade desses sujeitos no meio social. O aporte simbólico e religioso que garante essa crença está relacionado aos mitos e ritos que circulam no candomblé como valor, tanto do ponto de vista social como individual. A experiência religiosa com as divindades, ao mesmo tempo em que se faz por suportes coletivos, também se alimenta da relação que cada sujeito social faz individualmente com a religião. Como foi relatado pelos Informantes IV-A, VIII-A, XI-A e IV-B, a experiência religiosa perpassa pelas representações, pelos mitos e pelas crenças que justificam tais crenças:

O candomblé representa não só a vivência religiosa, mas a vivência comunitária, a vivência cultural, a vivência social, então é uma série de vivências que nós exercitamos como se fosse a nossa própria família (INFORMANTE IV – A).

Na realidade os mitos são narrados e através da narração de um mito vem o ensinamento, e aí o filho de santo tem que estar ligado, tem que ter o caminho no terreiro, que é para através daquela narrativa que foi feita pelo babalorixá ou por um sacerdote de orixá ele poder trazer essa história, analisar, pegar isso e distribuir na sua vida (INFORMANTE VIII-A).

O Candomblé representa a minha grande ligação com o divino, porque se nesse momento eu não estiver participando, não estiver conectado, ligado, eu estou demonstrando que eu não estou tendo ligação com o divino, que eu não vejo aquilo como religião, vejo como uma coisa qualquer, estou dando essa demonstração, porque no momento que eu estou aqui, eu estou demonstrando que eu estou louvando, que eu estou me ligando ao divino, que o humano está se conectando com as forças do divino (INFORMANTE XI-A).

Para os adeptos do candomblé, estar na festa, num dia de Ossé, num dia de obrigação pequena, num dia de uma reunião, é muito bom, porque é aqui no axé onde nós renovamos nossas forças, aqui no axé perante os orixás é onde a gente pede tudo de bom. Portanto é muito importante todos os adeptos está presente na roça (INFORMANTE IV-B).

Assim, sujeito e subjetividade se ligam através dos símbolos e do imaginário que, segundo Gilbert Durand (1997), se configuram como um universo de diversos sentidos e símbolos que vão se ligar a três dimensões do sujeito social: o psicológico, o biológico e o cultural. A interrelação dessas dimensões faz circular pelas camadas da cultura e do psicológico o significado das representações simbólicas, formando um “trajeto antropológico”, percorrido pelo sujeito. Desse modo, as relações simbólicas que envolvem as

divindades e o ser humano, no candomblé, são elementos que se configuram como psicológico, subjetivo e individual, mas que se ligam a um imaginário coletivo. Como exposto pelos informantes II-A, IV-A, VIII-A, III-B, IV-B, VI-B, VIII-B e X-B, os orixás enquanto divindades representam valores que são tomados como importantes na vida social, em outras a relação divindade–humanidade é um elo civilizacional, dado que conduz a vida social e dá sentido a forma de ser e agir no mundo:

Logunedé representa em minha vida um elo com Olorum, a minha origem. Também, a força vital que impulsiona a minha vida na terra (INFORMANTE II-A).

Nós passamos a viver a representação verdadeira do orixá, nós não somos divinos mais começamos a viver a partir dos mitos dos instantes que aprendemos aquilo que nos faz representantes daquele orixá regente (INFORMANTE IV – A).

Oxaguiã representa na minha vida a grandeza, a calma e representa em certos momentos a guerra pela paz (INFORMANTE VIII-A).

Iansã na minha vida ela representa tudo. Minha mãe é tudo para mim (INFORMANTE III-B).

As histórias de Oxalá, que é o pai de todos os orixás, com as histórias de Ogum, o guerreiro, de Oiá guerreira, de Oxum, a deusa do amor. Todas as histórias tem muito significado para mim, Logunedé na minha vida representa muitas coisas, representa a minha própria vida, representa luz, paz, caminhos e tudo de bom que o orixá representa eu creio na vida de todos nós que somos iniciados que somos filhos de orixás (INFORMANTE IV-B).

O santo não quer nada seu, o santo vê o seu coração e quem você é, então eu acredito nisso (INFORMANTE VI-B).

Na minha vida, Ayrá representa tudo, meu presente, meu passado, meu futuro, o que eu vou fazer, o que eu não fiz, tudo é ele que me rege, ele é praticamente tudo em minha vida (INFORMANTE VIII-B).

Oxaguiã é quem me encanta, é Iemanjá, é Oxalá que me encantam ali dentro, são eles que me mostram toda a beleza, todo encantamento, todo o brilho, todo o prazer de fazer qualquer coisa ali dentro (INFORMANTE X-B).

Na perspectiva junguiana, a relação do humano com o divino se passa de forma simbólica, dado que o símbolo funciona de uma maneira convencional e traz à tona dimensões não apenas familiares do campo do consciente, mas, também, do campo inconsciente (JUNG, 2002a): “os símbolos apontam direções diferentes daquelas que percebemos com a nossa mente consciente; e, portanto, relacionam-se com coisas inconscientes, ou apenas parcialmente conscientes” (p. 90). De acordo com o Informante IX-A, a divindade Oxum simboliza a riqueza e as águas doces, mas esse simbolismo perpassa não apenas por elementos

sociais e culturais do grupo ao qual ele pertence, como também está presente no seu consciente e inconsciente, pois, para tal sujeito, Oxum é a divindade da riqueza e lhe deu tudo que ele tem:

Para minha vida Oxum representa riqueza, amor, felicidade, a riqueza de axé. Oxum é um Orixá feminino, orixá das águas doces, orixá do ouro, orixá da riqueza e representa para mim tudo, porque eu acredito muito nela, acredito que dela é que vem tudo para mim, quando eu falo tudo é axé, saúde, proteção. Não é acredito que ela vai me dar apartamento, casa, carro, não é nada disso! Eu acredito na ligação que existe entre o humano e o orixá. Olorum em primeiro lugar e depois de Deus, Oxalá. Depois de Oxalá, minha santa que é Oxum que reina na minha cabeça (INFORMANTE IX – A).

Nesse sentido, pela utilização dos símbolos há uma explicação do que está próximo da compreensão humana. No entanto, do mesmo jeito que o consciente se dissipa no inconsciente, novos conteúdos podem “emergir” naturalmente através dos rituais e das suas relações com os mitos. Como destacado pelo Informante II-A, as relações do símbolo com os sujeitos sociais desembocam em uma força para além da compreensão humana:

Os rituais representam a abertura de portais, onde o ser humano interage com os Orixás, portanto, é perigoso, uma vez que Orixá é uma força que está além do limite da compreensão humana. O cultuar Orixá é despertar as virtudes que cada um possui para trazer para dentro de si e para sua vida essas virtudes e forças. Por isso o segredo é ter consciência do culto e não ser arrogante em acreditar que nós estamos acima dos Orixás (INFORMANTE II-A).

