

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

LUCIANO LIMA SOUZA

**OS COLARES SAGRADOS DA MEMÓRIA:
TRADIÇÃO, AXÉ E IDENTIDADE NO CANDOMBLÉ
DE MATRIZ AFRICANA IORUBÁ**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
FEVEREIRO DE 2019

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

LUCIANO LIMA SOUZA

**OS COLARES SAGRADOS DA MEMÓRIA:
TRADIÇÃO, AXÉ E IDENTIDADE NO CANDOMBLÉ
DE MATRIZ AFRICANA IORUBÁ**

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

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientador: Prof. Dr. Marcello Moreira.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
FEVEREIRO DE 2019

Souza, Luciano Lima.

S716c Os colares sagrados da memória: tradição, axé e identidade no candomblé de matriz africana iorubá. / Luciano Lima Souza – Vitória da Conquista, 2019. 235f.

Orientador: Marcello Moreira.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade - PPGMLS. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2019.

Inclui referências F. 222-228.

1. Candomblé - Colares sagrados. 2. Memória - Tradição - Axé. 3. Colares Sagrados - Identidade. I. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, *Campus* de Vitória da Conquista. II. Moreira, Marcello. III. Título.

CDD(21): 299.673

Catálogo na Fonte: Adalice Gustavo da Silva - CRB 535-5ª Região

Bibliotecária - UESB - Campus de Itapetinga-BA

Título em inglês: The sacred necklaces of memory: tradition, magic and identity in the Yoruba African matrix candomblé.

Palavras-chaves em inglês: Sacred Necklaces. Memory. Tradition. Axé. Identity.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Marcello Moreira (presidente); Prof. Dr. Felipe Eduardo Ferreira Marta (titular); Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (titular); Prof. Dr. Arivaldo Sacramento de Souza (Titular) e Prof. Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz (titular).

Data da Defesa: 18 de fevereiro de 2019.

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

LUCIANO LIMA SOUZA

**OS COLARES SAGRADOS DA MEMÓRIA:
TRADIÇÃO, AXÉ E IDENTIDADE NO CANDOMBLÉ
DE MATRIZ AFRICANA IORUBÁ**

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

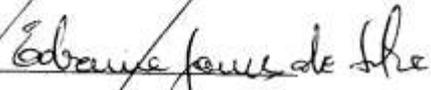
Data da aprovação: 18 de fevereiro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcello Moreira (Presidente)
Instituição: UESB

Ass.: 

Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva
Instituição: UESB

Ass.: 

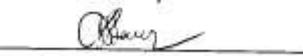
Prof. Dr. Felipe Eduardo Ferreira Marta
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz
Instituição: UFBA

Ass.: 

Prof. Dr. Arivaldo Sacramento de Souza
Instituição: UFBA

Ass.: 

Aos meus ancestrais, pela resistência, força e presença inspiradora...

Aos meus pais (*in memoriam*) que sempre me ensinaram a coragem para os enfrentamentos da vida...

A minha amiga/irmã Daisy Laraine, pela parceria verdadeira de sempre...

Ao meu mestre Prof. Dr. Marcello Moreira pela confiança e respeito ao meu trabalho...

Ao meu irmão Ifagbemi e à minha avó Maria, pelas dores e alegrias de nos mantermos incondicionalmente unidos...

AGRADECIMENTOS

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 Ìgbojù*, os Olhos da intensidade da floresta, a Árvore da Coragem, por me honrar com seu nome.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, pela concessão da ajuda de custos e liberação das minhas atividades acadêmicas que possibilitou a dedicação exclusiva à realização deste trabalho.

À Coordenação, professores(as) e funcionários(as) do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, pelo constante apoio.

Às Professoras Dra. Isnara Pereira Ivo, Dra. Edvania Gomes da Silva e aos professores Dr. Arivaldo Sacramento Souza, Prof. Dr. Felipe Eduardo Ferreira Marta e Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz pela leitura atenta e pelas preciosas contribuições no Exame de Qualificação e Defesa Pública desta tese.

Às colegas e amigas: Daisy Laraine, Cristina Santos e Ana Márcia, pelo apoio e acolhimento particulares e intensos tantas vezes.

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

Aos amigos de perto e de longe que em tantos momentos escutaram minhas angústias, compreenderam minhas ausências e me auxiliaram de alguma forma.

Ao amigo/irmão Aduino Viana pela amizade e constante generosidade desde antes.

À Carolina e à Mãe Nair que entraram na minha vida para deixá-la mais alegre.

À fotógrafa Manuela Luana pela paciência e atenção para comigo na montagem do mostruário de contas.

Ao Professor Dr. Marcello Moreira, 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.

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.

Aos informantes desta pesquisa, sem os quais tudo seria inútil. Quanta sabedoria (explícita e implícita) nas declarações! Aos babalorixás Pai João, Oyá Tundê, Odé Tokan, Barinlé; à ialorixá Mãe Luizinha e ao Ogan Carlos Nepomuceno.

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

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.

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

Ibinu, o advinho de Alára, consultou Ifá para Alára. Edofufu, o advinho de Ajeró, consultou Ifá para Ajeró. Peleturu, o advinho de Orangun, consultou Ifá para Orangun. Ifá preveniu que alguma coisa seria enviada a eles e que eles não deveriam recusar. Após algum tempo, a mãe deles enviou a Alára um presente embrulhado com folhas secas de Koko. Alára ficou irritado e espantado de como sua mãe poderia enviar algo embrulhado em folhas secas de Koko. Ele recusou aceitá-lo. A mãe deles fez a mesma coisa com Ajeró e ele também recusou aceitá-lo. Aborrecidos, eles o levaram a Orangun, que aceitou o embrulho. Ele o desembalhou e encontrou contas. Orangun já tinha realizado o sacrifício prescrito pelo babalaô. Orangun ofereceu: tecido de veado, um pombo e 16 000 búzios. Orangun fiou um quinto das contas e enviou o colar para Alára porque ele sentiu que isso o satisfaria. Alára comprou o colar de Orangun. Orangun fiou outro colar e o enviou para Ajeró, que também pagou a Orangun por ele. Orangun foi capaz de vender os colares porque ele os embrulhou elegantemente. Orangun ficou com as contas restantes para si.

(EPEGA; A. A. Oráculo Sagrado de Ifá. Tradução para o português: Òsunlékè)

RESUMO

Os colares sagrados utilizados no candomblé de matriz africana iorubá, também conhecidos como ilequés ou fios de contas, são artefatos sagrados que apontam de maneira simbólica para a identidade religiosa, o poder, a defesa e a hierarquia dos sujeitos dessa tradição religiosa originária da África. Os colares sagrados são portadores de múltiplos significados, muitas vezes ecoam de suas estruturas, pois participam de um sistema em que cada objeto tem função, finalidade e representação em relação ao sagrado, porque são produtos de rituais. Assim, a dimensão simbólico-religiosa desses colares caracteriza e condiciona a relação entre os sujeitos e o seu grupo social e vice-versa, marcando, assim, as interfaces entre religião de matriz africana iorubá, memória, tradição, axé e identidade. O presente texto tem como objetivo investigar o funcionamento da memória, enquanto mecanismo de preservação e perpetuação do conhecimento tradicional ancestral, transmitido de geração em geração, através dos fundamentos mágico-religiosos, utilizados na confecção dos colares sagrados, no âmbito do candomblé nagô, buscando, assim, analisar a sua lógica de significação. Este estudo se inscreve na abordagem qualitativa, utilizando-se como instrumentos metodológicos, além da pesquisa bibliográfica, a entrevista semiestruturada com dirigentes de sete terreiros de candomblé de matriz africana iorubá, localizados na Bahia e em São Paulo, preocupando-se com um nível de realidade que trabalha com um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e costumes. A tese está dividida em três capítulos: no primeiro capítulo, discute-se a concepção de símbolo sagrado e sua relação com as categorias analíticas que fundamentam o texto: memória, tradição, axé e identidade; em seguida, no segundo capítulo, contextualiza-se a configuração da cultura iorubá desde o continente africano até o território brasileiro e apresentam-se as redes de conexões entre os terreiros de candomblé pesquisados; por fim, no terceiro capítulo, analisa-se a lógica de significação dos colares sagrados no contexto dos candomblés de matriz africana iorubá, sistematizando-se a classificação desses colares por cores, materiais utilizados, quantidade de fios, funções, além da descrição do seu ritual de sacralização, os usos ritualísticos e sociais e a sua relação com os Orixás. Verifica-se no decorrer deste trabalho um processo de dinâmica e vitalidade na perpetuação das tradições religiosas do candomblé, pois, apesar de procurarem manter a ligação às suas origens africanas, não deixaram de considerar os contextos sociais impostos pela contemporaneidade e as suas expectativas de continuidade e atualização para o futuro.

Palavras-chave: Colares Sagrados. Memória. Tradição. Axé. Identidade.

ABSTRACT

The sacred necklaces used in *Candomblé* of Yoruba African matrix, also known as *ilequês* or *fio de contas*, are sacred artifacts that symbolically point to the religious identity, power, defense and individual's hierarchy of this religious tradition originated in Africa. Sacred necklaces carry multiple meanings, many voices echo from their structures, because they participate in a system in which each object has a function, purpose and representation in relation to the sacred, once they are products of rituals. Thus, the symbolic-religious dimension of these necklaces characterizes and conditions the relationship between the subjects and their social group and vice versa, marking the interfaces between religion of Yoruba African matrix, memory, tradition, magic and identity. The purpose of this paper is to investigate the functioning of memory, as a mechanism for the preservation and perpetuation of traditional ancestral knowledge, transmitted from generation to generation, through the magic-religious foundations used in the confection of sacred necklaces, within the context of Candomblé Nagoya, seeking, to reveal its logic of meaning. This study is based on qualitative approach, using itself as methodological tools, in addition to the bibliographical research, a semistructured interview with leaders of seven candomblé's houses of Yoruba African matrix, located in Bahia and São Paulo, trying to answer very specific questions and worrying about a level of reality that works with a universe of meanings, reasons, aspirations, beliefs, values and customs. The thesis is divided into three chapters: in the first chapter, it is discussed the concept of a sacred symbol and its relation to the analytical categories that found the text: memory, tradition, magic and identity; in the second chapter, it contextualizes the configuration of Yoruba culture from the African continent to the Brazilian territory and presents the networks between the surveyed candomblé's houses; Finally, in the third chapter, it is analyzed the logic of meaning of the sacred necklaces in the context of the candomblés of the Yoruba African matrix, the classification of these necklaces being systematized by colors, materials used, quantity of threads, functions, besides the description of their ritual of sacralization, ritualistic and social uses and its relation with the Orixás. It is possible to realize in the course of this study a process of dynamics and vitality in the perpetuation of the candomblé religious traditions, since, despite trying to maintain the connection with their African origins, they did not fail to consider the social contexts imposed by postmodernity and their expectations of continuity and updating for the future.

Keywords: Sacred Necklaces. Memory. Tradition. Axé. Identity.

RESUMEN

Los collares sagrados utilizados en el candomblé de matriz africana yoruba, también conocidos como ilequés los hilos de cuentas, son artefactos sagrados que apuntan de manera simbólica la identidad religiosa, el poder, la defensa y la jerarquía de los sujetos de esa tradición religiosa originaria de África. Los collares sagrados son portadores de múltiples significados, muchas voces resuenan de sus estructuras, pues participan de un sistema en que cada objeto tiene una función, finalidad y representación en relación a lo sagrado, porque son productos de rituales. De esta manera, la dimensión simbólico-religiosa de esos collares caracteriza y condiciona la relación entre los sujetos y su grupo social y viceversa, marcando, así, las interfaces entre religión de matriz africana yoruba, memoria, tradición, magia e identidad. El presente texto tiene como objetivo investigar el funcionamiento de la memoria, como mecanismo de preservación y perpetuación del conocimiento tradicional ancestral, transmitidos de generación en generación, a través de los fundamentos mágico-religiosos, utilizados en la confección de los collares sagrados, en el ámbito del candomblé nagô, buscando, así, revelar su lógica de significación. Este estudio se inscribe en el abordaje cualitativo, utilizando como instrumentos metodológicos, además de la investigación bibliográfica, la entrevista semiestructurada con dirigentes de siete terreiros de candomblé de matriz africana yoruba, ubicados en Bahía y en São Paulo, buscando responder a cuestiones muy específicas y, preocupándose con un nivel de realidad que trabaja con un universo de significados, motivos, aspiraciones, creencias, valores y costumbres. La tesis está dividida en tres capítulos: en el primer capítulo se discute la concepción de símbolo sagrado y su relación con las categorías analíticas que fundamentan el texto: memoria, tradición, magia e identidad; enseguida, en el segundo capítulo, se contextualiza la configuración de la cultura yoruba desde el continente africano hasta el territorio brasileño y se presentan las redes de conexiones entre los terreiros de candomblé investigados; por fin, en el tercer capítulo, se analiza la lógica de significación de los collares sagrados en el contexto de los candomblés de matriz africana yoruba, sistematizando la clasificación de esos collares por colores, materiales utilizados, cantidad de hilos, funciones, además de la descripción del suyo ritual de sacralización, los usos en los rituales y sociales y su relación con los Orixás. Se percibe en el curso de este estudio un proceso de dinámica y vitalidad en la perpetuación de las tradiciones religiosas del candomblé, pues, a pesar de tratar de mantener la conexión con sus orígenes africanos, no dejaron de considerar los contextos sociales impuestos por la posmodernidad y sus expectativas de continuidad y actualización para el futuro.

Palabras clave: Colares Sagrados. La memoria. Tradición. Axé. Identidad.

RÉSUMÉ

Les colliers sacrés utilisés dans le *candomblé* à matrice africaine yoruba, également appelés fils de perles, sont des artefacts sacrés qui indiquent symboliquement l'identité religieuse, le pouvoir, la défense et la hiérarchie des sujets de cette tradition religieuse d'Afrique. Les colliers sacrés ont des significations multiples, beaucoup de voix font écho à leurs structures, car ils participent à un système dans lequel chaque objet a une fonction, un but et une représentation par rapport au sacré, car ils sont le produit de rituels. Ainsi, la dimension symbolique-religieuse de ces colliers caractérise et conditionne la relation entre les sujets et leur groupe social et inversement, marquant ainsi les interfaces entre les religions de la matrice yoruba africaine, de la mémoire, de la tradition, de la magie et de l'identité. Le but de cet article est d'examiner le fonctionnement de la mémoire, comme mécanisme de préservation et de perpétuation du savoir ancestral traditionnel, transmis de génération en génération, à travers les fondements magico-religieux utilisés dans la fabrication de colliers sacrés, dans le contexte du *candomblé nagoya*, recherchant, révélant ainsi sa logique de sens. Cette étude fait partie de l'approche qualitative, utilisant comme outils méthodologiques, en plus de la recherche bibliographique, un entretien semi-structuré avec les dirigeants de sept centres de *candomblé* de matrices africaines yoruba, situées à Bahia et à São Paulo, en essayant de répondre à des questions très spécifiques et s'inquiéter d'un niveau de réalité qui fonctionne avec un univers de significations, de motivations, d'aspirations, de croyances, de valeurs et de coutumes. La thèse est divisée en trois chapitres: le premier chapitre aborde le concept de symbole sacré et sa relation avec les catégories analytiques qui sous-tendent le texte: mémoire, tradition, magie et identité; dans le deuxième chapitre, contextualise la configuration de la culture Yoruba du continent africain au territoire brésilien et présente les réseaux de connexions entre les centres de *candomblé* enquêtés; Enfin, dans le troisième chapitre, la logique de signification des colliers sacrés dans le contexte des *candomblés* de la matrice africaine yoruba est analysée, la classification de ces colliers étant systématisée par couleurs, matériaux utilisés, quantité de fils, fonctions, outre la description de leurs rituel de sacralisation, utilisations en les rituelles et sociales et sa relation avec les Orixás. Au cours de cette étude, un processus de dynamique et de vitalité dans la perpétuation des traditions religieuses du *candomblé* est perçu, puisque, malgré le fait de maintenir le lien avec leurs origines africaines, ils n'ont pas manqué de tenir compte des contextes sociaux imposés par la postmodernité et de leurs attentes de continuité et d'actualisation pour le futur.

Mots-clés: Colliers Sacrés. La mémoire. Tradition. Axé. Identité.

ÌKÉKÙ

Kíkọ egbaorun lo ninu candomble yorùbá Afrikan Oti, tun mo bi ìlèkè tabi onirin àpamọ ni o wa mimọ onisebaye ntokasi symbolically to esin idanimọ, agbara, olugbeja ati awọn logalomomoise ti awọn wonyen ti yi esin atọwọdọwọ abinibi to Afrika. Kíkọ egbaorun ni o wa ẹjẹ ti ọpọ itumo, ọpọlọpọ awọn ohùn iwoyi ti won ẹya bi ara kan ti a ti eto ninu eyi ti kọọkan ohun ni o ni iṣe, idi ati oniduro ni ibatan si awọn mimọ, nitori won wa ni awọn oja ti rituals. Bayi, awọn ami-esin wonyi ni ti awọn wọnyi egbaorun awọn ẹya ara ẹrọ ati ipo awọn ibasepọ laarin awọn wonyen ati awọn won awujo Ẹgbẹ ati idakeji, siṣamisi bayi ni atọkun laarin esin Yorùbá Afrikan Oti, iranti, atọwọdọwọ, idan ati idanimọ. Eleyi iwe ni ero lati se iwadi awọn functioning ti iranti, nigba ti toju siseto ati perpetuation ti ibile ancestral imo iran zqwq si iran, nipase awọn ti idan-esin ipilẹ, lo ninu awọn sise ti awọn mimọ egbaorun labẹ awọn Nago Candomble, koni, nitorina se afihan imọran re ti itumo. Iwadi yi fojumu apa ti awọn ti agbara ona, lilo bi methodological irinṣe, ni afikun si litireso awotele, ologbele-ti eleto ojukoju pelu meje terraces ti olori ti Candomble Yorùbá Afrikan Oti, be ni Bahia ati São Paulo, gbiyanju lati dahun gidigidi kan pato ibeere ati n se aniyani nipa ipele ti otito ti o nṣise pelu awọn aye ti awọn itumo, awọn ero, aspirations, awọn igbagbo, awọn ipo ati awọn aṣa. Awọn iwe lori eko ti wa ni pin si meta ori: awọn ipin akoko, a ọrọ awọn oniru ti mimọ aami ati awọn oniwe-ibasepọ pelu awọn analitikali isori ti o underlie awọn ọrọ sii: iranti, atọwọdọwọ, idan ati idanimọ; ninu ori keji, nse alaye iseduro aṣa Yorùbá lati ile Afrikan si agbegbe Brazil ati lati se afihan awọn netiwoki ti awọn isopo laarin awọn candomble terreiros ti a se iwadi; Níkeyin, awọn ipin keta itupale lami ti kannaa collars mimọ ni o to ti candombles Yorùbá Afrikan Oti, systematizing awọn classification ti awọn wọnyi egbaorun nipa awo, elo ti a lo, nomba ti onirin, awọn iṣe, ni afikun si awọn oniwe-apejuwe isinmi ti igbaradi, ritualistic ati awọn ona ilu ati awọn ibatan pelu awọn Orisás. O ti wa ni woye ninu papa ti iwadi yi a ilana ti imúdàgba ati vitality ninu awọn perpetuation ti esin Candomble aṣa, nitori ni koni lati bojuto awọn asopo si won Afrikan origins, kò ba kuna lati ro ti awujo àrà farahan nipa ranse si-modernity ati awọn oniwe-ireti ti ilosiwaju ati mimuṣe fun ojo iwaju.

koko-oro: Ìlèkè. Iranti. Atẹtan. Asè. Idanimọ.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Fotocomposição de uma usuária e suas respectivas joias.....	130
Figura 2: Ilequés variados.....	131
Figura 3: Exemplos de Adês-Ilequés.....	135
Figura 4: Exemplos de firmas.....	141
Figura 5: Exemplos de contas opacas.....	142
Figura 6: Exemplos de contas translúcidas.....	143
Figura 7: Exemplos de contas rajadas.....	143
Figura 8: Exemplos de contas de pasta de vidro.....	144
Figura 9: Exemplos de contas de cristal.....	144
Figura 10: Exemplos de contas de porcelana.....	144
Figura 11: Exemplos de contas de murano.....	145
Figura 12: Exemplos de contas de pedra.....	145
Figura 13: Exemplos de contas de metal.....	145
Figura 14: Exemplos de contas de metal.....	146
Figura 15: Escala de tamanhos de contas.....	146
Figura 16: Exemplos de contas arredondadas.....	146
Figura 17: Exemplos de contas cilíndricas.....	147
Figura 18: Exemplos de contas irregulares.....	147
Figura 19: Exemplos de segui	148
Figura 20: Exemplos de coral.....	148
Figura 21: Exemplos de contas de cristal.....	149
Figura 22: Exemplos de contas terracota.....	149
Figura 23: Exemplos de contas de marfim.....	150

Figura 24: Exemplos de contas de chifre.....	150
Figura 25: Exemplos de búzios da costa.....	150
Figura 26: Sepultamento no adro da Sé apresentando contas em conexão com os ossos na região do pescoço.....	151
Figura 27: Contas de vidro azuis em formato cilíndrico.....	152
Figura 28: Contas de coloração azul, identificadas como “segi” pelo professor Waldeloir Rego.....	153
Figura 29: Exemplos de colares de seguí azul e branco.....	154
Figura 30: Exemplos de colares de coral.....	155
Figura 31: Exemplos de colares de cristal.....	156
Figura 32: Exemplo de colar de terracota.....	156
Figura 33: Exemplo de colar de marfim.....	157
Figura 34: Exemplo de colares de chifre de búfalo e de casca de palmeira.....	157
Figura 35: Exemplo de colar de búzios.....	158
Figura 36: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Exu.....	162
Figura 37: Exemplo de ilequês utilizados para Ogum.....	163
Figura 38: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Xangô.....	165
Figura 39: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Oiá/Iansã.....	166
Figura 40: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Iemanjá.....	168
Figura 41: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Oxum.....	169
Figura 42: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Obá.....	171
Figura 43: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Euá.....	172
Figura 44: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Oxóssi.....	173
Figura 45: Exemplo de contas utilizadas para Ossãe.....	174
Figura 46: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Logun Edé.....	175
Figura 47: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Oxumarê.....	177

Figura 48: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Irôko.....	178
Figura 49: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Nanã Buruku.....	179
Figura 50: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Obaluaiê/Omolu.....	182
Figura 51: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Ibêji.....	183
Figura 52: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Oxaguiã/Oxalufã.....	184
Figura 53: Exemplo inhãs.....	186
Figura 54: Exemplo de diloguns.....	188
Figura 55: Exemplos de mocãs.....	189
Figura 56: Exemplos de quelês.....	192
Figura 57: Exemplos de impulsos.....	193
Figura 58: Exemplos de contra-egum.....	193
Figura 59: Exemplos de xaorô.....	194
Figura 60: Exemplos de ecodidé.....	194
Figura 61: Exemplos de runjebe.....	197
Figura 62: Exemplos laguidibás.....	198
Figura 63: Exemplos de monjolós.....	199
Figura 64: Exemplos de xubetás.....	199
Figura 65: Exemplos de chicotes.....	200
Figura 66: Exemplos de brajás.....	201