A relação entre símbolo consciente e inconsciente se liga a outros elementos como inconsciente coletivo e arquétipo que de alguma maneira explicam como os símbolos só terão sentido se imersos em determinados contextos (JUNG, 2002b). Os símbolos, desse modo, são como uma ponte que se faz presente entre grupos sociais e as camadas mais profundas do inconsciente coletivo que podem emergir conscientemente. Segundo JUNG (2002b), o inconsciente coletivo está ligado a uma dimensão psíquica coletiva, constituída em sua essência por formas preexistentes que o pensador denominou de arquétipos. Tais “formas preexistentes” são “imagens integralmente ligadas ao indivíduo através de uma verdadeira ponte de emoções” (p. 96). Por sua vez, a interpretação do arquétipo só acontece pela inserção do sujeito social em um determinado contexto. Ao falar sobre si, o Informante III-A relata como na sua vida o mito da divindade Oíá oferece características arquetípicas da sua pessoa, fazendo com que haja de sua parte uma assimilação dessa forma psíquica, tanto no campo consciente como no campo inconsciente. Esta relação arquetípica só tem sentido

porque está em um campo social que pode conceder-lhe uma interpretação e um reconhecimento e é assumido pelo sujeito como algo seu, uma forma de estar e agir socialmente no mundo:

Lembro do mito de Oiá e a jaca mole: Ela foi em uma procissão com oxalá na frente. Ela no desespero, não teve paciência de esperar os passos lentos do velho Oxalá e, querendo passar na frente de todo mundo, saiu desesperada na frente, lá adiante, tinha uma jaqueira e ela resolveu esperar a procissão lá, e aí a jaca 'plá' em cima dela. Isso acontece comigo também, quando eu me vejo estou na frente de todo mundo, aí volto para atrás e digo: meu Deus do céu! Aí vou voltando para trás ligeirinho, com medo da jaca mole [...] A gente não pode passar na frente de Oxalá. Quando Iansã foi passar na frente dele na procissão, 'plá', jaca mole na cabeça. Por isso a quizila dela com a jaca mole que caiu na cabeça (INFORMANTE III – A).

De modo análogo, percebe-se, também, no depoimento do informante IV-A, a assimilação de características arquetípicas à sua personalidade consciente, fazendo com que haja uma retomada de valores que no grupo social passam a ter sentido simbólico. Tais elementos do campo psíquico apontam não apenas para uma dimensão psicológica, mas também fundamentam certas tipologias identitárias que terão sentido dentro do contexto social onde tais características são incorporadas a maneira de ser dos sujeitos sociais:

Na minha concepção o orixá é a própria representação da pessoa, do que vive, do que age e da maneira que se comporta. E é assim que eu sou, sou filha do oceano uma metade e a outra metade eu sou filha de Ogum que é o orixá do caminho (INFORMANTE IV – A).

Desse modo, nas representações que funcionam de maneira a conceder significação em nível social, há o desafio de entender como isto acontece dentro de um universo contextual, no tempo e no espaço, pois compreender o Candomblé, seu funcionamento e suas representações sociais implica transitar não apenas no entendimento do seu aspecto coletivo, mas também do ponto de vista do simbólico. No entanto, perceber o simbólico como elo entre os sujeitos sociais e a coletividade leva a destacar os conceitos de imaginário e trajeto antropológico (DURAND, 1997) desses mesmos sujeitos. Por sua vez, tais conceitos, já discutidos anteriormente, fazem moção, também, ao que Jung (2002a e b) denominou de Inconsciente Coletivo e Arquétipo, e que foi possível destacar como parte constituinte das representações dos sujeitos sociais no Candomblé.

Essas representações que se conectam aos sujeitos, amalgamando-os às estruturas sociais das quais fazem parte, de forma inconsciente, se desdobram em narrativas de pertencimento, mais do que isso, podem desdobrar-se sob forma de elementos identitários,

dado que a identidade é uma ação entre o sujeito social e o seu grupo, que o liga e o costura à estrutura a que ele pertence.

#### 5.3.4 Identidade: Identidade Individual, Identidade Coletiva e Identidade Cultural

A identidade funciona como elemento de conexão entre os sujeitos sociais e a estrutura do grupo de que eles fazem parte, ou mesmo como uma “sutura”. Propicia a estabilização dos sujeitos nos mundos culturais que eles habitam, estabelecendo relações de reciprocidade entre ambos e tornando-os mais integrados em um processo de articulação que os atrela através das representações compartilhadas por eles (HALL, 2000). Dessa maneira, tais ligações proporcionam um entrelaçamento de articulações, ou seja, a identificação que é típica de um grupo e que lhe atribui traços de singularidade em relação a outros grupos distintos.

Assim, percebe-se que os laços de identificação de um sujeito social ao seu grupo são construídos ao longo da convivência coletiva, das relações de trocas sociointerativas, dos processos de assimilação e de aceitação de valores e condutas, das experiências cotidianas, enfim, no gradual processo de construção do sentido de pertença. Nessa perspectiva, constata-se pelos depoimentos dos Informantes I-A, II-A, III-A, XV-A, IV-B, V-B, VIII-B e X-B uma profunda “costura” dos sujeitos sociais à estrutura do Candomblé, marcada pelo senso de identidade, de pertencimento, de reconhecimento e de responsabilidade. Cada informante sabe claramente qual o seu papel no grupo, a sua importância, o seu dever na perpetuação dos valores sociais, como se pode perceber a seguir:

Sou Babalorixá. Para minha pessoa é o meu caminho, é meu odu, é o meu destino. Eu vim para ser isto, eu vim para ser um Babalorixá. Então na minha juventude, na minha adolescência eu não queria, depois Oxalá venceu minha resistência, venceu a minha natureza e hoje eu sou um Babalorixá. Eu digo para mim mesmo: eu sou gente, eu sou o que sou porque sou um Babalorixá e desse caminho eu só saí dele por morte. Então quando eu nasci, fui instruído, eu fui educado para ser filho de Oxalá, para ser Babalorixá. Antes de fazer santo, eu já sabia que eu ia ser Babalorixá e foi confirmado no jogo, na casa de minha mãe-de-santo quando ela jogou para saber qual era o meu santo (INFORMANTE I-A).

Sou Babalaxé e todo Babalaxé é também um Babalorixá. E isso representa para mim sacerdócio, compromisso com a religião e com os Orixás, orientar quem procura, aconselhar através do Merindilogum e realizar rituais (INFORMANTE II – A).

Iakekerê é o meu cargo, é um cargo que eu gosto, que eu abri os braços e acolhi. E estou até hoje e não me vejo nem fora dele nem do candomblé (INFORMANTE III – A).

Ser Iaô representa a possibilidade de continuidade do candomblé. O Iaô está sendo preparado para o sacerdócio, caso o orixá regente assim queira, então eu vejo o Iaô como um integrante que tem uma parcela de responsabilidade nessa continuidade do culto (INFORMANTE XV–A).