SUMÁRIO

1. ANTES DE COMEÇAR A FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS.....	19
2. OS FIOS DE SEGREDOS E DE MISTÉRIOS QUE ENVOLVEM OS COLARES SAGRADOS.....	28
2.1 O SÍMBOLO E OS SEUS SEGREDOS E MISTÉRIOS.....	29
2.2 O SECRETO E MISTERIOSO SISTEMA DOS COLARES SAGRADOS	37
2.3 A RELIGIÃO E SUAS REDES DE SEGREDOS E MISTÉRIOS	39
2.4 ENTRE A MEMÓRIA E A TRADIÇÃO, OS SEGREDOS E OS MISTÉRIOS DOS RITUAIS	48
2.5 OS SEGREDOS DA MAGIA E OS MISTÉRIOS DO AXÉ	63
2.6 AS SECRETAS E MISTERIOSAS NUANCES DA(S) IDENTIDADE(S)	71
3. ENTRE A MITOLOGIA E A HISTÓRIA: A ORIGEM DOS IORUBÁ NA ÁFRICA E OS TRÂNSITOS CULTURAIS NO CANDOMBLÉ DE MATRIZ IORUBÁ NO BRASIL	80
3.1 QUANDO A MITOLOGIA E A HISTÓRIA SE FUNDEM NA FORMAÇÃO DO <i>ETHOS</i> IORUBÁ ENTRE ÁFRICA E BRASIL.....	80
3.2 OS TRÂNSITOS CULTURAIS NO CANDOMBLÉ DE MATRIZ IORUBÁ NO BRASIL.....	90
3.3 ETNOGRAFIA DOS ARTESÃOS DOS COLARES SAGRADOS	98
3.3.1 O Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas <i>connected histories</i> de filiações de axé.....	99
3.3.1.1 O Ilê Axé Opô Afonjá	103
3.3.1.2 O Ilê Axé Opô Aganjú	105

3.3.1.3 O Ilê Axé Obá Odé Okolô.....	107
3.3.1.4 O Axé L'Oiá	108
3.3.1.5 O Ilê Axé Yanguí	110
3.3.2 O ILÊ OXUMARÊ ARAKÁ AXÉ OGDÔ E SUAS CONNECTED HISTORIES DE FILIAÇÕES DE AXÉ	113
3.3.2.1 O Ilê Alaketu Axé Airá – Axé Batistini	115
3.3.2.2 O Ilê Alaketu Axé Ossayin.....	118
3.4 ASSIM, FORJA-SE UMA TRADIÇÃO PARA A FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS.....	119
4. ENTRE O VISÍVEL E O INVISÍVEL: A FIAÇÃO E OS RITOS DE SACRALIZAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS	123
4.1 AS JOIAS CRIOULAS AFRO-BRASILEIRAS E OS COLARES SAGRADOS: DISTANCIAMENTOS E APROXIMAÇÕES	124
4.2 A DIVERSIDADE DE MATERIAIS UTILIZADOS NA FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS: TIPOS DE CONTAS, TIPOS DE MATERIAIS, FORMATOS, TAMANHOS, AS CORES E A RELAÇÃO COM OS ORIXÁS E TIPOS DE FIOS	133
4.2.1 Coloração das contas e a relação cromática com os orixás do candomblé de matriz iorubá.	153
4.3 A HIERARQUIA RELIGIOSA DOS COLARES SAGRADOS E OS TIPOS DE FIOS: INHÃS, DELOGUNS, MOCÃS, QUELÊS, IMPULSOS, CONTRA-EGUM, XAORÔ, ILEQUÉ E CODIDÉ, RUNJEBES, LAGUIDIBÁS, MONJOLOS, XUBETÁS, CHICOTES E BRAJÁS	180
4.4 A METAMORFOSE DOS COLARES: OS RITOS DE SACRALIZAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS	197
4.5 OS USOS LITÚRGICOS E OS USOS SOCIAIS DOS COLARES SAGRADOS: A PERPETUAÇÃO DA TRADIÇÃO E A SUA (RE)INVENÇÃO NO COTIDIANO	206

5. DEPOIS DE TERMINAR A FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS...	216
REFERÊNCIAS	222
GLOSSÁRIO	229
ANEXO III – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	235

1 ANTES DE COMEÇAR A FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS...

*O Universo não é uma ideia minha. A minha ideia do Universo é que é uma ideia minha.
(Fernando Pessoa [Alberto Caeiro])*

Usei a primeira pessoa do singular, nesta introdução, intitulada: *Antes de começar a fiação dos colares sagrados*, e na conclusão, que eu intitulei de: *Depois de terminar a fiação dos colares sagrados*, em momentos de imperativa necessidade, devido à importância de indicar aspectos da minha experiência pessoal, enquanto pesquisador e enquanto iniciado na religião dos Orixás, que contribuíram, sobremaneira, na configuração da perspectiva da abordagem desta investigação e, por considerar, também, de extrema importância esse momento de comprometimento pessoal entre o pesquisador e os seus leitores, permitindo a eles, neste momento, uma exposição sumária da trajetória de concepção deste trabalho, bem como, das questões que são tomadas como norteadoras para a configuração do texto como um todo, que se explica em partes distintas, que se complementam e se justificam, como a fiação de um colar sagrado: conta por conta, enfiadas nos fios que engendram o texto, configurando, gradativamente, a confecção deste colar escrito.

Para investigar sobre os ilequés, eu precisei vencer uma série de desafios: o maior deles foi interromper o meu projeto inicial de pesquisa para o doutorado: **Os Segredos da Floresta: memória, folhas rituais e orixá no candomblé de matriz africana iorubá**. Após um ano e meio de trabalho, duas disciplinas concluídas no curso de Biologia em paralelo às disciplinas oferecidas pelo programa de doutorado, para atender a essa finalidade de pesquisa, investimento financeiro para adquirir as referências bibliográficas necessárias e, metade do primeiro capítulo da tese escrito para apresentar ao meu orientador, fui orientado a interromper o trabalho, que, dada a sua complexidade, não seria possível de ser executado no tempo estimado de quatro anos.

Assim, o meu interesse em pesquisar os ilequés, colares sagrados que assinalam de forma simbólica a identidade religiosa, o poder, a defesa e a hierarquia dos membros do candomblé de matriz africana iorubá, nasceu do diálogo com o meu orientador para encontrar um objeto de pesquisa inserido no contexto da religião de matriz africana iorubá, que fosse possível de ser investigado no tempo que ainda restava. Ele argumentou sobre a escassez de material escrito sobre esse assunto específico, tão instigante e tão pouco explorado, destacou que aqui, no Brasil, um único livro de referência fora escrito pelo antropólogo e pesquisador Raul Lody, publicado em 2001, intitulado: *Jóias de axé: fios de contas e outros adornos do*

corpo: a joalheria afro-brasileira, que enfatiza o que há de mais importante em joalheria ritual do Candomblé baiano, do Mina do Maranhão e do Xangô pernambucano, além de estudar toda a coleção de fios de contas, datada do séc. XIX, do Museu Nacional da Quinta da Boavista. Confesso que a princípio não me senti atraído para a realização do trabalho, digo que até fiquei muito insatisfeito, mas, ainda assim, resolvi aceitar o desafio proposto pelo meu orientador.

A nova proposta, aparentemente “mais fácil” de ser executada, foi iniciada por mim, sem muitas expectativas e sem muita motivação, sabia que muito ainda se poderia explorar, tomando os ilequês como objeto de estudo, haja vista as contribuições advindas do contexto sociocultural onde estes são confeccionados e das possibilidades de enfoque que o tema oferece. Por ser um objeto de estudo que perpassa por muitas áreas do conhecimento, exigindo mergulhos cautelosos em áreas que não eram as de minha formação básica, fiquei muito assustado, mas resolvi ir adiante. Comecei, então, a olhar com mais cautela para os ilequês e fui percebendo que muitas questões estão imbricadas, impondo o desenvolvimento de níveis de investigação que cumprissem a complexa tarefa de reconhecer modos complementares de conhecimento. Dito de outra maneira, ao olhar o funcionamento da memória na confecção ritual dos ilequês, para revelar seus significados, percebi que isso somente seria possível, em tão pouco tempo, a partir de um olhar de dentro para fora, inicialmente, para depois, em movimento inverso, realizar o mergulho de fora para dentro e dialogar com um corpo amplo de disciplinas, tais como: semiótica, antropologia, sociologia, psicanálise, história etc., para que pudesse dar conta da realização deste estudo.

Vale lembrar que reconhecer a contribuição da cultura material das religiões de matriz africana no processo de formação da sociedade brasileira significa, também, o rompimento de uma forçada invisibilidade e silenciamento que se impôs sobre as experiências, saberes e fazeres dos negros que foram traficados de África para o Novo Mundo. Ao mesmo tempo em que se tentou banir e calar as práticas e costumes baseados na tradição africana, os terreiros de candomblé foram se constituindo em locais de resistência, preservação do patrimônio cultural forjado durante o tráfico negreiro.

Dessa maneira, considerei que os objetos, - ilequês -, para serem estudados, precisariam estar vinculados a um contexto social que os tornassem marcas indiscutíveis de identidade e os candomblés de matriz africana iorubá atendiam a essa demanda. Ressalto, ainda, que por ter facilidade de acesso a informações privilegiadas para essa investigação - uma vez que sou iniciado nos ritos do candomblé -, este sempre foi facilitado aos segredos e aos mistérios da religião, que eu utilizo com reserva e cuidado. Coloquei-me numa posição de

“ouvinte” do meu novo objeto de pesquisa para que ele pudesse “falar” comigo e pudesse me apontar as direções do caminho, uma vez que meu orientador foi o responsável apenas pela sua apresentação. A motivação voltou intensa e pude compreender a estratégia do meu orientador de apontar um caminho novo para minha pesquisa... Fiquei em paz, fiquei feliz, com a sensação de ter o meu projeto inicial aguardando o seu tempo correto para ser executado. Agora os ilequês consumiam meus pensamentos, fui abrindo portas e adentrando na obscuridade dos segredos e dos mistérios da religião dos orixás, para conhecer e revelar os significados mais profundos dos colares sagrados, conhecidos por ilequês.

Escolhi para esta investigação a análise estrutural e ritual dos ilequês e os seus usos litúrgicos e sociais, elementos de síntese identitária dos sujeitos sociais dos candomblés de matriz africana iorubá, em terreiros da Bahia e de São Paulo, que se interconectam na complexa rede de filiações, utilizados como forma de perpetuação da memória coletiva e da tradição religiosa de matriz iorubana.

Nesse sentido, a dimensão da memória foi tomada, neste estudo, principalmente, mas não somente, 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 espaços determinados, e, no caso específico desta pesquisa, *O Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, *o Ilê Axé Opô Afonjá*, *o Ilê Axé Opô Aganjú*, *o Ilê Axé Obá Odé Okolô*, *o Axé L’oiá*, *o Ilê Axé Yanguí* e *o Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô*, localizados na Bahia e *o Ilê Alaketu Axé Airá – Axé Batistini*, *o Ilê Alaketu Axé Ossayin*, localizados em São Paulo.

Para responder à problemática da pesquisa: como é construída, no âmbito dos candomblés de matriz africana iorubá, a lógica de funcionamento e perpetuação da memória sobre a significação dos ilequês, estabeleci um objetivo geral para nortear a execução da pesquisa: investigar a lógica de funcionamento da memória, enquanto mecanismo de preservação e perpetuação do conhecimento tradicional ancestral, transmitido de geração em geração, por intermédio dos fundamentos mágico-religiosos, utilizados nos rituais de confecção e sacralização dos ilequês, no âmbito do candomblé de matriz africana iorubá.

Nesse sentido, para que fosse possível atingir tal objetivo, percebi a necessidade de, especificamente, a princípio, discutir sobre símbolo sagrado, memória, tradição, magia e identidade, categorias analíticas deste trabalho, depois, contextualizar os ilequês, como símbolos sagrados oriundos de uma cultura híbrida, transladados de África para o Novo

Mundo, a partir de uma breve revisão historiográfica e, também, mitológica, sobre a origem dos iorubás no continente africano e os trânsitos culturais aos quais foram submetidos durante o tráfico negreiro, demonstrando, assim, as circunstâncias histórico-culturais em que esses colares foram forjados e inseridos no âmbito dos candomblés de matriz iorubana, no Brasil, e, por fim, descrever sobre a estrutura e significados dos ilequês, sistematizando a classificação dos ilequês por cores, formatos, materiais utilizados, quantidade de fios, ritos de sacralização, uso ritualístico e a sua relação com os Orixás e a identidade mítica dos sujeitos sociais do candomblé, a partir da ótica iorubana, bem como os usos sociais que a sociedade, em geral, fazem dos ilequês nos dias de hoje.

Os ilequês, utilizados nos candomblés de matriz africana iorubá, são objetos sagrados híbridos na sua aparência, nos seus rituais de confecção, nos seus materiais constitutivos, na sua mistura de heranças culturais diversas, não podendo ser classificados como genuinamente africanos. São oriundos das ideias transculturadas, que foram interpretadas, amalgamadas, modificadas ou transformadas estrategicamente e ressignificadas de acordo com as circunstâncias sócio-histórico-culturais em que ocorreu o tráfico de pessoas escravizadas de África para o Novo Mundo.

A memória utilizada nos rituais de confecção dos ilequês funciona enquanto mecanismo de preservação e perpetuação do conhecimento tradicional ancestral, transmitido através dos seus fundamentos mágico-religiosos, de uma geração para outra, e poderá, sempre que necessário, haja vista os diversos contextos sociais onde acontecem, ocorrer reatualização nos seus processos ritualísticos de feitura, sem, no entanto, modificar seus princípios estruturais básicos e mantendo a tradição e a identidade religiosas a qual estão vinculados. Dito de outra forma, a confecção dos ilequês nos candomblés de matriz iorubana seguirá sempre os princípios norteadores estabelecidos pela tradição que os vinculam, mas poderão ocorrer, no âmbito de cada terreiro, particularidades e até divergências no seu processo de confecção, se o discurso mítico-religioso legitimar e o grupo social o aceitar como regra específica para aquele grupo social.

Busquei para realização dessa pesquisa uma metodologia que atendesse às especificidades do meu objeto de estudo, considere, então, o modo de ser e de estar nos grupos sociais religiosos onde os sujeitos pesquisados se inserem, 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.

Nesse trabalho foram exigidos de mim, enquanto pesquisador: sensibilidade, atenção e cuidado na seleção dos métodos e técnicas adequados à execução do meu trabalho investigativo, 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, investigar o funcionamento e perpetuação da memória na confecção de símbolos sagrados, no caso específico deste estudo, - os ilequês -, não foi uma tarefa fácil dado o caráter multidisciplinar dos estudos em Memória. Nesse sentido, a metodologia que adotei para este trabalho apresenta, também, caráter multifacetado e tem a pretensão de revelar a lógica de significação que permeiam esses símbolos sagrados, de uma forma complexa e problematizada. Procurei compreendê-los para além da sua estrutura morfológica, mas considerando ainda as suas dimensões sociais, políticas, econômicas, culturais. Ou seja, foi preciso compreender este funcionamento, considerando os ilequês enquanto cultura objetificada, “já que são os objetos culturais que viajam e transitam, sendo ressignificados na medida em que difundem tanto a cultura de onde partiram, quanto aquela a qual passam a ser incorporados” (PINHO, 2004, p. 238).

Dessa maneira, destaco que é importante relatar a questão da interação entre objeto e sujeitos nesse tipo de pesquisa, que se constitui em 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” (NASCIMENTO, 2008, p.132). Assim, a pesquisa qualitativa abarca o objetivo desta investigação de apresentar a ocorrência de fenômenos como eles são compreendidos e representados para os sujeitos investigados. Além disso, priorizei a análise etnográfica, rica em dados descritivos, que tem um plano aberto e flexível, focalizando a realidade de forma completa e contextualizada, que visa à descrição de valores, crenças, práticas e visões de mundo, além das suas representações através da observação participante.

Através da investigação etnográfica, busquei descrever percepções e representações existentes entre os terreiros de candomblé de matriz iorubana estudados, tanto na Bahia quanto em São Paulo. Quanto aos processos rituais de confecção dos ilequês, considerei que a etnografia reúne uma série de características que vão se tornando fundamentais para o conhecimento antropológico. Assim, a etnografia, como “descrição densa” preconizada por Geertz (2008), foi a minha opção metodológica de diálogo entre o

campo da Memória, o das religiões de matriz africana iorubá, no caso específico desta pesquisa, o candomblé, e dos rituais mágico-religiosos de confecção dos ilequês.

Refiro-me 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. 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 (MINAYO, 1994).

Quanto ao objetivo da pesquisa, ela pode ser considerada como exploratória, porque permite uma melhor familiaridade do pesquisador com o seu tema, com a finalidade de uma maior compreensão de conceitos e ideias para a formulação de abordagens mais fundamentadas no desenvolvimento dos estudos da pesquisa. É descritiva, por buscar descrever as características de uma população, sem a preocupação de alterá-la. É considerada, também, como explicativa, uma vez que aprofunda o conhecimento de uma dada realidade (GIL, 1993), no caso deste estudo, de cinco candomblés de matriz africana iorubá da Bahia e de dois localizados em São Paulo. Priorizei a análise etnográfica, rica em dados descritivos, e que tem um plano aberto e flexível, focalizando a realidade de forma completa e contextualizada.

A coleta e análise de dados não se constituiu em etapas isoladas e estanques, e sim de acordo com Trivinõs (1995) estão estreitamente relacionadas e foram conduzidas numa interação constante. Portanto, se desenvolvem através de um processo de interação de forma dinâmica à medida que as informações são coletadas e analisadas, gerando a necessidade de novas buscas de dados. Como principais elementos de sondagem e coleta de dados, utilizei: análise documental e bibliográfica, observação participante, entrevistas semi-estruturadas (registradas mediante gravação), com catalogação de materiais, a partir da utilização de um mostruário, elaborado por mim, para facilitar a sistematização e classificação dos ilequês por cores, formatos, materiais utilizados e a sua relação com os Orixás e a identidade mítica dos sujeitos sociais do candomblé, a partir da ótica iorubana.

Para facilitar a identificação das informações colhidas em campo, relativa ao assunto pesquisado, foi necessário que eu realizasse:

Leitura preliminar como forma de entrosamento com o assunto;

Leitura reflexiva para melhor compreensão do assunto;

Leitura interpretativa à luz das abordagens teóricas e empíricas discutidas pelos autores pesquisados em relação às questões em estudo.

Assim, a primeira fase de coleta de dados, quanto à perspectiva bibliográfica, passou por etapas, tendo como principais fontes de informação: a produção teórica acadêmica sobre o objeto a ser investigado, vale ressaltar, ainda muito escassa. Essa fase possibilitou-me uma revisão teórica, permitindo-me visualizar caminhos para o estudo proposto; textos e livros especializados, alguns encontrados apenas em língua estrangeira, exigindo um esforço muito maior para leitura e interpretação das ideias veiculadas. Essas fontes proporcionaram a descrição do objeto investigado em todos os seus aspectos.

Não obstante a força das fontes documentais e bibliográficas para a estruturação deste trabalho, utilizei, ainda, a observação participante mediante entrevistas semiestruturadas, como fundamental e importante ingrediente na coleta. A observação participante possibilitou minha imersão no cotidiano das comunidades religiosas pesquisadas, sua familiaridade com os acontecimentos diários e a percepção das concepções que os sujeitos têm quanto à confecção e sacralização ritual dos ilequês, onde a investigação se desenvolveu. Já as entrevistas são uma das mais importantes fontes de informação. A entrevista, enquanto fragmentos de memória, é 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. Optei pela entrevista semiestruturada, sendo eventualmente inseridos tópicos de interesse no fluxo da conversação. Ademais, na coleta de dados utilizei, ainda, das conversas informais com os membros das comunidades religiosas, além da análise de diversos ilequês: os objetos físicos e em fotografias (devidamente autorizados pelos sujeitos da pesquisa).

O espaço da pesquisa foi definido com o auxílio do professor orientador, haja vista o grande número de candomblés existentes no estado da Bahia e no Brasil, de matriz iorubana. A seleção dos membros dos terreiros para a participação na pesquisa obedeceu às seguintes categorias: tempo de iniciação no terreiro, faixa etária e a ocupação de cargos mais relevantes na hierarquia do grupo, sendo imprescindível para coleta dos dados, principalmente, os/as sacerdotes/tisas dirigentes das comunidades religiosas investigadas e ou pessoas por eles/elas indicadas.

O diálogo e discussões teóricas realizadas para esta investigação foram realizados de maneira multidisciplinar, em níveis de aprofundamentos variados, determinados para atender aos princípios que o objeto deste estudo ia estabelecendo. Os ilequês foram se revelando gradativamente, mas de maneira constante, eles me conduziam a embates, conflitos e acordos, durante toda a escrita, levando os leitores menos cuidadosos a uma reação previsível: a de que, em alguns pontos, houve contradição de ideias. Explico. Em alguns

momentos do texto autores de pensamentos ditos divergentes, do ponto de vista do seu enfoque, dialogam, cada um ao seu modo, com o objeto de pesquisa, oferecendo-lhe contribuições para o meu entendimento, haja vista, também, os enfoques flexíveis, pelos quais podem ser tomados os ilequês, para revelar a sua significação. Importante lembrar, também, que as teorias, ao meu ver, são sempre pontos de partida e nunca de chegada definitiva, e acrescenta-se a isso, que, às vezes, as teorias foram criadas para atender a objetos de estudo específicos, mas tomadas por empréstimo para fundamentar outros, deixando lacunas para isso e, ainda, o contexto espaço/temporal onde estes objetos estão inseridos, devem sempre ser levados em consideração. A partir das teorias estudadas criei o próprio caminho de fundamentação teórica para revelar a significação dos ilequês.

Para uns e outros, certas informações e/ou opiniões podem ser consideradas excessivas ou até mesmo desnecessárias, em outros momentos insuficientes e superficiais. A reação de leitores diversos sempre dependerá do interesse, do campo do conhecimento ao qual estão vinculados e de suas expectativas. Certamente cada um deles escreveria esta tese de modo diferenciado, o que implicaria outra abordagem.

Trata-se de um risco que precisei correr, quando decidi estudar a significação dos ilequês. De todo modo, do leitor solicito alguma flexibilidade: quando a informação sobre um autor ou período histórico lhe parecer desnecessária, sugiro que se leve em conta o maior público interessado em uma tese cujo tema é a estrutura e significação dos ilequês, mas que poderá incluir, também, uma clientela não familiarizada com sua abordagem histórica. Ou seja, o leitor da presente tese nem sempre será um especialista, um crítico ou um teórico. Além disso, a diversificada ramificação do conhecimento com a qual os ilequês se relacionam pode sugerir a inclusão de um ou outro nome que aqui não aparece. Esclareço que a seleção de autores, assim como a abordagem específica de certas obras, pretende traçar uma breve trajetória teórica e analítica particularmente articulada para interagir com o tema desta tese.

A tese está dividida em três capítulos: no primeiro capítulo intitulado: Os fios de segredos e de mistérios que envolvem os colares sagrados apresento uma discussão geral, na qual são abordados as categorias analíticas concernentes à pesquisa; nele, há uma apresentação prévia e às vezes um pouco genérica, a ser precisada ulteriormente no desenvolvimento da tese, do que se entende por símbolo sagrado, memória, tradição, magia e identidade. Esse capítulo visa a fornecer os elementos teóricos precisos, os fios dos colares, para a análise do objeto de estudo, bem como a apresentação do sistema dos ilequês que será tomado para a produção de sua interpretação significativa. Em seguida, no segundo capítulo intitulado: Entre a mitologia e a história: a origem dos iorubá na África e os trânsitos culturais

no candomblé de matriz iorubá no Brasil, contextualizo a configuração da cultura iorubá desde o continente africano até o território brasileiro, além de discutir sobre o uso das contas em África e apresentar as redes de conexões entre os terreiros de candomblé pesquisados; descrevo sumariamente uma etnografia de cada terreiro, apresentando os artesãos dos ilequês e sua ligação com os seus ancestrais africanos; por fim, no terceiro capítulo, intitulado Entre o visível e o invisível: a fiação e os ritos de sacralização dos colares sagrados, analiso, a partir de uma acurada descrição dos ilequês, a lógica de significação dos colares sagrados no contexto dos candomblés de matriz africana iorubá, sistematizando a classificação desses colares numa etnografia dos tipos de fios utilizados nos terreiros de candomblé selecionados, tipos de conta, materiais de fiação empregados em sua confecção, coloração das contas, tamanho, formato, materiais e funções, além da descrição do seu ritual de sacralização, a sua relação com os orixás e os seus usos ritualísticos e sociais no candomblé e na sociedade mais ampla.

Os colares sagrados são portadores de múltiplos significados, muitas vezes ecoam de suas estruturas, pois participam de um sistema em que cada objeto tem função, finalidade e representação em relação ao sagrado, porque são ritualizados. Assim, a dimensão simbólico-religiosa desses colares caracteriza e condiciona a relação entre os sujeitos e o seu grupo social e vice-versa, marcando, assim, as interfaces entre religião de matriz africana iorubá, memória, tradição, magia e identidade. Notei no decorrer deste estudo um processo de dinâmica e vitalidade na perpetuação das tradições religiosas do candomblé, pois, apesar de procurarem manter a ligação às suas origens africanas, não deixaram de considerar os contextos sociais impostos pela pós-modernidade e as suas expectativas de continuidade e atualização para o futuro.

Agora, cabe a(o) leitor(a) agora pegar os fios e as contas, uma por uma, de diversas cores, formatos e materiais e começar a fiar e compreender a lógica de significação daqueles colares usados pelos sujeitos do candomblé de matriz africana iorubá e deste colar-escrito, a tese, confeccionada pelas minhas mãos artesãs que insistem em continuar fiando: colares, histórias, mitos, segredos e mistérios sobre um povo que me ensinou a força, a coragem e a resistência para que eu também pudesse continuar fiando a minha própria história.

2 OS FIOS DE SEGREDOS E DE MISTÉRIOS QUE ENVOLVEM OS COLARES SAGRADOS...

*Diante do colar
- belo como um sonho –
Admirei, sobretudo,
o fio que unia as pedras
e se imolava anônimo
para que todos fossem
um...*

(D. Helder Câmara)

Atrás de toda a experiência com o sagrado está a busca do desvelamento da realidade que o circunda na sua maior profundidade. Mas como revelar esse mundo secreto e misterioso, sem antes ter acesso aos portais que conduzam a essa revelação? Quais as chaves permitirão destrancar tais segredos e mistérios? Esse acesso, quando possível, ocorrerá de maneira direta? Será uma experiência imediata ou o sagrado irá se revelando de maneira mediada entre os sujeitos sociais, no espaço e no tempo onde interagem, através de um sistema de comunicação aprendido e vivenciado no próprio grupo? Esse acesso quando liberado faz escorregar em nosso mundo atual as fontes profundas da memória e da tradição, do axé e da identidade, do mito e do rito, do segredo e do mistério, que consagram os símbolos, evocando uma linguagem de excedência de significados da outra metade oculta, submersa na memória coletiva de um determinado grupo social.

Neste estudo, os símbolos estudados são os fios de contas, em língua iorubá, o colar ou fio de contas chama-se *Àkufi isiro*, também conhecidos como ilequés (ìlèkè), colares sagrados que apontam de maneira simbólica para a identidade religiosa, o poder, a defesa e a hierarquia dos membros dessa tradição religiosa originária da África.

Para Jagun (2017), o ilequé pode ser definido da seguinte maneira:

Ìlèkè: cordão de miçangas utilizado por adeptos e divindades do candomblé, com as representações das cores relacionadas aos deuses cultuados, servindo também para demonstrar a importância do adepto na hierarquia do candomblé, conforme a beleza do cordão. É chamado também de “fio de contas”. O “fio de contas” serve como elemento de ligação entre os homens e os deuses (JAGUN, 2017, p. 270).

Os ilequés, enquanto símbolos, - são portadores de múltiplos significados, muitas vezes ecoam de suas estruturas, pois participam de um sistema em que cada objeto tem função, finalidade e representação em relação ao sagrado, porque são produtos de rituais.

Ainda nesse sentido, Lody (2001) acrescenta:

Os fios-de-contas são, como o próprio nome diz, contas enfiadas em cordões ou fios de náilon. Convencionalmente eram enfiadas na palha-da-costa, que em etapa posterior, foi substituída pelo cordão feito de algodão e, recentemente pelo náilon. As cores e tipos de materiais que formam cada fio-de-contas variam conforme a intenção, podendo marcar hierarquia, situações especiais, uso cotidiano, além de identificar os deuses. Os materiais mais encontrados são as massas, vidros, cerâmica e por último o plástico, além da combinação de certas contas especiais como canutilhos em coral, 'seguis' e 'firmas africanas' que servem como arremates dos fios. Há também alguns fios, trançados de palha-da-costa ou buriti, acrescidos de miçangas e búzios, formando xubetas e mocãs. Destacam-se ainda o rungeve, feito de miçangas marrons, corais e seguís, como também os diloguns (...). Além das contas em diferentes materiais, outros objetos compõem os fios, determinando funções sociais e religiosas (LODY, 2001, p. 33).

Os ilequés, assim, fazem parte de um sistema de símbolos que um determinado grupo social criou e utiliza para identificar-se, empoderar-se, defender-se, organizar-se, facilitar a interação e a regulação do comportamento dos seus sujeitos e serão melhor especificados no decorrer deste estudo.

2.1 O SÍMBOLO E OS SEUS SEGREDOS E MISTÉRIOS

Nos espaços sociais religiosos, no caso, nos candomblés de matriz africana iorubá, quase tudo que se vê e que, aos olhos menos atentos, pode aparentar ser tão somente um enfeite, um ornamento, um artefato, quando inseridos num contexto ritual, apresentam múltiplos significados, ainda que não possam ser imediatamente apreendidos por aqueles que não fazem parte daquele grupo social. Neste sentido, Chevalier e Gheerbrant (2001) argumentam: “através dos símbolos, objetos comuns adquirem ilimitáveis novos significados (p. XXI)”.

Assim, nos candomblés de matriz africana iorubá, todo símbolo sagrado está, necessariamente, remetido a um ritual que o metamorfoseou, mesmo que, de maneira abstrata, possibilitando o afloramento nos seus elementos materiais constitutivos, dos seus significados mais profundos. Através dos rituais, o símbolo transforma-se em símbolo sagrado,

reconhecido e legitimado pelos sujeitos sociais que o confeccionaram, através dos ritos mágico-religiosos, nos quais: memória, tradição e magia, numa relação incontestada, foram responsáveis pela perpetuação de uma herança ancestral, presente na memória coletiva daquele grupo social e impregnada em seus símbolos, atribuindo, dessa forma, aos seus sujeitos, uma identidade que marca, além de poder, o seu *status* de pertencimento na hierarquia social.

O símbolo sagrado, então, além de comportar uma significação imediata, apresenta, também, múltiplos sentidos, *que transfiguram a realidade material e garantem, assim, uma mediação entre o cotidiano do homem de onde provém este sinal e uma realidade que o ultrapassa* (MESLIN, 2014, p. 225). Torna-se evidente, assim, que aquilo que permite ao símbolo exprimir uma significação religiosa, tornar-se um símbolo sagrado, no caso deste estudo, os ilequês, é o fato de estabelecer uma relação entre a memória e a tradição do grupo social no qual o sujeito está inserido, apontando para o seu pertencimento e identidade sociais.

É neste sentido que o presente estudo investiga o funcionamento da memória, enquanto mecanismo de preservação e perpetuação do conhecimento tradicional ancestral, transmitido de geração em geração, através dos fundamentos mágico-religiosos, utilizados nos rituais de confecção dos ilequês, buscando, assim, revelar a lógica de significação desses símbolos sagrados, no âmbito do candomblé de matriz africana iorubá. Assim, certos grupos de símbolos se mostram coerentes e encadeados logicamente entre si e, por isso, são passíveis de serem formulados sistematicamente, traduzidos e revelados, em termos racionais (CIRLOT, 1984).

Vale ressaltar, entretanto, que ao se propor revelar os significados de um objeto simbólico sagrado, *sempre resta algo intraduzível, pois o símbolo aponta para algo que está ausente, representando-o, mas sem apreender todas as suas possibilidades* (CIRLOT, 1984, p. 5). Trata-se, portanto, de um marco visível de algo que não se encontra ali concretamente, no entanto, algo que pode ser nele percebido e acessado.

Reduzir ou especificar extremamente o sentido de um símbolo sagrado pode conduzir a degradação de sua significação que sempre apresenta uma dinâmica de (re)atualização da memória coletiva e do conhecimento tradicional ancestral, de acordo com a configuração social do grupo, no espaço e no tempo onde estão inseridos. Desse modo, ora essa dinâmica pode separar ora essa dinâmica pode unir os significados àquilo que o símbolo sagrado representa e significa.

Nesse sentido, Chevalier e Gheerbrant (2001) afirmam que:

O símbolo separa e une, comporta as duas ideias de separação e de reunião; evoca uma comunidade que foi dividida e que se pode reagrupar. Todo signo comporta uma parcela de signo partido; o sentido do símbolo revela-se naquilo que é simultaneamente rompimento e união de suas partes separadas (p. XXI).

Entre distanciamento e aproximação, rompimento e união, o símbolo é marcado pela carência e, pois, pela incitação à reunião das partes isoladas. O universo dos diversos sentidos que os símbolos evocam, faz com que o seu significado repouse na totalidade reconstituída, ainda que imaginativamente. Constitui, por sua vez, elementos que relacionam o psicológico, o biológico, o social e o cultural que, conforme Durand (1997), pode ser denominado de imaginário, permitindo a formação de um amálgama que é entendido por representações do subjetivo acerca da realidade. Nesta perspectiva, *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, as representações subjetivas se explicam 'pelas acomodações anteriores do sujeito' ao meio objetivo* (p. 30).

Segundo Durand (1997), *o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio* (p. 30). Os símbolos possuem papel fundamental nas relações sociais, pois eles são os elos que circulam entre as camadas da cultura e do psicológico, da memória e da tradição, 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* (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, assim, a vida dos sujeitos (DURAND, 1997).

Observa-se que o imaginário tem como escopo principal a produção de símbolos produzidos pelo homem, nos níveis: psicológico, biológico, social 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 onde as relações sociais se desenvolvem.

Durand (1997) explicita que o ser humano é dotado de uma extensa capacidade de formar símbolos em sua vida sócio-cultural. Sua teoria acerca do imaginário se organiza sob o método da convergência, ou seja, os símbolos se (re)agrupam em torno de núcleos

organizadores, as constelações, as quais são estruturadas por isomorfismos. Assim, os símbolos constelam porque são desenvolvidos a partir de um mesmo tema arquetípico, porque são variações sobre um arquétipo, no trajeto que percorrem, como os ilequês, para fixar a análise no objeto de estudo proposto.

Nesta perspectiva, a confecção e sacralização dos ilequês para o orixá Ogum, por exemplo, seguirão um mesmo tema arquetípico no que diz respeito aos elementos constitutivos, rituais, cores e características associadas ao núcleo organizador referente a esse orixá.

Esse trajeto percorrido pelos símbolos ocorre a partir do objeto que se deixa metamorfosear com a reversibilidade dos imperativos pulsionais do sujeito, que Durand (1997) denomina *trajeto antropológico*. Neste sentido, pode-se perceber que, nesse caminhar reversível, do interior para o exterior e do exterior para o interior, se instala a investigação antropológica do imaginário e se revela a lógica da significação dos símbolos sagrados – no caso desta investigação, os ilequês.

Durand (1997) relata, ainda, que as constelações de imagens convergem em torno de núcleos organizadores, ou seja, de uma energia psíquica. Neste sentido, é muito comum a utilização dos símbolos para explicar aquilo que não está próximo da compreensão humana, pois, conforme 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).

Nesta 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.

Importante salientar, também, que os símbolos jamais poderão ser arrancados do seu contexto. Para revelá-los e compreendê-los 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 ali as explicações que atendam às necessidades de pertencimento daquele sujeito a um grupo social específico.

Deste modo, o que, notoriamente distingue os seres humanos dos demais animais além do seu pensamento conceitual e da sua capacidade de conhecer e transmitir conhecimento entre gerações, sem depender exclusivamente da genética, é o seu poder de comunicação através de símbolos que funcionam como mecanismo de conduta social. Assim:

Os símbolos não são imagens ou espelhos do mundo; também não são janelas ou cortinas. Eles não têm uma função imitativa e pictórica, mas sim representacional. Representam objetos de comunicação no interior de uma comunidade linguística pela simples razão de que a natureza humana prepara a criança em desenvolvimento para uma impregnação com uma língua coletiva e de que a tradição social tornou padrões sonoros específicos nos representantes de objetos de comunicação específicos (ELIAS, 1994, p. 97).

Tomando como base o pensamento teórico do sociólogo alemão Norbert Elias, percebe-se que as pessoas se desenvolvem em um mundo onde as suas funções cognitivas evoluíram numa relação social contínua entre os objetos a serem reconhecidos e os outros indivíduos pertencentes ao mesmo grupo social. Deste modo, a teoria defendida por Elias (1994) apresenta um caráter inovador que reside na análise dos sistemas de conhecimento e dos modelos de comportamento enquanto quadros de experiência socialmente produzidos.

Assim, pode-se afirmar que *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* (ELIAS, 1994 p. 54) que permitirão a revelação e a compreensão dos diversos sentidos que os símbolos sagrados evocam.

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 (JUNG, 2002b, p. 53).

Neste sentido, 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 *ideia* (p. 87). Os arquétipos se misturam, entrecortam e se agrupam, resultando em imagens e suas relações, nas quais as estruturas simbólicas se encontram.

Os ilequés, utilizados pelos sujeitos sociais, no âmbito do candomblé de matriz africana iorubá, aparecem, em princípio, como objetos de identificação desses fiéis aos seus

Orixás regentes. Mostram, deste modo, que existe uma relação arquetípica de associação dos fios de contas, confeccionados a partir de diferentes materiais, cores e formatos, com os Orixás e níveis hierárquicos, aos quais os sujeitos desses grupos estão vinculados, apresentando, assim, uma grande diversidade e agrupando-se por tipologias de acordo com a utilização e significados que apresentam nos rituais, como frutos da perpetuação do conhecimento tradicional ancestral, através da memória e da tradição do grupo no qual cada fiel está inserido.

Desta maneira, um leigo, ao ver um fio de contas, pode percebê-lo apenas como um adorno, um enfeite, enquanto que um iniciado na cultura religiosa do candomblé de matriz africana iorubá o perceberá como um objeto pleno de significados, de onde muitas vezes emergem. Os ilequês funcionam como “chaves” que destrancam os primeiros portais dos segredos e dos mistérios que envolvem esses símbolos sagrados e o candomblé de matriz africana iorubá. Por intermédio desses fios de contas, é possível acessar informações e decifrar o universo cultural no qual estão imersos e, para alguns, camuflados.

Existe uma grande variedade de fios de contas, associados aos arquétipos dos Orixás, classificados por cores, formatos, quantidades de fios, tipos de materiais utilizados na sua confecção e funções ritualísticas no contexto do candomblé de matriz africana iorubá, que serão descritos detalhadamente neste estudo um pouco mais adiante.

O que é importante neste momento é apreender 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, pp. 53-54).

Enquanto pensamentos elementares ou primordiais, 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. Assim, os ilequês terão os seus significados ligados aos arquétipos, de acordo com a memória e a tradição ancestral aos quais estão vinculados. O arquétipo somente poderá ser interpretado a partir do contexto social e das

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

Nesta direção, pode-se perceber que, conforme discorre o autor, os arquétipos são dotados de iniciativa própria e também de uma energia específica, que lhes é peculiar. Podem, assim, em virtude desses poderes, fornecer interpretações significativas (no seu estilo simbólico) e interferir em determinados contextos com seus próprios impulsos e suas próprias formações de pensamento (JUNG, 2002b, p. 79).

Desta maneira, ao apresentar os arquétipos, nesta perspectiva, é possível entender que as religiões de um modo geral, e, no caso específico deste estudo, os candomblés de matriz africana iorubá, 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*.

Chevalier e Gheerbrant (2001, p. XXI) argumentam que, o símbolo contém as ideias de movimento, continuidade, autofecundação e, em consequência, eterno retorno. Isso aponta para uma dinâmica na construção dos seus significados, uma vez que procura levar em consideração as relações entre sujeitos sociais e seus respectivos grupos com o seu imaginário.

Para compreender a memória, a tradição e a magia, envoltos nos ilequês, símbolos sagrados dos candomblés de matriz africana iorubá, é efetivamente necessário declinar, a princípio, uma atenção especial àquelas relações apontadas logo acima, além de estabelecer uma concepção sobre símbolo, a partir de diversas perspectivas complementares, além da perspectiva semiótica, a saber: filosófica, sociológica, psicanalítica e antropológica, que permitem a compreensão e a revelação dos múltiplos significados que constelam os símbolos sagrados em questão.

Na perspectiva filosófica, Ricoeur (1990) discorre:

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar (RICOEUR: 1990, p. 283).

A partir da lógica de Ricoeur (1990), para decifrar os enigmas trazidos pelos símbolos, é necessário “começar e recomeçar na dimensão do pensar”. Deste modo, propõe o estabelecimento de uma ponte de complementariedade entre a fenomenologia e a hermenêutica, uma vez que se percebe a insuficiência do elemento fenomenológico para se compreender o símbolo. Essa conciliação, conforme Ricoeur (1990), pretende gerar o pensamento a partir do símbolo, o que para o autor, compõe a etapa propriamente filosófica, pensada “a partir dos símbolos, segundo os símbolos, que por sua vez, constituem o fundo relevante da fala que habita entre os homens” (RICOUER, 1990, p. 294).

Na perspectiva sociológica, o conceito de símbolo utilizado neste estudo é o conceito eliasiano que postula os símbolos como sínteses que propagam relações estabelecidas entre seres e coisas do mundo, funcionando, assim, como mecanismo de orientação de comportamento neste mesmo mundo e, como conhecimento (aprendizado), são igualmente “coisas do mundo” participando, portanto, da constituição de novos símbolos, em processos contínuos de sínteses (ELIAS, 1994). Neste sentido, sintetizar significa estabelecer ligações e, nisso, aproximar distantes e distanciar o que parece próximo. Os símbolos, assim, funcionam como *teias* ou *redes* simbólicas criadas pelos seres humanos, mas que acabam por enredá-los.

Na perspectiva psicanalítica, utilizando-se da vertente 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). O símbolo resguarda uma plurissignificação, possível de ser revelada no contexto onde se apresenta.

Na perspectiva antropológica, o sentido de símbolo aqui utilizado é o “de objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo” (GEERTZ, 2008, p. 67). Compreender o homem e a cultura na qual ele está inserido é interpretar essa teia de significados. Contudo, Geertz (2008) argumenta que, por mais que o social, o cultural e o psicológico estejam imbricados na vida cotidiana, é útil separá-los a nível de análise.

Ainda nesta perspectiva, o símbolo, também, pode ser definido “como tudo o que, da parte do homem, comporta além de sua significação imediata um segundo sentido, que transfigura a realidade material e garante, assim, uma mediação entre o cotidiano do homem de onde provém este sinal e uma realidade que o ultrapassa” (MESLIN, 2014, p. 225). Ou seja, somente inserido no contexto social é que se pode revelar os múltiplos significados de um símbolo.

Deste modo, ao reunir abordagens de diversas áreas de conhecimento, como a filosofia, sociologia, psicanálise, antropologia entre outras, busca-se uma troca de informações e experiências que integram as diferentes maneiras de analisar os ilequês, que não são, portanto, excludentes ou antagônicas, mas, complementares. Esta opção inclui abordagens e métodos próprios para cada ciência, mas é justamente essa integração, a qual precede a construção de um saber interdisciplinar, que possibilita uma profundidade no estudo sobre os ilequês no candomblé de matriz africana iorubá.

Evidencia-se, então, que aquilo que possibilita ao símbolo exprimir uma significação religiosa, no caso deste estudo: os fios de contas, é o fato de estabelecer uma relação entre o contexto social da cultura religiosa e o sujeito que dela participa. Neste sentido, para compreender a existência de uma lógica de significação do símbolo sagrado é preciso se aprofundar um pouco mais nos fundamentos básicos que os concebem, bem como na sua utilização metodológica, com a finalidade de nortear coerentemente as análises e as argumentações comprobatórias da tese proposta.

2.2 O SECRETO E MISTERIOSO SISTEMA DOS COLARES SAGRADOS

Para compreender melhor a abordagem metodológica utilizada neste estudo, faz-se necessário, inicialmente, lembrar que entre as décadas de 50 e 60 do século XX, a França, mal refeita das feridas da Segunda Grande Guerra, mergulhou de cabeça na “aventura” estruturalista, jogando por terra, logo na primeira metade do século XX, todas as promessas do Iluminismo, gerando na intelectualidade europeia um sentimento de desamparo e de rejeição à sua própria história.