Eu sou Babá Egbé desta casa, apontado por Oxaguiã, o dono dessa casa, um cargo onde eu me sinto muito feliz, eu sou o pai da comunidade, me sinto feliz e só tenho a agradecer. E para mim ser Baba Egbé dessa roça é muito bom (INFORMANTE IV-B).

Eu sou, Mayé, mãe das ekédes, sou a primeira ekéde da roça e sou confirmada pra ekéde de Oxaguiã. Meu cargo aqui na roça é o seguinte: como sou mãe das ekédes, a minha função aqui é, além de orientar minhas outras irmãs ekédes, eu tô aqui para conversar se tem alguma coisa que aconteceu, “nós, vamos sentar, vamos conversar, isso não tá certo”. Se eu errar, elas também estão no direito de falar “Não, mayé! A senhora fez uma coisa que eu não acho certo, que eu não concordo.” E a gente sempre tem essa abertura para conversar e também cuidar do quarto de oxalá. Que é uma função minha cuidar das coisas de Oxalá, dos pertences de Oxalá, e também de Iemanjá (INFORMANTE V-B).

Na hierarquia do candomblé, eu sou um Ogã, mais eu não sou Ogã Alabê, meu cargo é Obá Odossim, eu sou um dos doze ministros de Xangô, o responsável pelo quarto de Xangô, pelo quarto de Oxalá e tudo que envolve esses dois orixás (INFORMANTE VIII-B).

Ser Iaô é um tempo de aprendizagem, de aprender a lidar com a incorporação, é aprender a lidar com o orixá que eu recebo, que eu incorporo, é aprender a lidar com as coisas do candomblé, com as pessoas de candomblé. Ser Iaô é esse momento de aprender como lidar, como respeitar e como falar com as pessoas, saber se colocar [...] é o tempo de crescimento, de aprendizagem, de doutrinação (INFORMANTE X-B).

A identidade, então, vincula o sujeito social às estruturas identitárias do imaginário do grupo, fazendo com que haja uma constante reiteração, um regresso às origens e uma assimilação das formas de perceber e vivenciar o mundo, possibilitando as trocas simbólicas, suscitando o sentido de pertença. Assim, pode-se afirmar que ao identificar-se com um grupo social o sujeito adentra em um processo de transformação, de convertimento ao modo de representar. Por isso as identidades coletivas se constituem a partir das representações assimiladas pelos sujeitos sociais (HALL, 2003).

Desse modo, a identidade refere-se à similaridade, uma vez que abrange o campo das representações no que diz respeito à genealogia, à história e à natureza cultural ou coletiva de um grupo (CANDAUI, 2011). Os depoimentos dos Informantes IV-A, VII-A e XII-A remetem a lugares: “África”, “Engenho de Santana”, “Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon”, “Ilê Iansã Dewi”;

peessoas: “Inês Mejigã”, “Ajalá Deré-Ruy Póvoas”, “Mãe Mariinha-Maria Natividade Conceição”, “Emília”, “Flaviana Bianchi”, “Margarida de Kossô” e divindade: “Oxum Abalô” que foram responsáveis pela legitimação da identidade coletiva, ou seja, marcam a genealogia, a história, a origem, a natureza cultural do grupo ao qual pertencem:

Eu sou Ekéde Ekiní de Oxum Abalô. A representação é muito importante e de muita responsabilidade, porque Oxum Abalô foi aquela que veio de África com Mejigã. Sou mãe, Ekéde é uma espécie de mãe, ser mãe de um orixá como este é de grande importância para mim e de muita responsabilidade (INFORMANTE IV – A).

É uma história sempre contada, sabemos, por exemplo, que somos descendentes de Inês Mejigã, sacerdotisa de Oxum, que veio escravizada para o Engenho de Santana. Essa sacerdotisa deu origem à família materna, biológica do Babalorixá. São contadas diversas histórias dessa árvore, mas só o fato de sabermos de onde viemos já se coloca enquanto diferencial na percepção de quem somos (INFORMANTE VII – A).

Sou filha de santo de Ajalá Deré, Ruy Póvoas, do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, que é filho de santo de Mãe Mariinha, Maria Natividade Conceição, do Ilê Iansã Dewí, filha de santo de Emília, que por sua vez era filha de santo de Flaviana Bianchi, que por sua vez era filha de Santo de Margarida de Kossô que veio da África (INFORMANTE XII – A).

Todavia, ao tratar de identidade, percebe-se que, embora os sujeitos sociais, para serem aceitos em um determinado grupo, tenham que assimilar novos valores e novas formas de ver e vivenciar o mundo, não se deve deixar de considerar as particularidades inerentes a cada indivíduo e as trocas sociointerativas que ocorrem no interior do grupo, mas, também, não se pode ignorar que existirão sempre “pontos de convergência, de encontro e de sutura entre os discursos e as práticas, por um lado, e os sujeitos sociais e as suas particularidades, por outro” (HALL, 2003). Isso resultará em uma interação dinâmica entre os sujeitos e a coletividade a qual pertencem. Desse modo, a identidade não poderá ser tomada como imutável, mas como algo possível de definição não somente a partir dos “traços culturais”, mas, também, das “individualidades”, observando-se as situações, os contextos e as circunstâncias onde elas se apresentam. O Informante I-A confirma isso, quando declara em seu depoimento:

Eu sou um homem do candomblé, mas também sou um homem da ciência, eu também sou um professor e essas coisas não estão separadas em mim, estão todas juntas. Eu não deixo de ser professor quando exerço a minha função de Babalorixá. Eu não deixo de ser Babalorixá quando estou numa sala de aula ensinando. Isso tudo está em mim muito bem costurado. Sou inteiro, não sofro de esquizofrenia. Não sou dividido. Pois bem, se a gente

admite que o candomblé é um corpo social, é um segmento social como é quilombo e outros grupos, esse corpo social constrói uma identidade, tem uma herança ancestral, própria e particular do povo de terreiro seja de que nação for. Mas não se vai ter um terreiro sem a construção da identidade individual e da identidade coletiva, porque sem isso não se pode pensar em comunidade (INFORMANTE I-A).

Por outro lado, a identidade, que está fortemente ligada ao significado das representações, garante ao sujeito social uma segurança, um norte, um sentido de pertença, vinculando-o à estrutura social, de modo a integrá-lo inteiramente ao grupo, ou seja, a identidade enquanto “constructo” permite ao sujeito interrelacionar-se com as representações comuns do mundo, compartilhadas dentro do grupo (HALL, 2003). As declarações dos Informantes III-A, IX-A, XI-A, I-B e IV-B atestam a assimilação dos valores sociais do Candomblé e a ligação de tais sujeitos ao grupo, de modo a se sentirem seguros, acolhidos, orientados e integrados:

Eu tenho aqui como a minha família, aqui é a minha família, aqui é o meu lugar, aqui é minha casa, aqui faz parte de mim, esse terreiro, os meus filhos, meus orixás. Eu digo a você que não vivo mais sem o candomblé, eu não me vejo fora do candomblé, então, ele é tudo para mim. O candomblé é tudo para mim (INFORMANTE III – A).