No campo das Letras, o cenário não era muito diferente, permitindo instalar-se, nesta brecha, o estruturalismo que se interessou por todas as formas proscritas de saber, realizando um movimento contrário ao das instituições canônicas, buscando novos modelos, e desenvolvendo uma extrema sensibilidade para toda forma recalcada de conhecimento. Assim, duas grandes ciências, a saber: a psicanálise, a linguística e a antropologia conduziram esse movimento que privilegiava o inconsciente, buscando o avesso do sentido manifesto, o oculto, o reprimido, o secreto, o misterioso, o inacessível da história ocidental.

Neste sentido, o estruturalismo veio trazer uma promessa de renovação, uma vitalidade e uma nova percepção do mundo, conseguindo, dessa maneira, reunir, em torno de

si, pensadores tão díspares quanto Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan, Ferdinand Saussure, entre outros.

Assim, utiliza-se como base para investigar a lógica de significação dos ilequês, o método semiológico, que se respalda na ciência geral dos signos, postulada, em princípio, por Saussure (2001), mas considerando aqui, também, os seus desdobramentos e as suas contribuições para este estudo.

Para Saussure (2001), as diferentes instituições sociais como os ritos, modas, etiquetas e a própria linguagem natural possuem a mesma natureza, ou seja, são sistemas semiológicos. Tais sistemas indicam ser possível propor objetos de estudos comparáveis, pelo fato de serem semiológicos, à linguagem natural, sendo que esta é o principal desses sistemas.

Desta forma, ao se estudar a significação dos ilequês aparecem dois sistemas de informação do signo: Sistema linguístico: língua e o Sistema simbólico-religioso: ilequês, o qual, por vezes, significa o universo religioso do candomblé de matriz africana iorubá e por vezes significa a memória, a tradição e a identidade vivenciada entre os sujeitos sociais e o grupo religioso do qual fazem parte os sujeitos.

Assim, esses dois planos formam uma relação que aparece aqui assumido pelo linguístico e no caso deste estudo o “Sistema dos Ilequês”, em que o sistema simbólico-religioso aparece assumido, também, pelo sistema linguístico.

Um pouco mais adiante apresentar-se-á de maneira mais explícita a maneira de como os ilequês são confeccionados, produzidos. Tudo isso para entender como a linguagem deve ser utilizada em cada estágio. Portanto, existe neste estudo a preocupação de realizar uma sistematização da linguagem expressa pelos ilequês. O ilequé-escrito se difere dos demais sistemas semiológicos no sentido de que pode comportar dois tipos de relação significante: a que se refere ao universo religioso do candomblé de matriz africana iorubá e a que se refere à memória, à tradição e à identidade vivenciadas pelos sujeitos sociais dos grupos religiosos em questão. A análise apresentada, um pouco mais adiante, é então algo que cria um sistema próprio, o “Sistema dos Ilequês”, dentro da língua e da ciência dos signos.

Deste modo, é do relato oral, transformado em texto escrito, dos sujeitos sociais dos candomblés de matriz africana iorubá, sobre a constituição e confecção ritualística dos ilequês, das imagens fotográficas e dos próprios ilequês, enquanto objetos simbólicos, que se vale o analista/pesquisador, sendo que é do texto escrito, originário dos relatos orais daqueles sujeitos que a interpretação desse sistema simbólico será realizada.

Desta forma, ao tratar dos ilequês, que têm seus significados atrelados à cultura de matriz africana iorubá, é importante enfatizar que os seus significados não são construídos no

vazio, pois mergulham sempre em raízes profundas da vida de suas sociedades: os sentidos que contêm, os mitos e os ritos que acessam e as memórias e as tradições que evocam.

A abordagem para a análise dos signos – ilequês - em estudo, consiste, então, na confrontação entre a observação desses símbolos sagrados, do ponto de vista estrutural e os seus múltiplos significados no contexto sociocultural, em que se encontram. Porém, para captar o significado do sagrado que os ilequês escondem, é preciso encontrá-lo, e isto jamais será encontrado em estado puro, mas diluído nas relações que o homem estabelece com a sua sociedade e com os símbolos dela advindos, à medida que ele os delimita ao concebê-los como elementos de comunicação e interação para determinados grupos sociais.

É necessário, também, deslocamentos, a partir de dentro, colocando-se de certa forma no lugar do outro, em um verdadeiro exercício de alteridade, para chegar a compreensão mais próxima e possível do significado sagrado que cada ilequé insiste em esconder.

Assim, a análise dos ilequês, símbolos sagrados oriundos das religiões de matriz africana, no caso desta investigação, da matriz iorubá, é o caminho escolhido para captar-lhe o seu significado, pois percebe-se que as formas históricas que revestem os fenômenos religiosos correspondem a estruturas precisas que se encontram mais ou menos idênticas e constantes em todas as experiências religiosas de que a história humana tem conhecimento.

2.3 A RELIGIÃO E SUAS REDES DE SEGREDOS E MISTÉRIOS

É preciso situar o conceito de religião neste estudo, pois a delimitação de seu campo semântico suscita numerosas análises da parte dos filósofos, dos historiadores, dos sociólogos e, naturalmente, dos antropólogos. Uma vez que a religião aparece como uma realidade nas múltiplas sociedades humanas, como um estado de fato cultural, cuja significação exata é importante apreender.

Conforme Meslin (2014),

a palavra “religião” é uma das mais traiçoeiras de nossa língua, porque engloba de fato uma multidão de coisas e cobre realidades sociológicas e nuances afetivas e psicológicas muito diferentes. Seu campo semântico variou muito; e isso explica sem dúvida que em menos de um século mais de uma centena de definições da religião foram propostas, mas nenhuma se impôs universalmente. Lembremos a de Feuerbach: “Um desejo do homem que se manifesta na oração, no sacrifício e na fé”; ou a de Tylor: “Uma crença em seres espirituais”, definição corrigida por Frazer: “Uma

propiciação e uma conciliação dos poderes superiores ao homem que este julga capazes de agir diretamente sobre a natureza e o curso da vida humana”. Mas não esqueceremos “o suspiro da criatura alienada” revelado por Marx, nem “a ilusão neurótica” de Freud. (MESLIN, 2014, p. 29)

Sabe-se que a palavra “religião” vem do latim *religio*, termo que entre os romanos designava a realização meticulosa das observâncias cultuais, no respeito e na piedade devidos aos poderes superiores, que se fundamentava numa tradição. Cícero (1968) explica que *religio* é o culto devido aos deuses segundo o costume dos ancestrais, portanto, é um conjunto de crenças e práticas tradicionais próprias a uma sociedade humana particular, que assim honra seus deuses. Nesta perspectiva, a palavra *religio* qualifica então um sistema coerente de crenças e práticas enraizadas na cultura particular de um povo e esse conceito nada tem de exclusivo (MESLIN, 2014).

É este o sentido que Durkheim (1996) retoma dezoitos séculos mais tarde, ao definir religião, na qualidade de sociólogo, como “um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas” (p. 504). A sociologia mostra quando a religião informa a visão do mundo dos grupos humanos: esta religião, definida conforme Durkheim, justifica, pois, o lugar do homem no mundo, ela é o “núcleo da moralidade” e, por essa razão, regula as relações inter-humanas (MESLIN, 2014, p 30).

Weber (2005), por sua vez, definiu a religião como um sistema estruturado de símbolos pelos quais grupos humanos formulam a última razão de ser da vida e do mundo em que vivem e em redor de que se organizam certa unidade com progressiva especialização de papéis.

A abordagem sociológica do fenômeno religioso na sociedade moderna, a partir do século XIX, revolucionou o pensamento e possibilitou explicações diversas para as relações outrora harmoniosas entre Igreja e Estado, ou entre a religião e a política, ou entre o indivíduo e as instituições sociais ou religiosas.

Essa dimensão da sociologia encontra-se, apesar de ser relativamente recente, em Durkheim e Weber, mas não se deve esquecer, também, a contribuição significativa de outros clássicos das ciências sociais sobre a compreensão desse fenômeno. Tanto Durkheim quanto Weber representam duas referências incontestáveis no que se refere mais particularmente à sociologia da religião.

Sendo assim, para além das diferenças que se apresentam no plano metodológico e epistemológico de cada um desses pensadores, se atualmente os fenômenos religiosos são vistos como conhecimentos cientificamente observáveis, explicáveis e compreensíveis, isso

ocorre graças aos trabalhos desses autores. Eles compartilham o mesmo interesse particular pelo fenômeno mágico-religioso. Ambos os sociólogos, embora em abordagens diferentes, concordam sobre o fato de que a religião é um campo de estudo a explorar, pois pode ajudar a compreender melhor a sociedade.

Durkheim (1996) se mostra sempre fascinado pelo aspecto coletivo das coisas e acredita na visão de grupo, assim como os seus colaboradores mais próximos. As obras de Durkheim tratam, de um lado, da especificidade dos fenômenos sociais e da independência de um grupo em relação aos homens dos quais ele é constituído, considerando fatos morais como fatos sociais. Por outro lado, o fenômeno religioso se caracteriza pelo sagrado e pela representação coletiva e impessoal.

Weber (2005), no entanto, construiu sua sociologia sobre o indivíduo em vez da sociedade, na medida em que, para ele, o elemento característico da atividade social não reside em uma simples similitude do comportamento de uma pluralidade de indivíduos. A sociologia weberiana se interessa então explicitamente pelo comportamento vivido pelos atores sociais: trata-se de compreender os homens como foram, agiram e pensaram.

É importante ressaltar que não é objetivo deste trabalho fazer aqui uma gênese da sociologia, mas, apenas julga-se necessário para contextualizar a abordagem desta investigação, reconstituir, mesmo que muito brevemente, o percurso histórico que deu luz à sociologia como ciência, para depois especificar em qual contexto ela começou a se interessar pelo fenômeno religioso como campo de estudo.

Nesta perspectiva, pode-se dizer que o apogeu da sociologia foi marcado mais precisamente pela Revolução Francesa de 1789. Ela prossegue pela Inglaterra com a Revolução Industrial para, enfim, se estender ao resto do mundo. Ela nasceu em um contexto de grandes mutações políticas, sociais, econômicas e culturais, além de crise de identidade e de legitimação das crenças religiosas e de crise fundiária. Era um período que recoloca em questão a existência da sociedade em si mesma e o papel do indivíduo no andamento do mundo. Neste contexto, nasce a sociologia com o objetivo de compreender e explicar essas mutações estruturais.

Com isso, a religião deixa de ser a questão dos deuses ou do mundo sobrenatural para se tornar doravante um objeto de estudo com o mesmo valor que os outros objetos de que se preocupavam os pais fundadores da sociologia e sob os quais eles fundaram suas reflexões com o objetivo de determinar o futuro da sociedade industrial. Assim, as reflexões sociológicas sobre a religião nasceram a partir da perda da influência da religião sobre os indivíduos e sobre a sociedade em geral.

É neste sentido que se justifica, neste estudo, a atenção para Durkheim e Weber, pois suas teorias aprofundam o fenômeno religioso com mais pertinência e cuidado, enquanto outros teóricos se contentaram unicamente em evocá-lo sutilmente.

A teoria da sociologia da religião de Durkheim poderia ser resumida a duas coisas: a relação entre o sagrado e o profano e a problemática da relação entre o indivíduo e a sociedade. Ao longo do desenvolvimento dessa teoria, a sociedade ocupa o centro, de tal modo que se pode perguntar onde está o indivíduo que, segundo Weber, é o eixo central da ação social? No entanto, seria um erro grosseiro achar que Durkheim o esqueceu. Ele está presente, mas fundido, ou mesmo embaralhado no ser social.

O indivíduo e a sociedade, assim, são duas entidades imbricadas entre si. Há, portanto, uma atenção centrada no debate entre três ciências sociais interconectadas, a saber: a sociologia, a psicanálise e a antropologia. Não se trata aqui de discutir a contradição entre as abordagens sociológicas e antropológicas da religião, opondo-as, nem se engajar no estéril debate para saber se a religião é o produto do indivíduo ou da sociedade. Mas, trata-se de ressaltar que, ao investigar sobre a significação dos *ilequés* nos *candomblés* de matriz africana *iorubá*, dada a especificidade deste objeto de estudo, ora é necessário focar a reflexão nos indivíduos ora na sociedade onde estão inseridos, sem com isso estabelecer uma pesquisa contraditória, no que diz respeito à sua abordagem teórico-metodológica.

Vale salientar, também, que toda teoria será sempre ponto de partida para a análise dos diversificados objetos de investigação e nunca ponto de chegada. Reforça-se, também, neste sentido, que as teorias da religião desenvolvidas por Durkheim e Weber não foram formuladas a partir das religiões de matriz africana *iorubá*, cabendo aqui ao pesquisador a utilização do que existe de mais revelador e significativo para a análise do objeto de estudo em questão: os *ilequés*.

Nesta direção, Durkheim (1996) se interessa pelos fenômenos religiosos, pois eles permitem compreender que a sociedade não é um simples agregado de indivíduos fixados sobre um pedaço de espaço material, mas é feita também de ideias, de crenças, de mitos, de símbolos e de sentimentos de toda natureza que resumem o ideal moral fundado pelos indivíduos. Durkheim (1996) se dedica a sugerir outra definição de religião centrada na abordagem sociológica que se preocupa pouco com a diferença entre as culturas religiosas, mas que quer estudá-las sob a forma de sistemas de pensamentos através dos quais são possíveis os elos que existem entre elas.

O interesse de Durkheim (1996) pela religião se apresenta mais amplamente desenvolvido em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, no qual tenta cercar a

natureza das relações que os indivíduos estabelecem entre si e desses com a sociedade. As práticas religiosas que são estudadas nas tribos se articulam em torno do objeto comum que simboliza não somente a força invisível e sobrenatural que protege a tribo, mas a unidade social entre os membros de tal tribo – e esse objeto que se chama *totem*.

De maneira similar, esta investigação busca situar os ilequês no âmbito do candomblé de matriz iorubá como eixo de organização, interação e significação para os sujeitos sociais em relação às práticas religiosas do grupo no qual estão inseridos. Assim como o *totem*, os ilequês parecem não ter sentido algum do ponto de vista material. No entanto, sobre o plano espiritual, moral, psicológico e místico-mágico-religioso, eles simbolizam toda a relação do divino com o humano, porque encarnam os Orixás e neles (ilequês) reside um princípio sagrado.

Assim, os ilequês, de maneira similar ao *totem*, desempenham um papel crucial nos candomblés de matriz africana iorubá, pois neles reside toda a força impessoal, mística e supra-humana que o ultrapassa e o compele a respeito das normas que regem a sociedade da qual faz parte, regulamentando o seu funcionamento.

Durkheim (1996) discorre que a religião é um elemento crucial na construção de um projeto de sociedade centrado nos valores e nos símbolos. Pela observação do modo de funcionamento e organização social das tribos australianas e da maneira como elas são enraizadas na solidariedade social originária do *totem*, a hipótese de Durkheim (1996), segundo a qual a religião é uma coisa eminentemente coletiva, torna-se então justificada. Isso quer dizer que a religião, além de ser definida em relação ao que tem a ver com o divino, o misterioso, o sobrenatural – revela-se também, sociologicamente, como um produto da coletividade.

Assim, fundamentando-se nos argumentos de Durkheim (1996):

(...) a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou refazer certos estados mentais desses grupos” (DURKHEIM, 1996, p. 38).

Sob um ângulo hipotético, as leis sociológicas de Durkheim poderiam ser aplicáveis a qualquer tipo de sociedade sem ignorar, no entanto, a especificidade de cada uma. Pois, o conceito de sociedade aqui deve ser entendido e visto, na visão durkheimiana, como a comunidade humana. As coisas sociais são regidas pelas leis da sociedade que a sociologia,

em particular, tem que precisar. Então, como a religião é também *coisa social*, ela não pode escapar a essa regra.

Por sua vez, a epistemologia de Weber (2005) consiste em considerar a sociologia como uma ciência social que tem por objetivo a compreensão interpretativa das ações sociais a fim de chegar a uma explicação das suas causas, do seu sentido e dos seus efeitos, concedendo, certamente, uma atenção particular aos sujeitos sociais. A metodologia de Weber vincula-se, também, à tarefa de buscar o desconhecido, o secreto, o misterioso, o oculto, ou seja, compreender as intenções do sujeito social e de onde vêm as causas e os motivos tanto racionais como irracionais das suas ações. A significação pela qual se interessa Weber é obra do indivíduo que ele coloca no centro da sua análise sociológica.

Para Max Weber (2005), a preocupação central nos seus estudos é compreender o indivíduo e as suas ações. Segundo o autor, a sociedade não é algo externo e acima dos indivíduos, mas é sim o conjunto das ações dos indivíduos relacionando-se entre si reciprocamente que a constitui. Ao contrário do que prioriza Durkheim, as normas, os costumes e as regras sociais não são algo externo ao indivíduo, mas interno ao indivíduo e com base no que traz dentro de si, o indivíduo escolhe condutas e comportamentos, dependendo das situações com que se depara.

As relações sociais consistem assim, na concepção weberiana, na probabilidade de que se opere socialmente com determinado sentido, sempre numa perspectiva de reciprocidade por parte dos outros, desenvolvendo, deste modo, a ideia de um indivíduo absoluto como realidade.

Embora a teoria sociológica se apresente, ao longo do seu desenvolvimento, rica em contradições e consensos, em torno dos variados temas que aborda, não se deve deixar de admitir que no centro desses paradoxos e contradições, há um lugar comum indiscutível: as dinâmicas de interação entre o indivíduo e a sociedade. É a partir deste lugar comum que a abordagem deste estudo se situa.

Nesta perspectiva, é a proposta de Norbert Elias (1994), sobre a relação entre indivíduo e sociedade, que se apresenta como essencial para o estudo, pois rompe com as lógicas em que a sociedade e indivíduo eram vistas como dicotomias fechadas sobre si próprias, dissociáveis e distintas entre si, permitindo, assim, de forma cautelosa, nesta investigação, o estabelecimento das aproximações e dos distanciamentos dos pontos relevantes e significativos de cada teórico, sem, necessariamente colocá-los em confronto ou desenvolver uma fundamentação contraditória.

Na concepção sociológica de Elias (1994), as interações sociais são dinâmicas, ocorrem em interdependência, sociedade e indivíduo são indissociáveis, não sendo possível compreender uma parte sem a outra. A sociedade constitui, portanto, uma “rede, na qual cada indivíduo seria um fio de uma teia de relações humanas, não podendo a natureza da *rede* ser definida por um fio em particular. Cada indivíduo é parte integrante, mas também, participa ativamente nesta *rede* dinâmica de interligações.

Deste tipo de interligações surge, portanto, um sistema de tensões, cuja ordem se manifesta em cada fio, de forma mais ou menos diferente em cada um deles, dependendo do seu lugar e da sua função no todo desta teia. O indivíduo e a sociedade são inúteis, um sem o outro, coexistem ambos, mas sem indivíduo não existe sociedade e sem sociedade não existe indivíduo.

Elias (1994) argumenta que desde o nascimento o indivíduo é envolvido numa teia de funções bem determinada na qual se adapta e não pode sair para fora dela arbitrariamente. Por este prisma, o indivíduo encontra-se, portanto, inserido numa teia em constante movimento, num entrelaçar de relações em que cada um de nós assume um lugar, tem uma família, uma profissão, uma religião, um partido político, estando sempre o passado diretamente ligado ao presente.

Conforme defende Elias (1994) *vivemos num tecido de relações móveis*. Ou seja, o indivíduo é construído por um conjunto de laços invisíveis. É impossível compreender e analisar a realidade, dissociando ou vendo por partes indivíduo e sociedade. O ser humano é um ser de relação, um ser sobretudo social.

Nesta direção, Elias (1994) propõe alguns conceitos como os de dependência, interdependência, rede de funções, contexto social e estrutura com o intuito de demonstrar que as ideias de indivíduo e de sociedade são estreitamente articuladas por um processo interativo mais amplo. Em várias de suas reflexões, o autor deixa claro que o desafio é complexo e que não se pode reduzir uma coisa à outra:

Ela (a sociedade) só existe porque existe grande número de pessoas; só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e, no entanto, sua estrutura e suas transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa particular (ELIAS, 1994, p. 13).

Ao refletir sobre a relação indivíduo/sociedade, Elias (1994) entende o social, enquanto um conjunto de relações. Dessa forma, a sociedade e, também, mais

especificamente aqui, a religião de matriz africana iorubá, pode ser percebida como uma *rede* de indivíduos em constante relação, sugerindo a ideia da interdependência. Neste sentido, Elias (1994) argumenta:

Para ter uma visão mais detalhada desse tipo de inter-relação, podemos pensar no objeto de que deriva o conceito de rede: a rede de tecido. Nessa rede, muitos fios isolados ligam-se uns aos outros. No entanto, nem a totalidade da rede nem a forma assumida por cada um de seus fios podem ser compreendidas em termos de um único fio, ou mesmo de todos eles, isoladamente considerados; a rede só é compreensível em termos da maneira como eles se ligam, de sua relação recíproca (ELIAS, 1994, p. 35).

De maneira progressiva, então, a ideia de uma rede em constante movimento aparece para Elias (1994) como um conceito adequado para explicar a dinâmica das relações humanas que não podem ser reduzidas nem à liberdade individual nem apenas ao constrangimento coletivo. *Assim, efetivamente cresce o indivíduo, partindo de uma rede de pessoas que existiam antes dele para uma rede que ele ajuda a formar* (p. 34), como ocorre nos candomblés de matriz africana iorubá, foco central deste estudo.

Desta maneira, não se pode pensar o indivíduo sem estar inscrito simbolicamente em uma rede social, nem a sociedade sem o recalçamento das pulsões e afetos. A teoria eliasiana, nesse sentido, é considerada uma sociologia configuracional. Conforme Elias (2001), *uma das questões centrais da sociologia, talvez a questão central, seja saber de que modo e por que os indivíduos estão ligados entre si, constituindo, assim, configurações dinâmicas específicas* (p. 213). Através do conceito de configuração, é possível ultrapassar o pensamento que sustenta o antagonismo entre indivíduo e a sociedade, como se fossem estruturas autônomas e independentes, um ente indivisível e a uma superestrutura formada por um conjunto de elementos isolados, respectivamente.

Parte-se, assim, do princípio que conceitos como “indivíduo” e “sociedade” não são estáticos, pois estão sempre sofrendo transformações; que eles se diferenciam, mas são elementos de uma mesma estrutura. Elias (2001), desta maneira, abre caminho para a compreensão da formação dos indivíduos através do lugar social que eles ocupam, de suas relações com as normas e as regras que organizam os grupos sociais, considerando o processo de internalização e constrangimento das pulsões e emoções de cada um.

Importante ressaltar que, muitas vezes, o indivíduo aparece existindo fora da sociedade, de maneira autônoma e independente, recebendo destaque sobre o coletivo; outras vezes, a sociedade, também, aparece como existindo fora do indivíduo, autônoma e

independente. Mas, seguindo os fundamentos teóricos de Elias (1994), não se deve pensar em entidades, mas em *configurações*; não se trata de civilização, mas de *processo civilizador*. Assim, ao se desvencilhar das amarras daquelas posições (indivíduo/sociedade), percebe-se que falar de indivíduo e sociedade é fazer referência a aspectos diferentes do mesmo objeto.

Nem o indivíduo é totalmente livre, nem totalmente determinado, seja por forças exteriores, seja por suas pulsões, desejos e interesses. Os indivíduos, antes mesmo de nascer, são dependentes de uma rede de associações que situa seu lugar em relação aos outros, assim como as sociedades, em suas estruturas, são formadas de ações resultantes desses indivíduos socializados.

Elias (2006) argumenta que o conceito de configuração compreende a formação dos indivíduos na sua relação com os objetos simbólicos, no caso deste estudo, os ilequês, com a transmissão da cultura e com o aprendizado de um patrimônio simbólico social. O indivíduo que não foi educado com os símbolos de uma cultura, que não aprendeu uma língua ou que não inscreveu elementos sociais em seu processo de subjetivação, não se desenvolve propriamente como um ser humano.

Neste sentido Elias (2008) expõe:

Dependemos dos outros; os outros dependem de nós. Na medida em que somos mais dependentes dos outros do que eles são de nós, em que somos mais dirigidos pelos outros do que eles são por nós, estes têm poder sobre nós, quer nos tenhamos tornado dependentes pela utilização que fizeram da força bruta ou pela necessidade que tínhamos de ser amados, pela necessidade de dinheiro, de cura, de estatuto, de uma carreira ou simplesmente de estímulo (ELIAS, 2008, p. 101).

Nesta perspectiva, considerando o fenômeno religioso como imprescindível neste trabalho, entende-se, a religião, de maneira análoga à sociedade, como uma rede de indivíduos em relação de interdependência contínua e dinâmica, em permanente movimento. Isso permitirá a perpetuação ou a renovação das tradições vinculadas aos grupos sociais em estudo, haja vista, a necessidade de analisar a significação dos ilequês, objeto deste estudo, nesse contexto de reciprocidade entre indivíduos e sociedade ou, para demarcar melhor a abordagem, entre os sujeitos sociais e os candomblés de matriz africana iorubá aos quais estão vinculados.

2.4 ENTRE A MEMÓRIA E A TRADIÇÃO, OS SEGREDOS E OS MISTÉRIOS DOS RITUAIS

Um procedimento importante para realizar um trabalho desta natureza, que tem como foco o fenômeno religioso e sua relação com os símbolos sagrados, consiste em partir da análise mais concreta possível das realidades vividas pelos sujeitos sociais do candomblé nagô¹, com a finalidade de se apreender inicialmente a dimensão sociocultural destes sujeitos.

Assim, a memória e a tradição trazem consigo representações que possibilitam ao sujeito social criar imagens que correspondem a quadros de significação que fazem referência ao presente a partir das experiências vivenciadas no passado. Elas, também, estão pautadas nas experiências emocionais e nas expectativas pessoais de cada indivíduo e as suas construções aparecem como produção do novo e estão agenciadas pelo presente, adotando uma plasticidade contingente ao lugar social que ocupam na atualidade.

Desta forma, os símbolos sagrados e os mitos, como os experienciados nos candomblés de matriz africana iorubá, no caso específico desta investigação, exprimem os paradoxos que caracterizam a existência dos sujeitos sociais atrelados às circunstâncias criadas pelo grupo onde estão inseridos, numa constante relação de interdependência.

Cabe aqui, nesta perspectiva, a delimitação dos conceitos de memória e de tradição com o objetivo de demarcar a abordagem proposta por este estudo e apresentar de que maneira os ilequês funcionam enquanto elementos de perpetuação de um conhecimento ancestral e de resistência, transmitidos, ao longo da história, de geração em geração.

A partir deste princípio, o conceito de Memória utilizado, nesta tese, respalda-se nos estudos realizados por Halbwachs (2004, 2006), Vázquez (2001); Montesperelli (2004); Fentress & Wickham (1992) e Ricouer (2007). Tomando como base o pensamento apresentado por estes autores busca-se construir um diálogo entre eles, naquilo que seja mais importante em cada um, para fundamentar teoricamente as discussões e análises realizadas nesta investigação sobre os ilequês.

Principiando as discussões em torno do conceito de memória, Halbwachs (2004, 2006), também argumenta que, existem dois tipos de memória, no entanto, as apresentam de outra forma: a) memória individual e b) memória coletiva. A primeira estaria relacionada aos

1 “‘Lucumií’ 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).

acontecimentos, às lembranças, no contexto da personalidade ou da vida de um indivíduo. A memória individual, neste 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. Nesta perspectiva, a memória coletiva é pensada como a seleção, interpretação e transmissão de certas imagens, representações do passado a partir do ponto de vista de um grupo social determinado.

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 sociocultural desta coletividade, não ultrapassando os seus limites, ou seja, a memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no espaço e no tempo.

Neste 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).

Deste modo, 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).

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 de matriz africana iorubá estão inseridos neste contexto para atender às necessidades do culto e perpetuar a memória e as tradições desse grupo religioso.

No entanto, 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, nas práticas rituais de confecção dos ilequês realizadas no candomblé de matriz africana iorubá, pode-se notar 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).

A memória interfere no curso atual de suas representações, permitindo uma relação do presente com o passado, uma vez que, constitui-se como forma de preservação de lembranças e retenção do tempo, salvando-as do esquecimento e da perda. Posto isto, reafirma-se que a memória é um fluxo de pensamento dinâmico que circula entre uma geração

e outra, permitindo a preservação no tempo presente de tradições e experiências vivenciadas no passado (SOUZA, 2013).

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.

Neste sentido, considerando o objeto de investigação, este deslocamento inserirá os ilequês no seu universo mítico, gerador das práticas rituais. É com base neste conhecimento tradicional que se consolida todo o processo de confecção ritual dos colares sagrados nos candomblés em estudo nesta investigação.

Seguindo essa perspectiva, o psicólogo social espanhol Félix Vázquez (2001) desenvolve a faceta construtora da memória, ao afirmar que ela:

se construye en cada relación, pero cada relación es deudora de otras, simultáneas y precedentes, así como de la historia y la cultura de una sociedad. *Hacer memoria* no es proceder siguiendo una secuencia lineal de acontecimientos en el tiempo. La memoria evoluciona mediante rodeos y desviaciones, construyendo para el momento el relato y su temporalidad. (p. 125).

Para este autor, a memória não é algo que fica restrito aos museus, que fica guardado, estático, em depósitos e que apenas diz respeito ao passado; ela se desloca, tem uma dinamicidade, um movimento de construção e reatualização, como se fosse um filme interativo que sempre (re)constrói suas cenas e sentidos, ao invés de um filme terminado ou uma fotografia tirada.

Para Vázquez (2001), longe de a memória ter apenas uma função de arquivo e de recuperação de um passado, tem uma ação social de produzir discursos e realidades, de prover continuidade a um conjunto social, concepções sobre a sociedade e de ser um processo do presente que reconstrói o passado para as gerações futuras, entre outros fatores. A memória e o esquecimento sociais, que correspondem ao mesmo processo, *responden primordialmente más a intereses del presente que del propio pasado* (VÁZQUEZ, 2001, p. 29).

Nesta concepção, Vázquez (2001) deixa a entender que a memória é uma reconstrução desde o presente que se atualiza através da linguagem e das práticas sociais; enfim, apreende-se a memória como uma ação social, que vai além da mera representação e da recuperação e que é produtora concreta de relações e realidades. Compreende-se a memória como pragmática, o que tira de si apenas seu caráter evocativo e representativo.

La realidad social es procesual: no se puede concebir como un resultado. El presente es un proceso en continua construcción y el pasado también. Entre ambos pivota la memoria que dota de continuidad la realidad social. Mediante la memoria se construyen y resignifican los acontecimientos. Sin embargo, la realidad social no se detiene en la construcción del pasado y del presente: se proyecta en el futuro. La memoria, como vínculo que provee de continuidad, permite la proyección en el futuro. (VÁZQUEZ, 2001, p.25).

Vázquez (2001) traz ainda outra contribuição singular ao estudo da memória, ele a dota ainda mais de pragmatismo e produção, é quando, o autor, liga a noção de imaginário social ao funcionamento da memória. Para ele, a construção da memória não se realiza apenas a partir do que foi, mas também a partir do que pode ser, do que se anseia, ao levar em conta também o que se pretende do futuro, o que se imagina para o futuro (VÁZQUEZ, 2001, p. 151), ou então o que Deleuze e Guattari (1996) chamam de *devires*.

O imaginário social conjuga-se à memória, dando-lhe um caráter instituinte e criador, provendo um espaço de abertura e indeterminação em que a memória é produtora de possibilidades, do futuro e de realidades, ao portar a potência instituinte da imaginação. Então, o imaginário social é instância produtora de realidades, de *devires*, ao ligar-se ao dispositivo da memória.

Ao abordar a memória enquanto ação social e produção de novidade, Vázquez (2001) faz com que se abandone o modelo anamnésico da memória, pois esse lhe confere uma estaticidade, uma reversibilidade, como se houvesse apenas uma versão e a “ilusão determinista” do passado sobre o futuro, como se o sujeito ficasse sempre capturado pelo seu agenciamento originário, ou a sua configuração vincular familiar fundante. Na perspectiva do autor, a memória não é restituição, e sim construção.

Seguindo as discussões sobre memória, Montesperelli (2004), por sua vez, argumenta que a memória não é apenas um acervo de conhecimentos interior a cada indivíduo; ela se exterioriza, torna-se coletiva, intersubjetiva, compartilhada. Adotando como perspectiva de pensar diacronicamente certos modos de ordenamento social da memória, o autor refaz o percurso que leva às culturas orais, lembrando que estas não dispõem de textos que custodiam a memória coletiva, apenas de habilidades mnemônicas, particularmente dos anciãos, que se afinam com o exercício da memória e adquirem prestígio nestas sociedades, como ocorre no candomblé de matriz africana iorubá, foco deste estudo.

Conforme Montesperelli (2004), as transformações que sofre a sociedade na contemporaneidade e a aceleração do curso histórico estariam levando a uma condição em

que o passado seria incapaz de iluminar o presente, levando a uma progressiva presentificação da experiência.

A partir daí pode-se perceber que a memória étnica, como a abordada para a análise de significação dos *ilequés*, é também lugar onde se inscrevem marcas que vêm da experiência cultural e vivencial dos sujeitos, constituídas desde seu lugar social, no caso deste estudo, os *candomblés* de matriz africana iorubá, dos contextos de seu mundo, da vida e das *redes de relações* que aí se estabelecem, que precisam ser pensados diacronicamente, pois se a memória, como lembra Halbwachs (2004), (re)constrói-se a partir do presente e dos *sistemas/quadros simbólicos* que definem os sujeitos e os grupos no presente, ela lança uma ponte ao passado, às experiências e vivências históricas que marcaram os sujeitos e os grupos, em que se inscrevem os marcos sociais da memória.

A multiplicidade de sistemas de significados, de mundos simbólicos inter-relacionados e em competição tem consequências diretas sobre a memória étnica. As distinções não se expressariam somente em termos de grupos diversos, mas de indivíduo para indivíduo. Assim:

En esta condición de pluripertenencia, típica del actor de las sociedades modernas, la memoria de cada uno constituye un punto de intersección de varios flujos colectivos de memoria en los que el propio sujeto participa, una combinación individual plasmada por la biografía del individuo” (MONTESPERELLI, 2004, p. 42).

Nesta linha de pensamento, inicia-se aqui com Ricoeur (2007), uma discussão pontuando o que há em comum e diverso entre a imaginação e a memória: *Certamente, dissemos e repetimos que a imaginação e a memória tinham como traço comum a presença do ausente, e como traço diferencial, de um lado, a suspensão de toda posição de realidade e a visão de um irreal, do outro a posição de um real anterior* (p. 61).

Ricoeur (2007) lembra que esta problemática tem larga história, na qual as ideias de Aristóteles são uma referência importante. Este pensador distingue dois modos de constituição das recordações: a *mnémé*, também chamada de evocação simples, que faz referência a uma recordação que vem à mente em forma de lembrança espontânea, sem esforço e a *anamnésis*, que consistiria numa busca ativa, num trabalho de reconstrução, racionalmente orientado. Estas formas de evocação do passado, como lembra o autor, encontram equivalência na proposta bergsoniana de *memória espontânea* e *laboriosa*, a primeira também associada à memória que as soma à consciência sem esforço e a última,

àquela que decorre de esforço intelectual, já abordada anteriormente, mas que merece ser retomada aqui.

Na concepção de Bergson (1999), o passado se conserva em uma espécie de fundo memorial, não diretamente acessível à mente. Para trazê-lo à consciência, faz-se necessário um esforço de intelecção, que se realiza guiado por um esquema dinâmico orientador da direção deste esforço. No movimento da memória que trabalha, este esquema inicial serve de apoio para um processo laborioso que permite que a recordação pura atravessasse distintos planos da consciência e se condense na forma de recordação-imagem, forma intermediária do processo. No ato de reconhecimento (que alcança seu desenvolvimento no sentimento do já visto), opera-se, finalmente, a rememoração, que leva a recordação a uma área semelhante à percepção. Para que este processo se instaure, é necessário que o indivíduo adote uma atitude de abstração do presente, dando lugar e valor ao ato de rememoração.

A análise de Ricoeur (2007) parte de matizes do pensamento da filosofia antiga, onde já se encontram discussões sobre a temática memorial, passando pelo pensamento moderno, tal como o de Husserl, seguindo então para a vertente contemporânea, onde se lê Bergson, por exemplo. Nas palavras do autor, ... *não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela* (RICOEUR, 2007, p. 40).

É no conjunto das manifestações culturais formadas ao longo da história, expressas através de tradições, crenças, valores e rituais, que se procura estabelecer a construção do conceito de memória para o objeto de investigação de que trata este estudo: os ilequés.

Neste sentido, para complementar as abordagens realizadas, mesmo de forma sumária até aqui, são relevantes, também, para este estudo, as análises sobre memória de James Fentress e Chris Wickham (1992). Segundo estes autores, a memória se estrutura através da linguagem, ensino, observação, ideias coletivas, experiências partilhadas e, sua estruturação, leva à formação de uma memória social. Eles assinalam que a *memória desempenha um imenso papel social, integrando o presente no passado e dando assim fundamento a todos os aspectos daquilo que os historiadores chamam hoje as 'mentalités'* (FENTRESS & WICKHAM, 1992).

É preciso salientar que a concepção de memória social surge em função da realidade social e cultural e é, também, constituída por princípios, analisados por Sá (2007), tais como: carácter construtivo da memória que guarda as experiências intactas na memória dos indivíduos, outro princípio atribuí aos grupos e instituições, tem um carácter sociocultural.

Existem também os princípios da memória social que acredita nos processos de comunicação e interação como processos construtores.

Em suma a memória social não pode ser encarada apenas como sendo determinada, regida e coercivamente imposta por uma constelação de poderes que emana uma visão monolítica do passado. É certo que a construção social do passado encerra, sempre, relações de poder e de dominação, mas deve-se ter em conta a pluralidade de actores e de forças que contribuem para esta construção. A pós-modernidade veio evidenciar que os indivíduos podem pertencer a uma multiplicidade de grupos e de identidades e que, portanto, a suas memórias são construídas de forma dinâmica, conflitual, selectiva e dialógica, não se limitando à modelação imposta por um grupo exclusivo (PERALTA, 2007, p. 15).

Assim, ao investigar sobre os ilequés, toma-se por base as discussões realizadas acima em torno do campo da memória para nortear a análise do objeto de estudo com o objetivo de investigar o funcionamento e perpetuação da memória nos significados desses símbolos sagrados no contexto do candomblé de matriz africana iorubá. Necessária, na medida em que se encontra na profundidade de toda identidade, a memória é indissociável dos sujeitos sociais e das diversas dimensões da vivência coletiva.

O mistério, o segredo e sua dinâmica, por sua vez, têm a ver com a memória e com todas as culturas e, neste contexto, não se estranha que aquilo que seja próprio do segredo, como diz Pierre Brunel (1998), é que ele dá a imaginar, uma vez que os curiosos imaginam a partir dele, “eles criam do mito, eles mitificam por medo, sem dúvida, de ser mistificados” (p. 244).

Procura-se, assim, mostrar que a memória, neste estudo, é a base analítica para compreender o segredo, o mistério, a tradição, a magia e a identidade, envoltos na significação dos ilequés confeccionados nos candomblés nagôs. Os ilequés, funcionam, nesta investigação, como uma espécie de fio condutor para o desconhecido, suscitando a curiosidade, a impaciência daquele que no reservado quer penetrar, seja para compreender a forma diferenciada de ver o mundo por uma outra ótica, seja apenas para satisfazer uma simples curiosidade ou para descobrir o funcionamento da memória, enquanto mecanismo de preservação e perpetuação do conhecimento tradicional ancestral nas práticas rituais de confecção dos ilequés.

Somente será possível entender os significados desses símbolos sagrados, no interior do grupo social que o interpreta, segundo sua própria tradição, pois ela permite um direcionamento ao passado, confirmando 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). Os símbolos sagrados são concebidos e produzidos pela tradição e para ela.

A tradição se constitui como um dos suportes para a construção de identidades: seja individual, seja coletiva, seja cultural ou seja religiosa, que terão suas discussões aprofundadas um pouco mais adiante. Ela (a tradição), está ligada às relações entre as gerações e envolve um conjunto de representações dentro de um grupo. 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).

Neste sentido, ao investigar sobre a confecção ritualística dos ilequés e como estes vinculam sua significação com a continuidade temporal no grupo social onde circulam, recorre-se ao pensamento de Giddens (1991) que 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).

Essas relações de temporalidade constitutivas na significação dos ilequés 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 uma 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 fala e o que se faz, nesses rituais, têm um caráter performativo²: “[...] 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, de se vestir, de se enfeitar, de dançar, de cantar, de sacralizar objetos e de ritualizar, nas religiões de matriz africana iorubá.

Para tratar sobre ritual neste estudo é preciso compreender que não existe rito fora de um contexto e por essa razão não se pode negar seu caráter de dinamismo e de flexibilidade. Assim, a definição utilizada para essa investigação respalda-se nas contribuições Stanley Tambiah (1985) para a definição de ritual que faz referência à ação ritual com base em J. L. Austin (1990) e na ação performativa como movimento intenso.

Nesta direção, para proceder a análise de significação dos ilequês no candomblé de matriz africana iorubá, utiliza-se a noção de performativo de Austin (1990), quando o autor argumenta que tudo que se faz com a linguagem são atos que têm efeitos performativos, ou seja, *dizer* algo é *fazer* algo. Em cada ato de fala que se enuncia, nos rituais de confecção dos ilequês, há um comprometimento por parte do enunciador, o que faz com que a linguagem possa afetar o outro, por isso a preocupação com questões éticas, da responsabilidade que decorre de uma ação. Para Austin (1990), declarar é muito mais do que *dizer*; é *fazer* algo. A

2 A reflexão, desenvolvida um pouco mais adiante neste estudo, sobre performativo, de ato de fala e de ilocucionário está respaldada nas seguintes obras de Austin: Performativo-Constativo, traduzido do francês juntamente com a Discussão que seguiu a sua apresentação no Colóquio de Royaumont, e encontra-se no apêndice do livro Visão Performativa da Linguagem, 1998. Outras Mentas, tradução de Marcelo Guimarães da Silva Lima, editado na coleção Os Pensadores, 1989; (há também neste volume – cf. pp. X-XIII – alguns dados sobre a vida e a obra de Austin organizados por Armando Mora D’Oliveira). Quando Dizer é Fazer – Palavras e Ação, tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho, 1990. Sentido e Percepção, tradução de Armando Manuel Mora de Oliveira, 1993.

linguagem, na perspectiva da Pragmática, é vista como uma prática social e política que envolve escolhas, e, por isso mesmo, está comprometida com a ética.

Conforme Austin (1990), a linguagem deve ser tratada essencialmente como uma forma de ação e não de representação da realidade, são as condições de uso que determinam o significado de uma sentença. O que se analisa, nesta perspectiva, não é a estrutura da sentença com seus elementos constitutivos, mas as condições sob as quais o uso de determinadas expressões linguísticas produz certos efeitos e consequências em uma dada situação. Tudo que se faz com a linguagem são atos que têm efeitos performativos.

Inicialmente, Austin (1990) propõe a distinção entre atos performativos e constativos, mas, após a análise de alguns enunciados aparentemente constativos, questiona essa distinção, afirmando que todo ato de linguagem tem caráter performativo, mesmo quando fazemos apenas declarações, o autor argumenta:

nem sempre seria fácil distinguir proferimentos performativos de proferimentos constativos, e portanto, achamos conveniente recuar por um instante às questões fundamentais, ou seja, considerar desde a base em quantos sentidos se pode entender que dizer algo é fazer algo, ou que ao dizer algo estamos fazendo algo, ou mesmo os casos em que por dizer algo fazemos algo (AUSTIN, 1990, p. 85).

Austin (1990) propõe a distinção entre os atos de fala em locucionário, ilocucionário e perlocucionário. O ato locucionário refere-se ao ato de proferir determinada sentença com determinado sentido e referência. O ilocucionário seria a força desse ato, que pode ser de informar, ordenar, prevenir, avisar, comprometer-se. E o perlocucionário diz respeito aos efeitos produzidos pelos atos, tais como convencer, persuadir, impedir, surpreender ou confundir. O ato ilocucionário está relacionado com a produção de efeitos, se não obtiver efeito, o ato ilocucionário não terá sido realizado de forma *feliz* e bem-sucedida. O efeito equivale a tornar compreensível o significado e a força da locução. Assim, a realização de um ato ilocucionário envolve assegurar sua apreensão. Através destes três atos, o autor faz a distinção entre sentido e força, já que o ato locucionário é a produção de sentido que se opõe à força do ato ilocucionário; estes dois se distinguem do ato perlocucionário, que é a produção de um efeito sobre o interlocutor.

Assim, para Austin (1990), todo ato possui um caráter performativo, já que quando se diz algo, se está fazendo algo. Os atos de fala que se emite são performativos, causam impactos e têm consequências éticas e políticas. É nesta perspectiva que se analisa a

sacralização dos ilequês confeccionados nos rituais de candomblé de matriz africana iorubá, investigados neste estudo.