Depois que Oxum me escolheu para ser Ogã, aí não teve mais como voltar. Foi a casa que eu encontrei, esse é meu porto seguro, esse é o meu lugar, é onde minha santa disse: “é aqui que eu vou ficar e quero você aqui”. E quem pode mais? A força maior cessa a menor. Eu não tive mais força de sair, Ela teve força de me puxar. (INFORMANTE IX – A).

Eu me identifico em tudo! Eu vivo o candomblé, respiro o candomblé e sou o candomblé (INFORMANTE XI – A).

O candomblé para mim é tudo. É o que me completou, é o que me realizou. Sou muito firme dentro do candomblé, muito crente, muito temente também. E responsabilidade, hierarquia, amor, união, família, tudo (INFORMANTE I-B).

Na nossa religião nós encontramos o amor, nós encontramos o carinho, nós encontramos o conselho, é na nossa religião, eu costumo dizer, que pai de santo é médico, é psicólogo, é tudo porque na nossa religião os orixás nos dá amor, nos dá carinho, nos dá muitos conselhos e eu acho uma religião completa (INFORMANTE IV-B).

Nessa perspectiva, os sentimentos de pertencimento emergem a partir da assimilação de visões de mundo, sejam elas identitárias ou étnicas. Essa emergência é resultado de processos dinâmicos que colocam em movimento, através de recursos simbólicos, estratégias de designação e de atribuição de características identitárias reais ou fictícias (CANDAU,

2011). Ao participar de um grupo religioso como o Candomblé, os sujeitos sociais precisam absorver valores, para que determinados símbolos possam fazer sentido e representar de maneira significativa sua forma de ser e de estar no mundo. Assim, como apresentado pelos Informantes VII-A e XIV-A:

Orixá é uma energia que está em nós e que se transborda das mais variáveis formas. O Orixá para mim, também sou eu, mesmo que eu não o seja (INFORMANTE VII – A).

Iansã para mim é a energia que me move. É o que me faz ir para frente. É o que me faz desenvolver a vida mesmo. É o que me diz vá e eu vou, o que me diz faça e eu faço, não vá, silencie, tenha cautela, então é o que me move mesmo. Eu sou Loyá-Barim, sou Hundira Cunha, porque sou filha de Iansã. Então, ninguém vai exigir que eu me comporte como uma filha de Oxum, como a filha do velho, então eu posso ser eu, embora, claro, a gente saiba que algumas coisas do lado sombrio precisam ser refutadas, precisam ser ajustadas mesmo, ajustadas até para você garantir o respeito, a essência do outro (INFORMANTE XIV–A).

A identificação do sujeito com um grupo social se constrói sobre a base do reconhecimento de uma origem em comum, de uma ancestralidade, de algumas características compartilhadas entre os membros do grupo ou de um ideal (HALL, 2003). Por isso está relacionado a um elemento mítico, dado que ser alguém ou pertencer a um grupo é ter uma característica divina específica, ela se enquadra a um perfil arquetípico que sua energia primordial faz nascer durante os processos iniciáticos. Adequar-se a esse perfil é assumir sua verdadeira identidade diante do grupo e do universo social em que o sujeito está inserido. Nesse sentido, os depoimentos dos Informantes VII-A e VIII-A confirmam essa afirmação:

Costumo dizer que faço parte da religião desde antes de nascer. Ainda na barriga, minha mãe, já filha de santo, soube que eu já era filha de Oxum. Encaro que meu tempo de santo corresponde à minha idade biológica, porém há apenas um ano deixei de ser abiã e fui confirmada Ekéde (INFORMANTE VII – A).

Na realidade eu venho de uma geração de gente do santo, minha mãe era Ialorixá, cabeça de Nanã e colo de Iemanjá, da nação de Angola e eu entrei para o candomblé para seguir essa parte da ancestralidade. Entrei sem problema de saúde, sem ter problema nenhum, por gostar, pelo candomblé, pela religião está na minha vida (INFORMANTE VIII – A).

Existem várias formas de se entrar no candomblé. Os orixás nos levam aos terreiros, tem gente que entra pelo amor, tem gente que entra pela dor, eu já vi vários casos que entraram pela dor, mas comigo, graças a Deus, eu entrei pelo amor. Fui as primeiras vezes, conheci algumas casas e me apaixonei, e o orixá me escolheu, afinal de contas eu creio que não somos nós que escolhemos os orixás, os orixás que nos escolhe (INFORMANTE IV-B).

Desse modo, a identidade está relacionada a aspectos voltados para o sentido de pertença do sujeito a determinados grupos sociais, no caso deste trabalho, especificamente, ao Candomblé. Assim, esse grupo é composto de representações e símbolos que fundamentam a constituição de uma dada identidade cultural. Esses significados estão contidos nos mitos, nas memórias e imagens que constituirão a identidade dos sujeitos sociais e que servem, também, de referências para estabelecer a conexão, a ligação, a “costura” entre eles e a estrutura social na qual estão inseridos.

Por fim, as categorias analisadas neste trabalho levam a perceber como estão imbricados na religião do Candomblé, mais especificamente, representadas nos terreiros *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* e *Ilê Axé Alaketu Omi T’Ogum* a Memória, a Tradição, a Representação e a Identidade, contribuindo para compreensão não apenas da dimensão religiosa, mas, também, como foi percebido ao longo das análises, das dimensões histórico, social, cultural e psicológica dos sujeitos sociais que contribuíram para realização desse estudo.

Como áreas transversais, essas categorias são percebidas de forma dinâmica, pois não se apresentam isoladamente, em tempo e espaços separados, mas acontecem simultaneamente, e que precisaram ser objetivadas e categorizadas, apenas, para sistematização das análises realizadas.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao retomar a problemática que norteou esse estudo sobre como a memória coletiva e a tradição religiosa de matriz *Yorùbá* são perpetuadas nos Candomblés da Bahia, de origem nagô, há de se considerar a impossibilidade de apresentar resultados conclusivos, haja vista as características contextuais e dinâmicas em que o objeto de estudo se apresenta, bem como as subjetividades e particularidades inerentes aos sujeitos envolvidos em processos dessa natureza e, ainda, a diversidade das experiências coletivas, tomadas como foco de observação nesse trabalho. É preciso pontuar também que os terreiros de Candomblé são espaços de trocas de experiências individuais e coletivas, que possibilitam inúmeros questionamentos e nutrem intensas lacunas margeadas de mistérios e segredos que atraem aqueles que se interessam pelo desconhecido e que estão dispostos a se adaptar aos valores e normas desses grupos sociais.