Seguindo a linha de abordagem proposta por Austin (1990), Tambiah (1985), também, leva em consideração que o rito pode expressar-se por meio de palavras e atos combinados em graus variados de formalidade, ou seja, a estereotipia (rigidez), a condensação (fusão) e a redundância (repetições), ou seja, o ritual não pode ser amarrado a estrutura tripartite: de separação, de margem (liminaridade) ou de agregação, tal qual em Victor Turner (2013) e Arnold Van Gennep (2013). Por outro lado, é necessário considerar, também, que não se pode definir claramente os domínios que demarcam aquilo que é ritual do que não é ritual.

Importante lembrar que o ritual é um dos temas mais discutidos na antropologia e certamente remonta a trabalhos de autores como Durkheim, Robertson Smith, Van Gennep, Bateson, Leach e Turner. No entanto, diferente da abordagem extremamente analítica de Tambiah, as discussões destes autores vinculam o ritual a algo mais formal, vinculado ao tradicionalismo e destinado a celebrações/cerimônias especiais, bem como associado às instituições religiosas. Sendo assim, o ritual seria descrito, certamente, como um momento formal e/ou religioso, o que não pode ser tomado como verdade absoluta.

Tambiah (1985) explora, para além dessa dimensão formal do ritual, o seu significado contextual. Ele propõe a união do ato e da fala na ação ritual. Para o autor, os rituais podem existir em todos os lugares, em todos os tempos, de diversas maneiras, não se configurando prática de propriedade de um grupo específico. O ritual envolve determinado conjunto de características que o tornam uma ação coletiva e sincronizada.

Neste sentido, pode-se dizer que a formalidade, a estereotipia, a condensação e a redundância, características da ação ritual, estão diretamente relacionadas, sendo que nenhuma delas sobrepõe-se à outra, nem mesmo consolida-se uma dimensão de prioridade ou hierarquia entre elas. A formalidade do ritual, composta por sua rigidez e condensação, leva a compreensão/aceitação da repetição, o que colabora para a legitimidade ritualística e perpetuação das tradições.

É verdade que tanto Durkheim (1996) quanto, mais enfaticamente, Van Gennep (2013) já haviam antecipado que a associação entre ritual e religião não era obrigatória: os ritos de passagem não dependiam da crença em poderes sobrenaturais, simplesmente marcavam uma mudança na vida de um indivíduo ou grupo.

No entanto, é Max Gluckman (2011) que expande estas ideias e enfatiza a noção de “sistema” — um todo complexo suscetível de análise. Gluckman (2011) propõe que

crenças e práticas também podem constituir um *sistema ritual*, enfatizando que todo sistema é um campo de tensões, ambivalências, cooperações e lutas. Assim, para o autor, os ritos de passagem dizem respeito à transição de posições, status e papéis. Nas sociedades tradicionais como as africanas e, também, nos candomblés de matriz africana iorubá, eles são importantes por causa da estrutura específica de papéis e posições naquele meio. Daí o ritual operar para especificar, iluminar e focalizar o papel tematizado a que é proposto.

Assim, símbolos rituais têm, portanto, vários significados, dependendo do contexto, o que levou Turner (2013) a enfatizar que sua natureza é polissêmica. Embora reconhecesse a possibilidade de se detectar um *valor ritual* nos símbolos, Turner (2013) se interessava mais em ver a multiplicidade de significados em ação, nos processos, conflitos e dramas.

Ao se propor uma definição operativa sobre ritual, Peirano (2003) apresenta cinco critérios que devem ser levados em consideração:

a) primeiro, evitar uma definição rígida e absoluta. A compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada. Ela precisa ser etnográfica, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa; b) segundo, sugere-se que a natureza dos eventos rituais não está em questão: eles podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados; c) terceiro, ao estabelecer que a definição é etnográfica, então um ritual não se caracteriza pela ausência de uma aparente racionalidade ou pela falta de uma relação instrumental entre meios e fins; d) quarto, partindo do princípio de que uma sociedade possui um repertório relativamente definido (embora flexível), compartilhado e público de categorias, classificações, formas, valores etc., o que se encontra no ritual também está presente no dia-a-dia — e vice-versa. Considera-se o ritual um fenômeno especial da sociedade, que aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo; e) quinto, tudo aquilo que se faz tem um elemento comunicativo implícito. Da mesma forma, falar também é uma forma de agir, como qualquer outro tipo de fenômeno: falar e fazer têm, cada um, sua própria eficácia e propósito, mas ambos são ações sociais (pp. 8-9).

Partindo destes cinco critérios e respaldando-se no conceito sobre ritual formulado por Stanley Tambiah (1985), apresenta-se abaixo, numa referência muito aproximada à proposta de J. L. Austin (1990), a definição operativa sobre ritual traduzida de forma livre por Mariza Peirano (2003) e acrescida de exemplos da própria autora:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade),

estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo].(PEIRANO, 2003, p.11)

Desta maneira, a eficácia do ritual pode ser analisada a partir dos três sentidos supracitados. Assim, Rituais são adequados para realizar essas funções aparentemente diversas (combinar as dimensões do viver e do pensar), porque são performativos (PEIRANO, 2003, p. 40).

Importante abordar aqui a forte crítica feita por Tambiah aos neo-tyloristas, pois estes consideram as cosmologias como meras crenças. Considerando que o rito é derivado dessas crenças, ele seria tido e visto como secundário. Por consequência, se desconsidera o papel de transmissor de significados, criação da realidade social e atualizador da cosmologia que os ritos possuem, ou seja, ignoram seu aspecto performativo e criativo. É certo que todas as sociedades têm cosmologias que se diferenciam e não se pode negar que há construtos cosmológicos nos rituais e estes ativam as concepções cosmológicas.

Outra questão interessante de ser abordada é sobre o ritual como articulação/modificação de sentidos e sentimentos. O curso do ritual como modificação de sentimentos implica considerar que o comportamento individual deixa de ser imperativo para se sobressair a ação coletiva, ou seja, o coletivo é determinante para a sincronia e para a existência/manutenção do ritual.

Por fim, é preciso mencionar que se deve entender o ritual para além de um construto cultural, que tem características que o legitimam como tal - convencionalidade do ritual -, e que estão sujeitos a um continuum em que sua transformação depende do contexto/situação em que as pessoas se encontram, por isso são passíveis de modificações, dada a sua dinamicidade.

Neste sentido, Giddens (1991) argumenta:

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado, e os símbolos valorizados porque contêm 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 (GIDDENS, 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).

Nesta perspectiva, 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).

Nos *candomblés* de matriz africana iorubá, 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 resgatar os valores, os saberes, os ritos e os mitos dos antepassados, através da transmissão feita de geração para geração. É necessário, então, aceitar a tradição que embasa essa linguagem do sagrado se o objetivo for desvendar e compreender, no caso desta pesquisa, o significado sagrado dos *ilequés* no âmbito do *candomblé* de matriz africana iorubá.

Assim, cada religião é considerada como constituída num sistema de crenças, de mitos e de ritos que funcionam de maneira precisa e trazem, evidentemente, a marca do

contexto histórico-cultural em que se desenvolveu. No entanto, é preciso distinguir o reconhecimento pelo homem de uma realidade que transcende sua própria condição e que ele experimenta e define por intermédio dos mitos e dos ritos, da tradição e da memória que permeiam os símbolos sagrados em questão: os ilequês.

2.5 OS SEGREDOS DA MAGIA E OS MISTÉRIOS DO AXÉ

Ao tratar dos rituais para a confecção dos ilequês, neste estudo, um campo movediço para a discussão, no que se refere a relação entre Magia – Religião – Ciência, se abre, principalmente, porque a temática da magia, depara-se com diferenças na forma de tratamento dada por alguns autores, tidos como de uma mesma tradição, mas que a tratam e a conceituam, em seus escritos, com abordagens diferenciadas, haja vista a perspectiva analítica de cada um e o contexto onde ocorreram suas pesquisas.

Faz-se referência aqui, mais especificamente a Frazer (1976), a Malinowski (1978 e 1954), a Radcliffe-Brown (2013) e a E. E. Evans-Pritchard (2005). Além destas referências, importante citar aqui também, mais especificamente, o texto de Mauss e Hubert sobre a magia (2003). As teorias tratadas por estes autores podem ser tomadas como pertencentes a uma mesma tradição, mas apresentam divergências em métodos e conclusões tornando-as contrastantes em vários pontos, sem deixarem de ser similares em outros. Deste modo, pode-se assegurar que se torna quase impossível tratar de magia sem tratar do que foi definido como sua contraparte, seu pólo oposto: a religião e a ciência.

Assim, dentre os autores estudados, alguns afirmam que a magia é anterior à religião, enquanto outros veem a magia surgindo do princípio religioso. Frazer (1976), por exemplo, observou que a magia é baseada na confiança do homem de poder dominar a natureza diretamente se este souber as leis que a governam magicamente, sendo esse princípio próximo ao da ciência. Já a religião, para este autor, é o reconhecimento da impotência humana em certos aspectos, levando o homem ao culto dos deuses superiores.

Frazer (1976) foi um dos primeiros teóricos a se empenhar em definir a atitude mágica e as instituições que caracterizam a magia e o seu trabalho é um marco na delimitação da magia como objeto de estudo antropológico. Ao longo de seu *Ramo de Ouro*, o autor define dois tipos gerais de magia, a imitativa ou homeopática e a simpática ou contagiosa.

Na magia imitativa ou homeopática, que se baseia no princípio da similaridade, o mágico imita os atos que ele deseja que ocorram. Essa é a lei de que o semelhante afeta o

semelhante. Já na magia simpática ou contagiosa há a convicção de que tudo que se faça a um determinado objeto afetará a pessoa a quem ele pertence ou com quem tem ligação. Nesta categoria está a crença de que cabelo, sangue, unhas etc. são coisas perigosas e poderosas em si por terem estreita ligação com o indivíduo.

Frazer (1976) considera que a magia é anterior à religião e fundou a forma de estudar a magia em relação à ciência e à religião, sendo que suas noções de magia homeopática e simpática se mostram até hoje muito úteis para pensar alguns casos.

Malinowski (1978), por sua vez, concentrou os seus estudos no ritual e em seus objetivos. A magia pertence à prática cotidiana e visa alcançar fins imediatos que não poderiam ser conseguidos com o uso da técnica por si só, tal como a navegação rápida e segura. Evans-Pritchard (2005), nos seus estudos, demonstra que entre os Azande a magia é uma linguagem comum que é capaz de explicar a ordem dos acontecimentos no mundo, servindo como um guia de comportamento condizente com o status na sociedade zande. Assim, tanto em Malinowski (1978) quanto em Evans-Pritchard (2005), a magia é descrita como algo imprescindível à vida primitiva, uma forma de cimento que conecta a técnica, a prática e a maneira como o nativo concebe o mundo. E mesmo Radcliffe-Brown (2013) sendo crítico a postulados desse tipo, ele não é capaz de apresentar concretamente uma maneira distinta de abordar teoricamente a prática mágica.

Assim, vê-se em cada autor conceitos bem diversos de magia, cada um propondo um recorte diferenciado. Pode-se afirmar que nenhum dos conceitos é inteiramente satisfatório, cada qual tentando dar conta de um problema específico e podendo ser mais bem aplicado em uma situação ou outra. As distinções propostas pelos diferentes autores são teoricamente relevantes, mas, como aponta Radcliffe-Brown (2013), incapazes de serem aplicadas universalmente. De maneira geral, cada autor definiu a magia de acordo com os exemplos etnográficos que encontrou, ou, como sugere Radcliffe-Brown (2013), encontrou fatos e contextos que servissem ao uso de seu conceito.

Neste sentido, pode-se afirmar que a magia não é criada ou inventada, mas sim transmitida; ela cria, mas nunca é criada; ela transforma, mas nunca é transformada. Os acontecimentos mitológicos é que demonstram aquilo que a magia pode produzir. Dessa forma, “a magia, bem como os poderes que ela confere, constituem realmente o elo entre a tradição mítica e a atualidade” (MALINOWSKI, 1978, p. 228). Entretanto, o mito é visto como um relato de acontecimentos sobrenaturais, pois o nativo sabe que eles não podem acontecer nos tempos atuais, no qual a magia mais poderosa já se perdeu. Portanto, a magia é

a “afirmação do poder intrínseco do homem sobre a natureza” (MALINOWSKI, 1978, p. 293).

Segundo Malinowski (1978) a verdadeira força da magia, sua virtude e princípio efetivo está na fórmula. Não existem ritos que sejam realizados sem fórmula mágica. “A força da magia não reside nas coisas; ela está dentro do homem e só pode escapar através da voz” (p. 299). Neste ponto, o autor dá especial atenção a dados linguísticos para mostrar que as palavras têm um poder intrínseco: “as palavras e os atos têm poder em si mesmos, e sua ação é direta, não havendo agentes intermediários” (MALINOWSKI 1978, p 308).

A linguagem da magia não é qualitativamente diferente da linguagem usual; as mesmas leis de associação que se aplicam à linguagem em geral estão presentes na magia, como metáforas e metonímias, mas na magia o objetivo é transferir uma qualidade ao recipiente. Então, apesar de ser menos compreensível do que a língua ordinária, sua essência é a mesma. Não se compreende as palavras, mas compreende-se o rito e sua função. A eficácia da magia depende de várias condições, mas principalmente do poder das palavras empregadas nos ritos mágicos, como ocorre nos rituais do candomblé de matriz africana iorubá, por exemplo.

Segundo Radcliffe-Brown (2013), outra maneira de se estudar o ritual seria não pelo seu propósito ou razão, mas através de seu significado, ou, como ele propõe, através de uma teoria geral dos símbolos e de sua eficácia social. De acordo com o autor, a maneira mais comum de se teorizar as religiões era a de considerá-las como corpos de crenças errôneas e práticas ilusórias. De tal maneira, o autor afirma que os ritos sociais dão expressão aos sentimentos individuais e coletivos, assim reafirmando, renovando e fortalecendo os sentimentos dos quais a solidariedade social depende.

Em Durkheim (1996) e Mauss e Hubert (2003), por outro lado, nota-se a centralidade da problemática do indivíduo e da sociedade. Para o primeiro, a religião se baseia no grupo e agrega, como a igreja, enquanto a magia pertence à esfera individual e forma uma clientela, não fiéis; Mauss e Hubert (2003), por sua vez, colocam a questão de modo um pouco diferente, pois se também para eles a magia é individual, ela deve ser reconhecida pelo grupo como sendo eficaz. Apesar deste caráter social, para Mauss e Hubert (2003), a magia tende a ser obscura, proibida, temida. De tal maneira, tanto em Durkheim (1996) quanto em Mauss e Hubert (2003), o debate se centra na distinção entre crenças individuais e coletivas. Só há magia quando há tradição; ela depende da existência do grupo. É, portanto, um fenômeno social.

Durkheim (1996) aponta que:

(...) a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos (p. 38).

O autor argumenta que, assim como a religião, a magia é também constituída de crenças e de ritos, com a diferença que estes são mais rudimentares por perseguirem fins técnicos e utilitários, não perdendo tempo em especulações ou conceitualizações (DURKHEIM, 1996 p. 74).

Resolvendo o problema da tríplice “religião, magia e ciência” iniciado por Frazer, Durkheim afirma que:

(...) estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento e, por conseguinte, a ciência, têm origens religiosas. Vimos que o mesmo vale para a magia e, conseqüentemente, para as diversas técnicas que dela derivam (...) em resumo, quase todas as instituições sociais nasceram da religião. (DURKHEIM, 1996 p. 496)

Mauss e Hubert (2003), colocando magia e religião em pólos opostos, afirmam que enquanto a primeira age diretamente sobre o objeto, forçando e obrigando o efeito, a segunda concilia. Característica essencial do rito mágico é sua eficácia, sua capacidade de gerar algo mais, fazer algo. Mas tal eficácia não é posta à prova, ao contrário do que ocorre com outras técnicas (como a arte e a prática médica), sendo a magia detentora de uma eficácia muito especial, a qual os autores chamam de atos tradicionais de uma eficácia *sui generis*.

Para Mauss e Hubert (2003), a magia é uma classe distinta de fenômenos, compreendendo agentes mágicos, atos e representações, um sistema de ideias e crenças: “os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos” (pp. 55-56). Conclui-se disso que a magia tem um caráter social forte, não somente individual, dependendo do reconhecimento do grupo como tal, sendo que práticas supersticiosas individuais não podem ser chamadas de mágicas.

O conceito que Mauss e Hubert (2003) constroem de magia se diferencia dos anteriores, de certa forma, por abrir maior espaço em considerar como mágico aquilo que é tido como tal em seu contexto, sem, contudo, se limitar a isso. Vê-se que para esses dois

autores a magia e a religião se diferenciam basicamente por quatro vias; seus agentes, seu local, sua irregularidade e sua finalidade. Em relação ao problema frazeriano, os autores colocam a magia como algo intermediário, uma instituição entre a religião e a ciência, não se confundindo nem com os objetivos da primeira e nem com as técnicas da segunda (2003, p. 122).

Seja individual ou social, ligada à religião ou oposta a ela, a magia e o poder mágico parecem ser uma projeção da capacidade que o homem tem de agir sobre a realidade por meio do conhecimento adquirido pela tradição.

É a partir da noção de *mana* que, segundo Mauss e Hubert (2003), se torna clara a forma como é constituída a noção de magia entre alguns povos. Esta noção antecede a noção de magia e de sagrado. O significado básico destas palavras consiste em construir uma noção de *coisas sagradas*. Se estas noções são constituídas socialmente, então, torna compreensível como é constituída a concepção de magia.

Assim, as qualidades atribuídas ao *agente* da magia, ao *rito* e a *representação das coisas* tem origem na noção de *mana*, sendo, portanto, base para compreender a eficácia atribuída à magia, ou seja, a magia é reconhecida socialmente quando produzida por pessoas qualificadas para tal. Elas possuem *mana*, isto é, “poder”, “autoridade”. *Mana* não é simplesmente uma força, um ser, mas também qualidades de uma ação e qualidades de uma pessoa. Nesse sentido, a noção produz o *valor das coisas, das pessoas, do mágico e também do social* (MAUSS e HUBERT, 2003).

A magia compreende agentes, atos e representações: chama-se de *mágico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chama-se *representações mágicas* as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais se definem os outros elementos da magia, chama-se *ritos mágicos, todo rito que não farpam de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido* (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 124). Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição.

A confecção e o preparo das coisas, dos materiais do ritual, é longa, minuciosa. Normalmente, as coisas mágicas são, se não consagradas no sentido religioso, ao menos encantadas, isto é, revestidas de uma espécie de consagração mágica:

A seguir vem um certo número de coisas que parecem ser empregadas por elas mesmas, em virtude de suas propriedades reais ou supostas, ou ainda por sua correlação com o rito: animais, plantas, pedras; e, finalmente, outras substâncias como a cera, a cola, o gesso, a água, o mel, o leite, que servem

apenas para amalgamar e utilizar as outras, como se fossem o prato sobre o qual a cozinha mágica é servida. Essas últimas substâncias possuem elas mesmas, com frequência, suas próprias virtudes e são o objeto de prescrições, às vezes muito formais. A enumeração de todas essas substâncias forma a farmacopéia mágica (MAUSS e HUBERT, 2003 p. 84).

As questões relativas ao tempo, ao espaço, aos materiais, aos instrumentos, aos agentes do ritual mágico, estabelecem preparações, ritos de entrada. *A magia é uma arte de dispor, de preparar misturas, fermentações e manjares* (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 85), também os ilequés, para relacionar esta discussão com o objeto de análise deste estudo. Seus produtos são confeccionados, amassados, misturados, diluídos, transformados em perfumes, em bebidas, em infusões, em comidas, em imagens, para serem bebidos, comidos, usados ou guardados como amuletos, colares ou joias.

Conforme Mauss e Hubert (2003):

A magia prepara imagens, feitas de pasta, argila, cera, mel, gesso, metal ou papel machê, papiro ou pergaminho, areia ou madeira etc. A magia esculpe, modela, pinta, desenha, borda, tricota, tece, grava; faz bijuteria, marchetaria, e não sabemos quantas outras coisas. Esses diversos ofícios lhe fornecem suas estatuetas de deuses ou de demônios, seus bonecos de feitiço, seus símbolos. Ela fabrica manipanços, escapulários, talismãs, amuletos, objetos que devem ser considerados, todos, apenas como ritos continuados (p. 90).

Importante lembrar que se encontra na magia mais ou menos todas as formas de ritos orais que se conhece na religião: juramentos, votos, aspirações, preces, hinos, interjeições, simples fórmulas. Assim, os *atos de fala* (AUSTIN, 1990), conforme abordagem anterior, ou seja, o encantamento oral, completa, especifica o rito manual. Aliás, todo gesto ritual comporta uma frase; pois há sempre um mínimo de representação na qual a natureza e a finalidade do rito são expressas, ao menos numa linguagem interior. Eis por que se diz que não há verdadeiro rito mudo, porque o silêncio aparente não impede essa encantação subentendida que é a consciência do desejo.

As práticas mágicas não são vazias de sentido. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas, que constituem o terceiro elemento da magia. Todo rito é atravessado pela linguagem. E que ele traduz uma ideia: “cada objeto compreende integralmente o princípio essencial da espécie da qual faz parte: toda chama contém o fogo, todo osso de morto contém a morte, assim como um único fio de cabelo é capaz de conter o princípio vital de um homem” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 101). Neste sentido, os autores argumentam:

A noção de imagem, ampliada, torna-se a de símbolo. Pode-se simbolicamente representar a chuva, o trovão, o sol, a febre, crianças a nascer por cabeças de papoulas, o exército por um boneco, a união de uma aldeia por um pote d'água, o amor por um nó etc., e por essas representações se cria. Mas esse indivíduo acha-se em presença de ritos, de idéias tradicionais que ele não é tentado a renovar, porque acredita somente na tradição e porque, fora da tradição, não há crença nem rito. Sendo assim, é natural que a tradição permaneça pobre (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 105).

Desta forma, os simbolismos apresentam-se sob três formas esquemáticas, que correspondem respectivamente às três fórmulas: o semelhante produz o semelhante; o semelhante age sobre o semelhante; o contrário age sobre o contrário, e não diferem senão pela ordem de seus elementos (MAUSS e HUBERT, 2003). No primeiro caso, pensa-se primeiro na ausência de um estado; no segundo, pensa-se primeiro na presença de um estado; no terceiro, pensa-se sobretudo na presença do estado contrário ao estado que se deseja produzir.

Neste sentido, segundo Mauss e Hubert (2003):

Uma boa parte dos ritos mágicos tem por objetivo fabricar amuletos que, uma vez fabricados ritualmente, podem ser utilizados sem rito. Alguns amuletos consistem, aliás, em substâncias e em composições cuja apropriação não tem talvez necessidade de rito; é o caso das pedras preciosas, diamantes, pérolas etc., às quais se atribuem propriedades mágicas (p. 111).

A religião é um fenômeno essencialmente coletivo em todas as suas partes. Tudo nela é feito pelo grupo ou sob a pressão do grupo. Suas crenças e práticas são, por natureza, obrigatórias. A magia é, por definição, objeto de crença. O emprego de coisas com propriedades é, em geral, condicionado ritualmente, “a qualidade mágica de uma coisa lhe vem, portanto, de uma espécie de convenção, e essa convenção parece desempenhar o papel de um mito ou de um rito esboçado. Cada coisa com propriedades é, por seu caráter mesmo, uma espécie de rito” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 137). Assim, conforme os autores, em magia encontra-se “a ideia de coisas que têm virtudes indefinidas: o sal, o sangue, a saliva, o coral, o ferro, os cristais, os metais preciosos, a sorveira, a bétula, a figueira sagrada, a cânfora, o incenso, o tabaco etc., incorporam forças mágicas gerais, suscetíveis de aplicações ou de utilizações particulares” (Idem p. 137).

Assim, o *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em suma, a palavra *mana* compreende uma quantidade de ideias que se designa pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; ela se apresenta, reunidas em uma única palavra, uma série de noções que eram antes dadas isoladamente. O *mana* é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social.

O *mana* é a força do rito. Se há assim uma infinidade de *manas*, pode-se levar a pensar que os diversos *manas* não são senão uma mesma força, não fixada, simplesmente repartida entre seres, homens ou espíritos, coisas, acontecimentos etc. (MAUSS e HUBERT, 2003). Pode-se mesmo ampliar ainda mais o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas. Dessa análise resulta também que a noção de *mana* é da mesma ordem que a noção de sagrado.

Neste sentido, o *mana* pode ser comparado de maneira muito similar com o Axé (Àṣẹ) veiculado nos terreiros de candomblé de matriz africana iorubá. A esse respeito, Santos (2008) discorre:

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 axé (àṣẹ), transmiti-lo, exige-se ritos específicos e conhecimento ancestral, repassados de uma geração para outra. Dado que não se pode transmitir o que não se recebeu. Desta forma, *axé* (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 axé (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: axé (àṣẹ) é força vital, quando atribuído à relação do homem com o universo, os elementos da natureza e seus fenômenos; axé (àṣẹ) é energia ancestral, quando aplicada, por exemplo, na abertura de um terreiro de candomblé, quando nele é plantado; axé (àṣẹ) é força mágica e anímica, quando atribuída aos objetos, plantas, animais, partes dos animais, pedras, colares, pessoas e lugares; axé (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 axé (àṣẹ) é a energia que interconecta o Céu (Òrun) e a Terra (Ayé) 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 yorubano, como ocorre, por exemplo, na confecção dos ilequês.

2.6 AS SECRETAS E MISTERIOSAS NUANCES DA(S) IDENTIDADE(S)

A tentativa contínua de “instalar-se” de maneira segura no mundo, faz com que o homem, na sua existência, viva simultaneamente, a “articular-se” com as constantes transformações sociais, na busca de uma ordem significativa entre suas experiências de vida e esse processo dinâmico de mudanças, permitindo a ele identificar os símbolos sociais pertencentes ao grupo do qual faz parte, em suas especificidades, reconhecer a si mesmo e aos outros e organizar suas ações em seu contexto de vida para que possa relacionar-se dentro de seu grupo social de maneira relativamente segura, vindo a favorecer a realização de seus

projetos de vida, tanto no âmbito individual quanto no âmbito coletivo, assim como ocorre nos terreiros de candomblé de matriz africana iorubá.

Neste sentido, Stuart Hall (2000) 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.

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

A identidade, deste 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:

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).

Desta 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, os símbolos sagrados, ou seja, a identificação que é típica de um grupo e que lhe confere singularidade em relação a outros grupos distintos. Assim, conforme Hall (2003):

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).

Neste sentido, a representação está ligada diretamente às práticas sociais e aos comportamentos, que dão significado a realidade vivida. É ela que desenvolve a identidade tanto individualmente quanto para o coletivo. O conceito de representação permite, então, articular três modalidades da relação com o mundo social: a delimitação e classificação das múltiplas configurações intelectuais; as práticas de reconhecimento de uma identidade social; as formas institucionalizadas que marcam a existência de um grupo (CHARTIER, 2006, *apud* LANGER, 2012, p. 4).

É aqui que a representação se liga à identidade e à diferença, pois estas são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação, assim compreendida, que a identidade e a diferença adquirem sentido. É por meio da representação que, por assim dizer a identidade e a diferença passam a existir (SILVA, 2000, p. 91).

Os sujeitos sociais de determinada cultura, como os que fazem parte do *candomblé* de matriz africana iorubá, também representam suas interpretações do passado no presente em que vivem. Essas interpretações do passado podem comportar certa compreensão e vivência de sua história atravessada ou não por determinados mitos daquela cultura e suas concepções de tempo e de espaço (SAHLINS, 1990).

Assim, em seu conjunto, estes sujeitos, em função de suas concepções de realidade, desenvolvem uma sociedade e cultura específicas nas quais se inserem, sendo, concomitantemente, seu mundo simbólico, por eles constituído, formado por uma estrutura orgânica na qual todo e partes influenciam-se mutuamente, submetidos a um duplo movimento – o de manter uma certa estabilidade ao longo do tempo e o de prover transformações na própria estrutura.

Para Peter Burke (2005) o termo cultura está atrelado aos estudos antropológicos onde o comportamento dos seres humanos caracteriza o seu modo de ser, ou seja, puramente instintivo e ganhou força a partir da corrente historiográfica francesa, sobre várias abordagens, entre elas: a representação e o imaginário; a cultura popular; os discursos e a linguagem; e, as práticas culturais. Há também àqueles que acreditam que a noção de cultura está ligada ao comportamento aprendido e ensinado. Além desses, existe outra definição ligada à fonte cognitiva do comportamento humano.

Burke (2005), na sua perspectiva, argumenta que o conceito de identidade considera implicitamente as formas como as pessoas desejam definir a si mesmas, através da

representação e do imaginário, visto que a relação entre cultura e identidade influencia questões sobre: lugar, gênero, raça, história, nacionalidade, crença religiosa e etnia, ou seja, estão unidos não só por identidade genética, mas, também, por tradições sociais.

Torna-se relevante aqui, relacionar o conceito de identidade utilizado neste estudo à Nova História Cultural e a Memória. Essa interligação se justifica por estar atrelada à formação da identidade cultural dos sujeitos sociais, no caso desta investigação, do candomblé de matriz africana iorubá. Assim, ao avaliar a representatividade e o imaginário deste grupo social, observa-se que sua identidade cultural está fortemente interligada com suas histórias, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e representações do imaginário cultural.

Desta forma, o terreiro de candomblé de matriz africana iorubá 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: imaginário, ritos, mitos, representações, formas de conhecimento e saberes, bem como sua própria identidade. Assim, o conceito de identidade está relacionado ao pertencimento do indivíduo a um grupo ou cultura e a influência que esse meio tem sobre a formação da identidade de determinada sociedade.

Seguindo esta concepção, compreende-se que a memória está inteiramente ligada na elaboração da identidade, e para que tal ato se constitua é necessário fazer essa ligação, também, a partir da história. Esta abordagem traz consigo as articulações entre a identidade cultural, a memória e a história como itens necessários para o entendimento de uma sociedade pós-moderna, através de seu meio social mais próximo e seu cotidiano.

A identidade cultural está na memória e nas definições de pertencimento de um indivíduo a um grupo por preservar comportamentos ligados à sociedade a qual ele pertence. Entre o individual e o coletivo, a memória e a história equivalem a fatores muito importantes, pois, quando transmitidos e observados, auxilia a atualizar e reviver tradições culturais.

A herança sociocultural é importante para se preservar a identidade e manter acesa a forma de expressão da origem de um povo atribuído pelo grupo social local. A identidade cultural, dessa maneira, contribui para a memória e a história social de um grupo, se preservada e usada em benefício do desenvolvimento individual e coletivo dos seus sujeitos sociais.

Tanto o sujeito social quanto suas concepções de realidade são constituídos nas relações interpessoais. Essas inter-relações são mediadas por crenças, padrões, práticas e normas de toda uma sociedade, como as que ocorrem no candomblé de matriz africana iorubá,

e esta, por sua vez, em parte, é constituída por esse mesmo sujeito social que dela faz parte, em um processo contínuo e dinâmico de mútua construção, cuja direção não é casual, mas determinada pelo somatório das experiências de todos os sujeitos sociais que a constituem.

A noção de identidade, que rompe com as dicotomias entre indivíduo e sociedade, passado e presente, bem como entre ciência e prática social, está tão associada à ideia de memória como esta última à primeira. O sentido de continuidade e permanência presente em um sujeito ou grupo sociais ao longo do tempo depende tanto do que é lembrado, quanto o que é lembrado depende da identidade de quem lembra.

Da mesma forma que a identidade, a memória também deixou de ser pensada como um atributo estritamente individual, passando a ser considerada como parte de um processo social em que aspectos da psique se encontram interligados a determinantes sociais. A memória deixou, portanto, de ser considerada como fenômeno individual, passando a elemento constitutivo do processo de construção de identidades coletivas, que passaram a ser compreendidas a partir não só de um agregado de interações sociais, mas também da razão políticoestratégica de atores sociais.

Seguindo este raciocínio, também, a diferença e a identidade não podem ser separadas, quer seja a explicação de Woodward (*apud* SILVA, 2000.) pelo social, de Silva (2000) pela linguagem ou de Hall (*apud* SILVA, 2000.) pela psicanálise. Elas não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. *A diferença e a identidade não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que as compõem* (SILVA, 2000, p. 82). Elas se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído.

Afirmar a diferença e a identidade de um determinado grupo social, significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade, assim, está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". É relevante lembrar ainda, que, três elementos são indispensáveis para o entendimento da formação das identidades: o elemento linguístico (uma vez que identidade e diferença são criações sociais e culturais, resultando de atos de criação linguística); o simbólico (já que os signos que constituem a linguagem não têm sentido se considerados isoladamente); e, por fim, o poder (pois a definição da identidade, sendo discursiva e linguística, está sujeita a vetores de força, as relações de poder) (SILVA, 2000).

Neste sentido, na perspectiva da teoria cultural contemporânea, para demarcar fronteiras, tanto as diásporas quanto os deslocamentos nômades e as viagens, ou mesmo, os cruzamentos de fronteiras podem ser literais, como na diáspora forçada dos povos africanos

por meio da escravização, por exemplo, ou podem ser simplesmente metafóricos. "Cruzar fronteiras", por exemplo, pode significar simplesmente mover-se livremente entre os territórios simbólicos de diferentes identidades. "Cruzar fronteiras" significa não respeitar os sinais que demarcam - "artificialmente" - os limites entre os territórios das diferentes identidades (SILVA, 2000, p. 88).

Na busca por uma definição para identidade cultural, Hall (2000), por sua vez, apoia-se em três concepções ou pilares, a saber: a) sujeito do Iluminismo, onde o homem estava centrado e unificado, ou seja, nascia e permanecia do mesmo jeito; b) sujeito sociológico, neste, o homem se torna um pouco mais complexo e interativo, sofrendo influências da modernidade, preenchendo lacunas entre o "Eu" e o exterior da sociedade, sendo construído a partir de identidades culturais variáveis ficando cada vez mais problemático; c) sujeito pós-moderno, o qual se caracteriza pelos efeitos da globalização, conceitua-se por não ter uma identidade fixa, pois ela é formada continuamente por atributos culturais que os rodeiam e representam. Sendo assim, a identidade não é unificada, e é constantemente deslocada e concebida de inúmeras formas, podendo ser até mesmo temporária (HALL, 2000).

Ao contrário do sujeito do Iluminismo, visto como possuidor de uma identidade fixa e estável, o sujeito pós-moderno caracteriza-se por sua identidade aberta, contraditória, fragmentada, inacabada (HALL, 2000, p. 46).

A identidade cultural nas últimas décadas do século XX, período denominado por Hall (2000), como modernidade tardia, sofreu fortes mudanças, resultantes das rápidas e profundas transformações sociais. O sujeito unificado, racionalizado, centralizado, denotava uma identidade fixa, que se alicerçava no "sujeito individual". Diferentemente, vê-se surgir das complexas engrenagens sociais do século XX, um sujeito descentralizado, dotado de uma identidade fluida, móvel, temporária, produto da relação e inter-relação com as outras pessoas, o qual o autor denomina de sujeito pós-moderno. Hall (2000) argumenta:

A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. (...) à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis (HALL, 2000, p. 12-13).

Nesta perspectiva de “celebração móvel”, apontada por Stuart Hall (2000), Certeau (1994-1996), ao estudar a reutilização e (re)invenção do cotidiano, a partir das escolhas dos sujeitos e suas relações com a cultura material existente em determinados contextos históricos, traz a discussão sobre as noções de “construção cultural” e de “apropriação cultural” por meio das próprias representações que interferem na realidade. Na esteira dessas discussões, veio o debate sobre a “construção cultural” de conceitos como classe, gênero, comunidade, identidade, e práticas como *(re)invenção* de tradições (SILVA, 2000; BURKE, 2005).

Em outras palavras, deve-se levar em conta que a identidade é fruto de um intrincado constructo social. Deste modo, as identidades sociais não estão ligadas à essência do ser humano: não se nasce candomblecista, por exemplo, mas através de redes de relações sociais aprende-se a sê-lo, em consequência de nossas interações sociais.

Assim sendo, Candau (2011) destaca que o conceito de identidade está ligado ao termo “semelhança”, pois se refere à similitude em que o conceito, por sua vez, 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).

Deste modo, como já abordado acima, 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 (CANDAU, 2011, p. 27).

Ressalta-se que o conceito de identidade adotado neste estudo, tanto se refere à tradição quanto à “(re)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 e, conseqüentemente, os “movimentos”, tão necessários para a manutenção e perpetuação dos grupos sociais.

Vale destacar, numa contextualização entre o objeto de estudo e as discussões sobre identidade apresentadas aqui, que para os adeptos do candomblé de matriz africana iorubá, o orixá é o dono da cabeça, a representação divina da natureza que rege o físico e o espiritual, apontando para os traços identitários relacionados aos sujeitos sociais pertencentes àquele grupo. De igual modo, os ilequês, também, ao serem confeccionados, apresentam características particulares que relacionam o sujeito social a sua divindade regente.

Além disso, partindo dos aspectos míticos que envolvem cada orixá, vale lembrar que cada divindade possui seus ilequês rituais decorrentes dos mitos. A inter-relação orixá/ilequé/rituais/identidade, não poderá ser pensada sem considerar o humano em sua constituição mítica, no contexto sociocultural que o envolve. Isso lhe confere uma identidade vivenciada em uma realidade que permite ao sujeito social dizer “eu” e a um grupo humano se reconhecer em um “nós”.

Prandi (1996) afirma que nas religiões de matriz africana, é possível suscitar uma identidade de matizes africanos recuperada, no rito, no mito, na família de santo, na representação e no imaginário esfacelados no tráfico de escravos, ainda que em processo de reconstrução cultural. Neste sentido, os ilequês utilizados no espaço social sagrado pelos adeptos do candomblé de matriz africana iorubá, re-atualiza e revivifica a memória coletiva africana re-significada no território brasileiro.

Desta forma, a identidade, assim como a cultura da qual se origina e de onde se retira os símbolos sagrados, tem profundo aspecto coletivo. A identidade se orienta tanto para o “instalar-se” no mundo social tanto quanto para “articular-se” nele. É esta dialógica que garante a integração do indivíduo ao contexto que sua identidade lhe reserva.

Após as discussões realizadas até aqui, retoma-se a epígrafe que inaugura este capítulo, por compreender que, para seguir adiante na análise da significação dos ilequês, é imprescindível reconhecer os “fios” teóricos que se imolam e se tornam anônimos, mas sempre presentes na concepção destes colares. Pois, se por um lado as “miçangas” e “materiais” que compõem tais colares, não os formam sozinhos, também, os fios teóricos que os envolvem e os transformam em peças únicas, sozinhos também não os compõem. Por isso, é necessário perceber essa interdependência entre “os fios” e “as miçangas”, também, entre os

sujeitos e o contexto de formação dos seus grupos sociais, para que os colares sejam, “confeccionados”, analisados e, finalmente, revelem os segredos e os mistérios que se escondem na sua significação.

3 ENTRE A MITOLOGIA E A HISTÓRIA: A ORIGEM DOS IORUBÁ NA ÁFRICA E OS TRÂNSITOS CULTURAIS NO CANDOMBLÉ DE MATRIZ IORUBÁ NO BRASIL

Este Continente é, ao mesmo tempo, muitos continentes. A cultura africana não é uma única, mas uma rede multicultural em contínua construção.
(Mia Couto)

Omo ènià rìn wa odù, pèlù gbàwà èsà.
O homem pisa no seu destino, com a herança dos seus ancestrais.
(Provérbio iorubá)

Um dos principais fatores de estabilidade social na cultura Iorubá é a religião. Sendo assim, para entender a significação dos ilequês neste contexto social, é imprescindível entender como o homem é concebido neste grupo, na perspectiva da cultura Iorubá e, conseqüentemente, é necessário, também, compreender, mesmo que sumariamente, como se deu a estruturação de sua cosmogonia. Esse processo, no entanto, não pode desconsiderar os aspectos interconectados que envolvem a mitologia e a história deste grupo social, 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 inter-relação entre esses dois universos.

3.1 QUANDO A MITOLOGIA E A HISTÓRIA SE FUNDEM NA FORMAÇÃO DO ETHOS IORUBÁ ENTRE ÁFRICA E BRASIL.

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

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 (SÁLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, pp. 54-55).

Remetendo-se, também, à concepção de mundo na referida 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 *ìsálayé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc. *Òrun*, que é outras vezes conhecido como *ìsálórun*, é o lugar de *Olódùmarè* (O Deus Todo-Poderoso), que é também conhecido como *Òlórún* 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 *Iorubá*, 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 *Iorubá*, *Odùduwà*. 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).

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 yorubana 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). Esta relação de dependência será importantíssima para a análise de significação dos ilequês nos terreiros de candomblé estudados, apresentada um pouco mais adiante. Daí a interface interativa das forças entre *Òrun* (céu) e *Ayé* (Terra), entre o abstrato e o concreto, entre o espiritual e o material, entre o divino e o humano e entre o mitológico e o histórico.

A compreensão sobre a origem do povo iorubá precisa ser refletida à luz da sua concepção, considerando-se a tradição oral, os seus marcos históricos, bem como o contexto em que seus agentes sociais se encontravam.

Ajayi Crowther (1852), nas *Observações Introdutórias*, do seu Vocabulário, ao falar das mais antigas tradições iorubá, relata um mito de origem do mundo, para, logo em seguida, afirmar que os iorubá têm ideias muito confusas no que diz respeito 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, 1852, p. 2). O mito por ele narrado pode ser sumariado nas seguintes linhas: Os iorubá dizem que quinze pessoas foram enviadas, de uma certa região, em peregrinação, e que uma décima sexta pessoa, cujo nome era Okambí³ (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

³ Nas vertentes da origem do povo yorubano é ponto de acordo o fato de Odùduwà ter tido um filho único chamado Okambí e que foi esse Okambí quem gerou os sete príncipes que mais tarde se tornariam os reis-fundadores dos principais Estados-nações dos yorubanos, com direito de usar a coroa de Odùduwà, chamada Adé ilêkê, feita de contas preciosas (JOHNSON, 1931, p. 8).

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 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 souo 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 (1852), 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, pois, para os escravos aqui trazidos e seus descendentes, o conjunto de mitos africanos, referente aos orixás, inquices e voduns, possibilita um dado entendimento do mundo, do homem e da vida⁴.

Diferentemente da narrativa apresentada por Crowther (1852) acima, a narrativa mitológica que se segue logo abaixo faz parte do denso corpo de contos da mitologia Iorubá, que, pelo menos até o final do século XIX, tiveram uma tradição religiosa marcadamente oral, na qual os mitos e a memória coletiva desempenharam e ainda desempenham um papel muito importante na explicação e compreensão de suas realidades e histórias. Esses elementos – a

4 O antropólogo e professor Júlio Braga, em conversa com o professor Marcello Moreira, informou ter ouvido esse mesmo mito narrado por Crowther, no século XIX, em terreiros da cidade de Salvador.

oralidade e a mitologia – acabaram por permear a construção das relações no âmbito da sociedade e dos contatos com o sagrado, além de conduzir a interpretação do mundo e as formas de viver de suas gentes.

Com referência à criação da humanidade e do mundo, os mitos de origem, perdidos em um passado imemoriável, foram, durante séculos, repetidos e recontados, servindo não só de fundamento cosmológico, mas também como mecanismo de entendimento da estrutura de funcionamento da vida em seus mais diversos aspectos – o natural, o econômico, o religioso, o político e o social. Além disso, por muito tempo, as explicações da tradição oral foram os principais referenciais de conhecimento sobre as próprias trajetórias no tempo e no espaço do povo Iorubá.

Em um tempo imemoriável a Terra não existia, era uma região coberta apenas por água e pântanos, um lugar desabitado e inóspito. Apenas raras vezes, em suas aventuras e brincadeiras, alguns orixás, habitantes do mundo celestial, o Orun, desciam por meio de teias de aranhas até a superfície do mar. Milhares de anos se passaram sem que houvesse mudanças. Porém, certa vez, o criador dos orixás, Olorun, mandou chamar à sua presença seu filho mais velho, chamado Obatala. Eram tempos de transformação e o senhor supremo do cosmos ordenou a criação de um mundo abaixo do seu. Para executar a tarefa, Obatala, recebeu um saco com terra e uma galinha com pés de cinco dedos (PARRINDER, 1969, p. 20; WOORTMANN, 1978, p. 18). Como não poderia deixar de ser, antes de iniciar sua jornada ele foi consultar Orunmila, conselheiro das decisões importantes relacionadas às viagens, divindade da sabedoria, oráculo dos deuses e dos homens. Seria preciso realizar as oferendas obrigatórias para que tudo corresse bem. Porém, Obatala se esqueceu de fazer os sacrifícios (Verger, 1997:85). Odudua, outro importante orixá, acompanhava a tudo de perto. No mesmo dia em que o eleito por Olorun foi consultar a Orunmila, ele também o procurou. Recebeu deste a sentença de que, se cumprisse com todos os sacrifícios, ele se tornaria o senhor do novo mundo. Ele os fez. No dia da criação, Obatala e seus Imales iniciaram a jornada até o local escolhido para criar a Terra. Seu destino final estaria além das fronteiras do Orun, sendo preciso a permissão de Esu, o senhor dos caminhos, das fronteiras e da comunicação, para atravessar tais limites. Obatala, porém, havia se esquecido da oferenda de Esu, que ofendido com o ato lançou sobre este um de seus feitiços. Uma sede terrível dominou Obatala, que, com seu cajado, o opaxorô, tocou em um dendezeiro que começou a verter vinho de palma. O orixá embriagou-se e adormeceu. Os outros Imales se sentaram e esperaram. Novamente, Odudua acompanhava a tudo de perto. Após se certificar que Obatala adormecera, Odudua apanhou o saco de terra e a galinha e foi procurar o pai de todos os Orixás para contar o ocorrido. Vendo que Odudua falava a verdade, Olorun entregou a ele a tarefa de criar o mundo. Com as oferendas feitas ele desceu por meio de milhares de correntes até o okun, o mar ou as águas intermináveis, e despejou o conteúdo do saco. Em seguida, lançou a galinha sobre o montículo formado, esta ciscou e espalhou a terra para todos os cantos. Neste momento, Odudua exclamou: *Ilè nfè!* Naquele local surgiria mais tarde a primeira cidade, o “umbigo” do mundo, chamada de Ifé, cuja população descenderia de Odudua (PRANDI, 2001, pp. 504-5).