O desconhecido, então, estrutura-se no Candomblé em diversas redes de conexões e somente torna-se possível a revelação desse conhecimento secreto através do mergulho profundo, permitido e orientado pelos mais velhos nos ensinamentos diários e durante os rituais de iniciação. Dessa maneira, as religiões de matriz africana revelam e escondem segredos, numa dinâmica de perpetuação de valores, costumes e tradições que só podem ser compreendidos em movimentos que consideram o tempo, o espaço e as pessoas, nas suas particularidades.

Nesse sentido, a pesquisa revelou vários aspectos relevantes em relação às categorias analíticas: Memória, Tradição, Representações e Identidade, que serão apresentados a seguir:

A memória individual contribui para a manutenção de uma crença, estabiliza a prática religiosa, fortalece a tradição, expõe as representações e garante o movimento de perpetuação dos ritos dentro do Candomblé. A memória individual é mantida pelas informações transmitidas de uma geração a outra, ou seja, é um processo sucedâneo entre as pessoas de diferentes idades e graus de iniciação. Assim, o passado individual do sujeito no grupo social é construído a partir de várias outras memórias de integrantes do mesmo grupo e isso é a justificativa para o seu presente, ou seja, não há marcadores de uma temporalidade do passado, mas um presente contínuo, que reafirma a dinamicidade e movimento da memória: presente e passado se interconectam para possibilitar mobilidade na construção do futuro. Cada memória individual se torna uma forma de ver a memória coletiva, mudando em sua forma, adaptando-se no espaço e no tempo de maneira dinâmica. A memória individual, nessa perspectiva, torna-se uma lente para se perceber com mais nitidez a memória coletiva,

situando-a na dimensão espaço-temporal e permitindo aos sujeitos sociais reviver o passado no presente a partir de uma percepção coletiva.

No Candomblé, o espaço é lugar de memória, destaca a transitoriedade e transformação do sujeito no tempo e seu progresso, pois a memória só existe se houver uma ligação espaço-temporal que a legitime enquanto verdade para si e para o outro a quem essas memórias são importantes.

A memória coletiva se sustenta pelas memórias individuais vivenciadas e compartilhadas dentro de um determinado tempo e espaço. O que é lembrado individualmente, é lembrado a partir do que foi vivido, do nível de iniciação e do grau de senioridade alcançado pelo sujeito dentro da hierarquia do Candomblé. Assim, a memória coletiva é transmitida intergeracionalmente e perpassa pela memória do grupo como uma verdade para os sujeitos.

Desse modo, a memória se relaciona com a possibilidade de uma herança deixada aos descendentes, possibilitando não apenas continuidade da memória lembrada, como também se torna referência a um legado herdado e plantado, por isso mesmo importante para a comunidade a que ela pertence. A memória religiosa no Candomblé está ligada à memória coletiva e conseqüentemente à ancestralidade.

Nesse sentido, a tradição, como transmissão de valores entre as gerações do Candomblé, se faz entre duas categorias de idade, o mais velho (em idade e em posição na hierarquia do Candomblé) e o mais jovem (em idade e na hierarquia do Candomblé). O mais velho é quem legitima a transmissão do saber, porque ele “sabe” e “viveu”, por isso tem senioridade, posto na hierarquia do grupo religioso. Assim, a tradição é construída e remete à noção de respeito hierárquico, que se fundamenta no conhecimento adquirido ao longo do tempo. Vale lembrar que ser mais velho no Candomblé é um posto adquirido, porque está ligado à funcionalidade específica, legitimadora da perpetuação da tradição.

Ressalta-se, no entanto, que o funcionamento da tradição acontece mediante conflitos entre as gerações, dado que aos mais velhos pertence o poder: o conhecimento, que confere legitimidade de transmissão dos valores do grupo religioso. Tudo isso gera conflitos intergeracionais, o que se desdobra em enfrentamentos. O Candomblé sofre a influência da modernidade na sua forma de perpetuação da tradição, haja vista as diversas formas de transmissão do conhecimento mediada por recursos tecnológicos, permitindo a reelaboração das formas de relacionamento dentro do grupo e no processo de transmissão. No entanto, o processo de transmissão do conhecimento no Candomblé é legitimado pela oralidade e convivência cotidiana entre os sujeitos sociais, considerando os fundamentos básicos do

Candomblé: respeito, preceito e segredo. Só haverá um legítimo processo de tradição, se houver uma dedicação entre as gerações, mantendo-se, assim, as formas típicas relacionadas ao complexo cultural de matriz africana, mas sem desconsiderar os novos recursos tecnológicos. A forma oral valoriza a antiguidade e seu posto como a maneira privilegiada de transmissão do conhecimento.

Através dos rituais é que ocorre a preservação dos valores e verdades que constituem a experiência comunitária, dando sentido ao viver cotidiano dos sujeitos, a partir de elementos específicos dessa ritualidade. O ritual, por sua vez, se liga aos mitos, às narrativas contadas e revividas no Candomblé. Através dessa vivência, vêm-se surgir as características arquetípicas relacionadas a cada divindade como seus toques, seus ritmos, suas danças, reestabelecendo assim a ligação entre o humano e o divino, princípio fundamental da religião do Candomblé. A partir da ligação entre mito e ritualidade, observa-se que as práticas litúrgicas dentro do Candomblé são orientadas por determinados princípios e fundamentos apresentados e repetidos através das narrativas míticas e assimilados pelos sujeitos sociais.

Assim, antes de se realizar um ritual religioso, é necessário que seja criado um contexto, assimilado e aceito previamente pelo grupo social onde ele será revivido. Na realização de cada ritual, há de se considerar a variação do tempo e do espaço onde ele é realizado, bem como as características individuais dos sujeitos sociais e do grupo onde eles estão inseridos. Os rituais sacramentam o modo de ser e estar no grupo, ou seja, determinam comportamentos, sem deixar de considerar a individualidade no contexto do coletivo.

Com as influências da modernidade, as práticas rituais são readaptadas, os elementos simbólicos são ressignificados e tomados a partir de novas configurações e que de alguma maneira são criticadas, pois tais mudanças culturais se reorganizam apontando para lacunas em elementos tidos como essenciais no Candomblé.

Percebeu-se pelos depoimentos dos informantes durante a pesquisa que há um desdobramento de inúmeras possibilidades de fazer os rituais, dado que os cultos de matriz africana continuam a se adaptar ao contexto contemporâneo em que eles foram inseridos, ou seja, dinamizam-se de acordo com as necessidades que se apresentam ao longo do tempo.

Na perspectiva da dinâmica da tradição, percebeu-se que a ritualidade e o culto tomam elementos diversificados, mas fundados em uma base que permite modificações na forma de culto. O que se destaca nessa dinâmica é a perspectiva da criatividade e a intuição que o Candomblé exige de seus membros durante os rituais.

Assim, também, o universo representativo e simbólico do Candomblé passa a ter para seus participantes uma significação que se movimenta no espaço coletivo, são assimilados e

aceitos de forma subjetiva e se desdobram em ações cotidianas, possibilitando o desenvolvimento dos sujeitos sociais em meio ao grupo, pois o modo como esses sujeitos sociais se compreendem e sua maneira de proceder junto ao seu grupo social perpassam diretamente pelo estilo representativo-simbólico com que ele vive a sua religiosidade. Dessa forma, as representações sociais dos sujeitos em meio ao seu grupo perpassam a formação de saberes sociais, legitimados pelos ritos iniciáticos, que o garantem em determinadas posições e em relação aos outros membros do grupo.

A inserção social no grupo permite que os sujeitos sociais assimilem e compreendam o ser e o estar no Candomblé como algo único e necessário na sua vida, pois o aporte simbólico e religioso que garante essa crença está relacionado aos mitos e ritos que circulam no Candomblé como valor, tanto do ponto de vista social como individual. Sujeito e subjetividade se ligam através dos símbolos e do imaginário e se configuram como um universo de diversos sentidos e símbolos que vão se ligar a três dimensões do sujeito social: o psicológico, o biológico e o cultural.

A relação do humano com o divino, no Candomblé, acontece de forma simbólica, dado que o símbolo funciona de uma maneira convencional e traz à tona dimensões não apenas familiares do campo do seu consciente, mas, também, do campo do seu inconsciente. A relação entre símbolo consciente e inconsciente se liga a outros elementos como inconsciente coletivo e arquétipo que de alguma maneira explicam como os símbolos do Candomblé terão sentido para os sujeitos sociais imersos nesse contexto. Assim, para se compreender o Candomblé, seu funcionamento e suas representações sociais é necessário transitar não apenas no entendimento do seu aspecto coletivo, mas também no ponto de vista do simbólico.

Nesse sentido, a identidade funciona como elemento de conexão entre os sujeitos sociais e a estrutura do grupo de que eles fazem parte. Percebeu-se que os laços de identificação de um sujeito social ao seu grupo são construídos ao longo da convivência coletiva, das relações de trocas sociointerativas, dos processos de assimilação e de aceitação de valores e condutas, das experiências cotidianas, enfim, no gradual processo de pertencimento. A identidade, então, está fortemente ligada ao significado das representações, garante ao sujeito social uma segurança, um norte, um sentido de pertença, vinculando-o à estrutura social, de modo a integrá-lo inteiramente ao grupo. Assim, pode-se afirmar que, ao identificar-se com um grupo social, o sujeito adentra em um processo de transformação, de convertimento ao modo de representar. Por isso as identidades coletivas se constituem a partir das representações assimiladas pelos sujeitos sociais. Desse modo, a identidade refere-se à

similaridade.

Todavia, ao tratar de identidade, percebeu-se que, embora os sujeitos sociais, para serem aceitos em um determinado grupo, tenham que assimilar novos valores e novas formas de ver e vivenciar o mundo, não se deve deixar de considerar as particularidades inerentes a cada indivíduo e as trocas sociointerativas que costumam ocorrer no interior do grupo.

Nessa perspectiva, a identificação do sujeito com o Candomblé se constrói sobre a base do reconhecimento de uma origem em comum, de uma ancestralidade, de algumas características compartilhadas entre os membros do grupo. Assim, esse grupo social é composto de representações e símbolos que fundamentam a constituição de uma dada identidade cultural.

Por fim, a dinâmica da Memória Coletiva e a vitalidade das Tradições consistem em manter-se ligadas às suas origens, sem deixar de olhar para o futuro, mostrando que o Candomblé também responde aos processos de transformação na vida moderna. Sendo assim, a colonização do continente africano eliminou de sua elite a crença religiosa tradicional, mas a escravidão preservou essa mesma crença milenária no Novo Mundo, estabelecendo, obviamente, as adaptações, amálgamas e misturas necessárias para a sua preservação e continuidade. Assim, percebeu-se que as contribuições culturais herdadas do continente africano, durante o tráfico de escravos, marcaram, sobremaneira, a formação e surgimento do candomblé na Bahia, pois, durante a travessia do Atlântico, aportaram no Brasil os negros, suas subjetividades e imaginário, que foram misturados a índios e europeus, obrigando-os a se adaptar no Brasil “a universos fragmentados e fraturados” e a viver “situações precárias, instáveis e imprevisíveis”. Percebeu-se no decorrer deste estudo um processo de dinâmica e vitalidade na perpetuação das tradições religiosas nos terreiros estudados, pois, apesar de procurarem manter a ligação às suas origens, não deixam de considerar os contextos sociais impostos pela pós-modernidade e as suas expectativas de continuidade para o futuro. Nessas condições, o Candomblé responde a esses processos de transformação na vida moderna com as adaptações necessárias, sem perder com isso a sua essência matricial.

***A fará kó arawa!***

(Nós somos conectados uns aos outros!)

## REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. In: **Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra**, Paris, 1971. Centre National de la Recherche Scientifique, Ed. n° 544. Paris, 1981.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ADÉKÒYÁ, Olùmúyiwá Anthony. **Yorùbá: Tradição Oral e História**. São Paulo: Editora Terceira Margem, 1999.
- BAHIA. **Constituição da Bahia**. Salvador: EGBA, 1989.
- BRASIL. Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros: **Relatório Final**. Brasília: Ministério da Cultura, 2012.
- BARROS, José Flávio Pessoa. **Na minha casa: Preces aos Orixás e Ancestrais**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BASCOM, William. Concepção Iorubá da Alma. In: **5º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas**, Philadelphia: Universidade da Pensilvania, Men and Culture. Philadelphia, 1960. p.401-410.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- BECK, Ulrich.; GIDDENS, Anthony.; LASH, Scott. **Modernidade reflexiva: trabalho e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1997.
- BOWEN, Rev. T. J. **Grammar and Dictionary of the Yoruba Language: with an introductory description of the country and people of yoruba**. New York: The Smithsonian Institution, 1858.
- BORNHEIN, Gerd A. O conceito de tradição. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Cultura Brasileira: Tradição/Contradição**. São Paulo: Zahar, 1997. pp. 15-29.
- BOSI, Ecléa. **Tempo vivo da Memória**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- CASTRO, Yeda Pessoa. **Falares africanos na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. A linguagem da violência. In: **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

CROWTHER, Samuel Ajayi. **Vocabulary of the Yoruba Language**. London, 1843.

\_\_\_\_\_. **A Grammar of the Yoruba Language**. London: Seeleys, Fleet Street, and Hanover Street, Hanover Square, 1852.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, Abr. 2000. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493132000000100001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132000000100001&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 27 Dez. 2012.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Lisboa: Presença, 1997.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO SANTA CRUZ DO IJEXÁ - ASSANCRI. Itabuna-Bahia. 2005.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIL, A. C. **Projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 1993.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. In: **Revista Topoi**. N. 02, Vol. 02. Rio de Janeiro, Jan-Jun. 2001b, p. 175-195.

GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **Los Marcos Sociales de la memoria**. Barcelona: Antropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP&A Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. Introducción: ¿quién necesita “identidad”? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Com.). **Cuestiones de identidad cultural**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003. p. 13-39.

HOBBSAWM, Eric. "Introdução" In: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. **A Invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IDOWU, E. Bolaji. **Olódumarè e o destino do homem**. (Tradução Luiz L. Marins) New York: A&B Books Publisheres, 1994.

IVO, Isnara Pereira. **Homens de Caminho: Trânsitos, Comércio e Cores nos Sertões da América Portuguesa - Século XVIII**. Tese (Doutoramento em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2009. Disponível em: [http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VGRO-82TM88/tese\\_de\\_isnara\\_pereira\\_ivo.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VGRO-82TM88/tese_de_isnara_pereira_ivo.pdf?sequence=1) Acesso em: 12 de Dez. 2012).

JODELET, Denise. **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e os seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002a.

\_\_\_\_\_, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. **Dicionário de Artes Sacras & Técnicas Afro-Brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LÜHNING, Ângela. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**. São Paulo, n 28, 1996.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá. Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.

MARCONI, Marina de Andrade. **Antropologia: uma introdução**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2001. p. 42-67.

MENDES, Geísa Flores. **Luzes do saber aos Sertões: memória e representações da Escola Normal de Vitória da Conquista**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial - Introdução. In: **O Registro do Patrimônio Imaterial -**

Dossiê Final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: MINC/IPHAN/FUNARTE, 1999.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais:** investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2007.

NASCIMENTO, Dinalva Melo do. **Metodologia do Trabalho Científico:** Métodos e Técnicas. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2008.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil:** elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortez. Quem eram os 'Negros da Guiné'? A Origem dos Africanos na Bahia. **Afro-Ásia**. Salvador, nº19/20, 1997.

OPIPARI, Carmen. **O Candomblé:** imagens em movimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

PAIVA, Eduardo França. Territórios Mestiços e Urbe Escravista Colonial Ibero-Americana. In: AMANTINO, Márcia (Org.); IVO, Isnara Pereira, (Org.); PAIVA, Eduardo França (Org.); **Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços**. São Paulo: Annablume, 2011. p. 11-31. (Coleção Olhares)

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé:** história e ritual da nação jeje na Bahia. 2ª ed. Ver. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**, vol. 2, nº3. Rio de Janeiro, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, vol. 5, nº10. Rio de Janeiro, 1992.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da Porteira Para Fora:** mundo de preto em terra de branco. Ilhéus: Editus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mejigã e o Contexto da Escravidão**. Ilhéus: Editus, 2012.

RAMOS, Artur. **As culturas negras no novo mundo**. São Paulo: Editora nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro - INL, 1979.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, Vol. 08, nº 16, agosto/1988. p. 57-81.

\_\_\_\_\_.; SILVA, Eduardo. Nas malhas do poder escravista: A Invasão do Candomblé do ACCÚ. In: **Negociação e Conflito:** A resistência negra no Brasil Escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 32-61.

\_\_\_\_\_. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no tempo da Escravidão. Rio de Janeiro, **Revista Tempo**, vol. 02, nº 03, 1996. p. 7-33.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SÁ, Celso de. **O núcleo central das representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SÀLÁMÌ, Síríkù.; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 2008.

SERRA, Ordep J.T. et al. **Projeto Ossain I: Implantação do Jardim Etnofarmacobotânico de Salvador - JESSA**, Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa Etnocientíficas - GIEPE, Instituto de Biologia. Salvador: UFBA, 2000 (*mimeo*).

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

\_\_\_\_\_. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Antônio Ozaí da. Anotações sobre a modernidade na obra de Anthony Giddens. In: **Espaço Acadêmico**. Maringá, n. 47, p. 01-07, 2005. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/047/47pol.htm>>. Acesso em: 20 de setembro de 2012.

SILVEIRA, Renato. **O candomblé da Barroquinha: processo e constituição do primeiro terreiro baiano de Keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). **Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo**. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SOUZA, E. C. As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v.32, n.2, maio/ago. 2006 p. 329-343.

SPINK, Mary Jane. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: GUARESCHI, Pedro A.; JOVCHELOVITCH, Sandra (Org.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011. p. 95-118.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Histórias Conectadas: Notas para a Reconfiguração de uma Moderna Eurásia. In: SUBRAHMANYAM, Sanjay: **Além das Histórias Binárias Reimaginando a Eurásia para cerca de 1830**. Tradução: Carla Marson. Michigan: The University of Michigan Press, 1997. p. 289-315.

THOMSON, A. Reconpondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, 1997. nº 15.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974.

VERGER, Pierre Fatumbi. Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás. In: **Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra**, 1971. Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Ed. nº 544, 1981.

\_\_\_\_\_. **Fluxo e Refluxo: comércio entre a Bahia de Todos os Santos e o Golfo do Benim**. São Paulo: Corrupio, 1997.

\_\_\_\_\_. **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: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.

**ANEXOS**

**ANEXO A- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

**ANEXO B- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO  
(NÃO-ALFABETIZADOS)**

**ANEXO C- ROTEIRO DE ENTREVISTAS COM SUAS RESPECTIVAS  
QUESTÕES A SEREM ANALISADAS**

## ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado(a) Senhor(a): \_\_\_\_\_, você está sendo convidado(a) para participar como voluntário (a) em uma pesquisa a ser desenvolvida durante vinte e quatro meses no Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, sob orientação do Prof. Dr. Marcello Moreira, concernente a Memória e Tradição no Candomblé Nagô da Bahia. Essa pesquisa diz respeito ao entendimento sobre a perpetuação de uma memória religiosa e de uma tradição em candomblés de origem nagô. Solicitamos que se autorize, por meio de firma aposta a este documento, o desenvolvimento da pesquisa com sua anuência e consentimento. O fim da pesquisa também deseja pôr em evidência grupos sociais marginalizados ao longo de toda história do Brasil; corroborar com os estudos culturais sobre o candomblé; contribuir para estabelecer parâmetros de análise sobre a memória e a tradição entre grupos diversificados. Os dados informativos que nos são necessários serão obtidos por meio de entrevista.

Sua opinião será importante para contribuir com a ciência, fornecendo informações básicas necessárias para o desenvolvimento de projetos com benefícios sociais, culturais e científicos para a comunidade. Você terá a liberdade de pedir esclarecimentos sobre qualquer questão, bem como para desistir de participar da pesquisa em qualquer momento que desejar, sem que isto leve você a qualquer penalidade. Oportunamente, você terá acesso ao que foi registrado, momento em que examinará o conteúdo e promoverá os ajustes que considerar oportunos para aprovar o documento e a sua divulgação. Os riscos de sua participação nessa pesquisa são a de ter suas ideias divulgadas e associadas a sua pessoa. Como responsável por este estudo, tenho compromisso de indenizá-lo se sofrer algum prejuízo físico ou moral por causa do mesmo e de manter o anonimato de suas informações.

Assim, se está claro para o(a) senhor (a) a finalidade desta pesquisa e se concordar em participar como voluntário, peço que assine este documento.

Meus sinceros agradecimentos por sua colaboração,

---

Luciano Lima Souza  
Pesquisador Responsável  
RG: 4.090.251-00  
077 9139 4933 – 073 9106 1164  
[lucianolimasouza@hotmail.com](mailto:lucianolimasouza@hotmail.com)

Eu, \_\_\_\_\_, RG:

\_\_\_\_\_, aceito participar das atividades da pesquisa: **“Memória e Tradição no Candomblé Nagô da Bahia: um estudo do Ilê Axé Ijexá e do Ilê Axé Alaketu”** Fui devidamente informado sobre o questionário que responderei. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados com lisura, respeito e ética, segundo os objetivos acadêmicos propostos nesse trabalho.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**Local/Data**

**Assinatura**

**ANEXO B- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO  
(NÃO-ALFABETIZADOS)**

Prezado(a) Senhor(a): \_\_\_\_\_, você está sendo convidado(a) para participar como voluntário (a) em uma pesquisa a ser desenvolvida durante vinte e quatro meses no Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, sob orientação do Prof. Dr. Marcello Moreira, concernente a Memória e Tradição no Candomblé Nagô da Bahia. Essa pesquisa diz respeito ao entendimento sobre a perpetuação de uma memória religiosa e de uma tradição em candomblés de origem nagô. Solicitamos que se autorize, por meio de firma aposta a este documento, o desenvolvimento da pesquisa com sua anuência e consentimento. O fim da pesquisa também deseja pôr em evidência grupos sociais marginalizados ao longo de toda história do Brasil; corroborar com os estudos culturais sobre o candomblé; contribuir para estabelecer parâmetros de análise sobre a memória e a tradição entre grupos diversificados. Os dados informativos que nos são necessários serão obtidos por meio de entrevista.

Sua opinião será importante para contribuir com a ciência, fornecendo informações básicas necessárias para o desenvolvimento de projetos com benefícios sociais, culturais e científicos para a comunidade. Você terá a liberdade de pedir esclarecimentos sobre qualquer questão, bem como para desistir de participar da pesquisa em qualquer momento que desejar, sem que isto leve você a qualquer penalidade. Oportunamente, você terá acesso ao que foi registrado, momento em que examinará o conteúdo e promoverá os ajustes que considerar oportunos para aprovar o documento e a sua divulgação. Os riscos de sua participação nessa pesquisa são a de ter suas ideias divulgadas e associadas a sua pessoa. Como responsável por este estudo, tenho compromisso de indenizá-lo se sofrer algum prejuízo físico ou moral por causa do mesmo e de manter o anonimato de suas informações.

O termo de Consentimento que ora lhe apresento será lido em voz alta diante de si para que você tome conhecimento de todo o conteúdo nele presente. Caso concorde com os termos do termo de compromisso solicito-lhe que você lhe aponha a marca da digital na presença de duas testemunhas, que assinarão este termo de compromisso para dar fé do ato acordado.

Meus sinceros agradecimentos por sua colaboração,

**Luciano Lima Souza**  
Pesquisador Responsável  
RG: 4.090.251-00  
lucianolimasouza@hotmail.com

Testemunhas:

Eu, \_\_\_\_\_, RG: \_\_\_\_\_,  
Testemunho e ponho fé ao **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (NÃO-ALFABETIZADOS)** para o projeto de pesquisa: “**Memória e Tradição no Candomblé Nagô da Bahia: um estudo do Ilê Axé Ijexá e do Ilê Axé Alaketu**”.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**Local/Data**

**Assinatura**

Eu, \_\_\_\_\_, RG: \_\_\_\_\_,  
Testemunho e ponho fé ao **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (NÃO-ALFABETIZADOS)** para o projeto de pesquisa: “**Memória e Tradição no Candomblé Nagô da Bahia: um estudo do Ilê Axé Ijexá e do Ilê Axé Alaketu**”.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**Local/Data**

**Assinatura**

## **ANEXO C - ROTEIROS DE ENTREVISTAS COM SUAS RESPECTIVAS QUESTÕES A SEREM ANALISADAS**

- 1 –Nome e Orunkó:
- 2-Sexo: Masc.( ) Fem. ( )
- 3-Idade:
- 4-Profissão:
- 5-Naturalidade:
- 6- Escolaridade:
- 7-Tempo de participação na comunidade religiosa do Candomblé:
- 8- Qual é o seu Orixá Regente? O que o orixá representa na sua vida? (A-D)
- 9- Qual o seu tempo de iniciação religiosa? Relate como aconteceu a sua entrada para o candomblé. (B)
- 10 – Por que você escolheu esse Terreiro? O que mais lhe identifica a ele? (D)
- 11- Conhece a história dos ancestrais do Terreiro onde você se encontra? Conte um pouco do que você sabe. (B)
- 12- Você conhece a história da fundação do Terreiro? Conte um pouco do que você sabe. (B)
- 13- Como você vê o tratamento dos mais novos para com os mais velhos no Terreiro? Como você vê o tratamento dos mais velhos para com os mais novos no Terreiro? (A-C)
- 14- Como você vê o ensinamento dos mais velhos para com os mais novos no Terreiro? (C)
- 15- Qual o cargo que você ocupa na hierarquia da comunidade religiosa do candomblé? O que ele representa para você? (A-D)
- 16- Como você foi escolhido(a) para o cargo que ocupa no Terreiro? Você se identifica com ele? De que maneira? (B-D)
- 17-Para você, como as tradições do candomblé podem ser perpetuadas pelos mais novos? (C)
- 18- O que representa para você a participação nas obrigações e nas festas? Por quê? (A)
- 19- O que representa para você ser um(a) verdadeiro(a) filho(a) de Orixá? (A-D)
- 20- Os mitos africanos representam para você algum tipo de ensinamento? Qual? Por quê? (A – C)
- 21- Para você, existe uma relação entre as narrativas míticas sobre seu Orixá regente e os rituais dos quais você participa? Por quê? (A-B-C-D).
- 22- O que representa candomblé para você? Que valores ele lhe transmite? (A-D)
- 23- Para você antiguidade é posto? Por quê? (A – C)
- 24- Para você o ritual tem uma fórmula a ser seguida? Por quê? (B-C)
- 25- O que representam para você os rituais no candomblé? (A-C)

### **QUESTÕES A SEREM ANALISADAS:**

- A - Representações: representações sociais e representações simbólicas.
- B- Memória: memória coletiva, memória individual e memória religiosa;
- C - Tradição: rituais, reinvenção da tradição;
- D - Identidade: identidade cultural e coletiva;