No Orun, Obatala ao despertar ficou sabendo do ocorrido. Procurou Olorun para narrar sua versão da história. Era tarde demais, o mundo já havia sido criado. Como punição pelo erro, ele e todos seus descendentes, foram proibidos para sempre de beber vinho de palma e comer azeite de dendê. Porém, Olorun reservou a Obatala outra missão. Ele deveria criar os seres vivos que habitariam o mundo. Desta vez Obatala cumpriu as oferendas e realizou as ordens recebidas. Do barro modelou o homem a quem o sopro de Olorun deu vida. O mundo estava formado e habitado. A rivalidade entre Obatala, Odudua e Esu, no entanto, apenas tivera início (FROBENIUS, 1949, pp. 162-3; VERGER, 1997, pp. 83-7).

O dinâmico movimento que envolveu mitologia e história entre os iorubá fez com que, muitas vezes, os seus mitos fossem modificados ou adaptados por seus sujeitos sociais em determinados contextos, ao mesmo tempo em que a tradição oral absorvia eventos históricos da região. Neste caso, o estudo da história desse povo não deve ser realizado sem apoio da mitologia, e muito menos somente por meio dela. Conforme Woortmann (1978):

[...]os iorubá possuem uma nítida consciência histórica, o que não impede, todavia, que a história seja mitificada, no que, ademais, não se diferenciam eles de outros povos também complexos. As variações encontradas de cidade em cidade, reino a reino [...] são em larga medida o resultado do jogo entre história e mito, onde os mitos são mudados por necessidades históricas, assumindo frequentemente um significado político, e onde os eventos históricos são absorvidos pelo mito (WOORTMANN, 1978, p. 12).

Entender a história iorubá requer, assim, um esforço duplo, desde a leitura da sua rica mitologia, à iniciativa contínua dos estudos marcados pelos vieses históricos, antropológicos, linguísticos e arqueológicos. Neste sentido, de acordo com os apontamentos e pesquisas realizadas por historiadores, antropólogos, linguistas e arqueólogos, existem pelo menos duas vertentes explicativas acerca das origens do povo Iorubá: i) os Iorubá teriam se formado do encontro, na região florestal do Golfo da Guiné, de populações já estabelecidas na região, antes do primeiro milênio da Era cristã, com povos emigrados do centro-nordeste africano, que ali chegaram por volta dos séculos IX e X, segundo Bascom (1984) e Ray (2000); ii) outros estudiosos, a exemplo de Smith (1965), Law (1973) e Silva (1996) optam pela possibilidade da articulação entre populações da própria África Ocidental, algumas habitantes multisseculares das regiões florestais e outras oriundas da área de savanas mais ao norte, que teriam se influenciado ou mesclado. Para esse segundo encontro, a data mais provável seria o período referente aos séculos XIV e XV.

De forma parecida estabeleceu-se um fértil debate acerca da ascendência de alguns reinos Iorubá sobre outros, destacando-se os reinos de *Ifé* e *Oyo*, que em períodos

distintos e em esferas um tanto diversas, possuíram forte preponderância sobre outros reinos Iorubá. Muitos acreditam que mudanças na forma de organização política – a inclusão da monarquia de direito divino, no século XIV, e a expansão do poder político-econômico de *Oyo*, a partir do século XVII – podem ter tido significativa influência na tradição oral da região, que esforçou-se para adaptar as mudanças às já seculares tradições narrativas e explicativas da história daquelas populações⁵.

Trabalhos como o do antropólogo Pierre Verger (2002) revelam que o termo Iorubá passou a ser utilizado como referência deste grupo somente a partir do final dos oitocentos, ou já no século XIX. A ênfase na distinção pela língua e na origem comum é evidente, assim como a não identificação dos grupos da região sob essa mesma referência.

Para Verger (2002), o termo Iorubá 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 (p. 15).

Adékòyá (1999), por sua vez, ao invés de atribuir a composição da origem da etnia Iorubá 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 dos Iorubá, filho de *Lámúródu*, 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 Iorubá, 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 *Oyo*, que alimentou, em boa parte do século XIX, a escravização pelo mundo, mais especificamente, para o Brasil, Cuba e Jamaica.

No Brasil, a descendência iorubá tornou-se uma das mais importantes referências para a formação da cultura brasileira. Os comportamentos e as crenças religiosas que

⁵ Sugere-se a leitura do artigo: A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica, de autoria de Anderson Ribeiro Oliva. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 27, nos 1/2/3, Jan-Dez 2005, pp. 141-179. Para um maior aprofundamento da questão.

resistiram com o fenômeno do tráfico negreiro contribuíram para a perpetuação do fundamento e da natureza cosmogônica *iorubá* no Brasil.

Sendo assim, ainda nessa perspectiva, é, também, 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 *iorubá*, 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 *iorubá*, 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. Nos *candomblés* de matriz africana *Iorubá*, fundados no Brasil, estes ajustamentos, interpenetrações e ressignificações de elementos também ocorreram, a exemplo dos *ilequés*, foco deste estudo, que serão analisados um pouco mais adiante.

Habitantes de cidades e aldeias que se estendem das savanas às florestas, os *iorubá* nunca chegaram a constituir um império centralizado, no qual uma cidade dominasse politicamente as outras. E muito menos se percebiam como pertencentes a um único povo, apesar de acreditarem possuir uma origem em comum. Isto permitiu entre eles as interpenetrações culturais, forjando assim uma identidade multifacetada em vários aspectos desde a África.

Robin Law (1973), um dos especialistas mais renomados na história dos *iorubá*, é um dos vários defensores dessa tese:

Apesar dos vários subgrupos *iorubás* compartilharem uma mesma língua e padrões culturais em comum, eles nunca, pelo menos até um período

recente, formaram uma unidade política, quase sempre se dividindo em numerosos reinos independentes. É certo também que o uso do nome ‘Iorubá’, para se referir ao conjunto do grupo, desenvolveu-se recentemente, em um período que não antecede em muito ao século XIX. Originalmente, o nome servia apenas como referência a um reino iorubá, o de Oyo. Em tempos mais remotos os próprios povos que falavam o iorubá não utilizavam esse nome para se chamar uns aos outros. Eles, contudo, acreditavam em uma origem em comum, vindo da cidade iorubá de Ile Ife (LAW, 1973, p. 208).

Além disso, é certo que várias cidades tiveram suas origens na região datada desde o final do primeiro milênio. Destas, algumas se destacaram mais do que outras, não só pela importância político-comercial, mas também pelas influências cosmológicas. Neste caso, compete fazer um pequeno aparte para identificar a importância da mitologia na estruturação das conexões ali estabelecidas e das aproximações que alguns historiadores fizeram entre história e mito nos estudos sobre a região.

Ile Ifé, também conhecida como *Ifé oòdáyé – nibi ojumó ti í mó-ón wá6* foi, segundo a mitologia, um dos primeiros centros populacionais iorubá, local onde a humanidade teria sido criada e a partir dali difundida. Como se observa, parece que alguns historiadores (BASCUM, 1969, 1984; LAW, 1973, 1985; RYDER, 1985) chegaram a uma conclusão, sob certa medida, similar a esta. Para eles, as escavações e as descobertas arqueológicas de estatuetas e ruínas, realizadas pelo arqueólogo alemão Leo Frobenius e outros pesquisadores, desde o início do século XX em sítios arqueológicos na região da iorubalândia, revelariam, por meio dos testes com o carbono 14, que suas origens remeteriam ao final do século IX ou início do século X. Já para outros estudiosos (SILVA, 1996), a cidade de *Ifé* teria seu surgimento ou ocupação por grupos humanos datada aproximadamente do século VI. Porém, a maior parte dos trabalhos consultados situa a data da fundação da capital espiritual dos iorubá mesmo entre os séculos IX e X, não descartando a possibilidade de que a presença humana naquelas regiões, em pequenas comunidades, possa ter ocorrido em tempos mais remotos.

O historiador Robert Smith (1965), que se debruçou sobre aspectos da realeza iorubá, afirmava que era perfeitamente possível que as passagens da mitologia revelassem acontecimentos reais da história da região. Neste caso, a imposição de uma nova forma de governo – a monarquia de origem divina – por um grupo que ascendia ao poder teria causado mudanças significativas entre alguns reinos do iorubo, sendo necessário legitimá-las através

6 Tradução: Cidade da criação do mundo, de onde sai o alvorecer. Este último apelido de Ile Ifé aponta para o fato de que os iorubanos consideram Ile Ifé, não somente como origem da sua nação, mas também, como a origem de toda a humanidade.

de sua inclusão na tradição oral (SMITH, 1965, pp. 57-60 e 1969, pp. 99-100). O responsável por essas mudanças, que, na verdade, informariam a montagem de chefias dinásticas submetidas à influência de *Ifé*, teria sido um líder chamado *Odùduwà*.

Uma breve revisão das genealogias nas cidades e reinos da região revela que as mesmas se esforçaram em estabelecer relações diretas entre os reis listados e a figura central de *Odùduwà*, considerado o primeiro rei de *Ifé* e criador da Terra. Historicamente, encontra-se nas tradições orais várias referências que contam e mantêm vivas as listas de reis e das dinastias locais (BASCUM, 1984, pp. 10-12). De *Ifé*, teriam saído os filhos ou netos de *Odùduwà*, - mas há controvérsias neste sentido -, para fundar ou governar várias cidades circunvizinhas. Não se pode precisar pelos registros se se tratavam de filhos ou de netos de *Odùduwà*. Conforme Ryder (1985) *segundo a lenda de Ifé, uma primeira geração de Estados Iorubá havia se formado no tempo dos netos de Odudua, que haviam se dispersado partindo de Ifé; se trata de Owu, Ketu, Bénin, Illa, Sabe, Popo e Oyo* (p. 361).

Segundo Johnson (1930), a lista completa dos sete filhos ou netos de *Odùduwà* seria descrita assim: o primeiro foi uma princesa que se casou com um sacerdote (de orixá) e se tornou mãe do famoso *Olowu*, o ancestral dos *Owu* (Egbá); o segundo, também era uma princesa que mais tarde se tornara mãe do *Alaketu*, progenitor do povo queto; o terceiro, um príncipe que se tornara rei dos *Bini*; o quarto foi *Orangun*, rei de *Ìlá*; o quinto foi o *Oníyàbç*, rei de *Savé*; o sexto, *Olúpópó*, rei de *Pópó*; o sétimo que era o caçula *Orányán*, aquele que se tornara progenitor dos *Iorubá* propriamente dito, ou seja, os *Oyo*. *Orányán* foi o pai de *Xangô*, que teria sido o terceiro Rei de *Oyo*.

Tanto a mitologia quanto a história dos *Iorubá* apontam para *Ifé* como um ponto de difusão religiosa e de legitimidade política na região. Se na mitologia essa cidade ocupa um papel central na explicação da origem do mundo, nos estudos históricos, tal fato é confirmado. Até os dias de hoje, existe uma vinculação importante entre as cidades e aldeias *Iorubá* com *Ifé*. Mesmo que estes vínculos fossem mais religiosos e políticos do que de origem histórica, em quase todas elas as linhagens de reis e chefias conduzem a antepassados que, apesar de pertencerem muitas vezes a um tempo mitificado, foram associados aos descendentes diretos dos filhos de *Odùduwà*, e de *Ifé*.

As relações de poder, as legitimações dinásticas e a ideia de se buscar origens comuns revelam o quanto os mitos serviram para explicar e manter algumas ligações estabelecidas dentro e entre os reinos. Começa-se por visitar os espaços urbanos ali criados, dando destaque a dois reinos: *Ifé* e *Oyo*. O primeiro, como já se observou, seria para os *Iorubá* o centro do mundo e a vinculação a seu ancestral criador um elemento de poder político e

espiritual; o segundo ocupou, durante os séculos XVII e XVIII, uma posição política e econômica de grande influência com relação a outras cidades.

Aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação a *Odùduwà*, as relações comerciais e outros padrões culturais levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a ideia de uma unidade e identidade Iorubá, que se revelariam posteriormente não tão africanas como pensaram aqueles que se utilizaram delas nos séculos XIX e XX. Dessa forma, nem a identificação como africano, nem como Iorubá, seriam tão corretas ou abrangentes assim, devendo ser redimensionadas no tempo e no espaço.

Dessa forma, repetindo de maneira intensa certos acontecimentos e eventos, formatar-se-ia uma memória social de momentos retirados ou não da história, que acabavam por se tornar ontológicos. Assim, a tradição se tornava legítima e a invenção era esquecida com o tempo (HOBSBAWM & RANGER, 1984, p. 9). No caso dos Iorubá, tais perspectivas teóricas se demonstram reveladoras. A tentativa de diversas cidades Iorubá de associar suas origens dinásticas ao ancestral criador da terra e de *Ifé* fez com que a mitologia mantivesse uma função marcante, que vai além da simples composição de aspectos do imaginário e da cultura religiosa.

Percebe-se da mesma forma que essa filiação, presente não só nos mitos como também nos relatos genealógicos, foi também um elemento legitimador de referência na formação do candomblé de matriz Iorubá no Brasil. Nesse caso, uma leitura histórica do mito de *Odùduwà* revela uma possível representação do dinamismo de expansão da cidade de *Ifé* sobre outras cidades que também falavam o Iorubá e, de maneira similar, revela, também, o dinamismo das interpenetrações de culturas diversas na formação e difusão do *ethos* Iorubá no Brasil, que insiste em buscar suas raízes em terras africanas.

3.2 OS TRÂNSITOS CULTURAIS NO CANDOMBLÉ DE MATRIZ IORUBÁ NO BRASIL.

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.

Sobre este fenômeno, o babalorixá e antropólogo Júlio Braga, em depoimento para este estudo, relata:

Existe um capítulo que precisa ser melhor estudado dos escravos que chegaram aqui depois dos Oitocentos, 1850, quando o tráfico foi interrompido pelos ingleses, mas existiam cargas, que vieram assim mesmo, a despeito da interdição marítima. Essas pessoas chegaram aqui, na Bahia e em Pernambuco, sobretudo na Bahia, chegaram no momento em que a cana-de-açúcar já não era mais o produto maior da riqueza local, já tinha o fumo e logo depois veio o minério que os transpôs lá para as zonas das minas, em Minas Gerais, particularmente. Então essa gente não tinha para onde ir. Nem os donos procuravam. Essas pessoas ficavam à beira dos cais, chorando, sofrendo com fome. Existem relatos que eles pediam para ir para Pernambuco ser escravos para trabalhar para comer e muitos morriam ali. E as mulheres se prostituíam. Quer dizer, eu acho que é muito sofrimento. Uma perfídia, que se você não considerar esse processo lento, marcado, untado de sofrimento humano, da luta pela dignidade, no anseio de pertencimento étnico, como uma salvaguarda de sua identidade como ser humano (JÚLIO BRAGA, - Oyá Tundê -, Axé L'Oyá, agosto de 2018).

Dessa maneira, o contexto em que aportaram no Brasil as contribuições culturais herdadas do continente africano, durante o tráfico de escravos, marcou, sobremaneira, a formação da identidade cultural desse povo. Durante a travessia do Atlântico, aportaram no Brasil os negros, seus sofrimentos, suas subjetividades, seu imaginário e seu poder de resistência, que foram misturados aos dos índios e aos dos europeus, moldando, assim, um perfil de diversidade cultural, também, na constituição da religião de matriz africana Iorubá. Assim:

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

A cultura africana, nesse sentido, 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.

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” (GRUZINSKI, 2001 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 (GRUZINSKI, 2001, 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 (PAIVA, 2011, pp. 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, o autor (idem) 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).

De acordo com Calainho (2008), “a escravidão na África pré-colonial misturou grupos distantes, apresados 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).

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 e conseqüentemente a formação do candomblé de matriz africana Iorubá.

Na organização do candomblé no Brasil, porque na África existe culto a Orixá, Vodun e Inquices separados, e não candomblé, como é aqui no Brasil, tudo junto e misturado. No Brasil, culturas distintas se uniram para resistir. Então jejes, bantos e Iorubás em alguns pontos rituais se juntaram e emprestaram uns aos outros algumas de suas peculiaridades (ADAUTO VIANA, Babalorixá Barinlé, agosto de 2018).

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 e mais especificamente nos terreiros de candomblé de matriz africana Iorubá.

Dessa maneira, ao constatar essa diversidade de grupos vindos de África (Guiné, Angola, Costa da Mina e Golfo do Benin)⁷, com suas especificidades étnicas em que estes se desenvolveram: Bantos, Angolas, Jejes e Iorubá, reconhece-se suas contribuições no processo civilizatório brasileiro e, conseqüentemente, na formação do candomblé no Brasil. No entanto, por motivos específicos deste estudo, o foco de interesse é o grupo dos Iorubá, 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 símbolos sagrados (ilequés) são elementos fundamentais neste trabalho.

⁷ Baseado em Viana Filho, Pierre Verger (2000) 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).

Portanto, a história dos *Iorubá* 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). Observa-se, então, 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 “iorubana” 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 Iorubá. Assim, a cultura e o universo simbólicos dos Iorubá, que se diversificam com os nagôs brasileiros⁸, tornam-se singulares em relação à sua matriz.

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, o candomblé de matriz africana Iorubá. 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.

Dessa forma, ao tratar da significação dos ilequês, símbolos sagrados que circulam nos candomblés de matriz africana Iorubá, 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 ainda que os ilequês eram utilizados pelos sujeitos sociais que prestavam culto a orixás, voduns e inquices de diversas “nações”⁹ africanas, apresentavam, portanto, nuances de variadas culturas e influenciaram o que hoje comumente se utiliza nos candomblés de matriz africana *Iorubá*, foco desta abordagem.

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.

Ainda nessa perspectiva, Parès (2007) aprofunda a discussão do termo enfatizando que *a categoria de nação de Candomblé, embora associada a uma ‘modalidade de rito’, funciona como importante fator de identidade coletiva* (p. 103), como será observado um pouco mais adiante na análise da significação dos ilequês no candomblé de matriz africana Iorubá.

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,

⁸ Sujeitos e grupos sociais que assumem a identidade e representações simbólicas dos grupos iorubás vindos da África, a partir de elementos mestiços que fundamentam grande parte das religiões de matriz africana.

⁹ 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.

formando, assim, diversas organizações religiosas de matriz africana, dentre as quais o Candomblé¹⁰ de matriz africana Iorubá, foco deste estudo.

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 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, 2007, 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, 2007, p. 149).

Assim é incontestável que no processo de “reinstitutionalização 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

¹⁰ 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).

origens, de elementos preexistentes no Novo Mundo, assim como a “criação” de elementos novos resultantes do contexto social e da dinâmica desse processo formativo.

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 voluntárias, 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.

3.3 ETNOGRAFIA DOS ARTESÃOS DOS COLARES SAGRADOS

A complexa rede de filiações entre os diversos terreiros utilizados neste estudo, toma como base para a análise da significação dos ilequês no candomblé de matriz africana Iorubá, dois importantíssimos terreiros de candomblé da Bahia: o Ilé Asè Iyá Nassô Oká – Casa Branca do Engenho Velho – o conhecido Candomblé da Barroquinha e o Ilé Òsumàrè Aràkà Asè Ògodo – Casa de Oxumarê, como é popularmente conhecido.

A origem e a fundação destes terreiros conectam-se a ancestrais africanos trazidos para o Brasil durante o regime escravocrata, marcando, assim, nesses espaços, a resistência cultural, a preservação da memória e da tradição e a transmissão dos saberes ancestrais, que ali circulam e se propagam para os terreiros de candomblé que deles descendem.

Desta forma, duas redes de *connected histories* serão tecidas para explicar o emaranhado de fios em que se forjou a memória coletiva e a tradição dos grupos sociais religiosos estudados. A princípio, tratar-se-á da rede de conexões do Ilé Asè Iyá Nassô Oká com os terreiros dele oriundos, a saber: o Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, o Ilé Asè Opô Aganjú, o Ilé Asè Obá Odé Òkòóló, o Asè L’Oyá e o Ilé Asè Yanguí, no segundo momento, tratar-se-á da rede de conexões do Ilé Òsumàrè Aràkà Asè Ògodo com os terreiros dele originados, a saber: o Ilé Alaketu Asè Airá – Asè Batistini - e o Ilé Alaketu Asè Ossayin.

Os Candomblés da Bahia e, também, os de São Paulo apresentam na sua estrutura religiosa e organização hierárquica, 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 iorubá entre África e Brasil.

É incontestável que no processo de “reinstucionalização dos valores” e “ressignificação dos elementos africanos” na formação do candomblé 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.

Ressalta-se, entretanto, que este estudo, conforme já explicitado, tratará com mais detalhes apenas da versão “nagô-ketu”. No entanto, é inevitável o reconhecimento da matriz jeje, como apontada um pouco acima, como constitutiva determinante da gênese do candomblé no Brasil. Atenta-se aqui para a necessidade de estudos mais aprofundados, a exemplo do realizado por Luis Nicolau Parès (2007) 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.

As trajetórias históricas dos terreiros de candomblé de matriz africana iorubá estudados, 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 para afirmação das representações dessas comunidades de matriz africana na formação de suas memórias, tradições e identidades.

3.3.1 O ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ E SUAS *CONNECTED HISTORIES* DE FILIAÇÕES DE AXÉ

Sob o símbolo do “Candomblé da Barroquinha” está a ancestral africana *Yá Nassô Oyó Acalá Magbô Olodumarê*¹¹ tecendo um emaranhado de relações estabelecido ao longo da história, conectando fios de uma rede complexa: a da vida de negros “da Costa”, principalmente os da etnia Iorubá, 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 iorubana.

11 Título completo de Iá Nassô *apud* Silveira (2006).

A fundação do Ilê Asè Iyá Nassô Oká, - Candomblé da Barroquinha -, atualmente situado à Avenida Vasco da Gama, nº 463, Engenho Velho, Salvador-Bahia, deu-se nos últimos anos do século XVIII, cuja cronologia de fundação se encontra bem apresentada e documentada em Silveira (2006) e, desde o núcleo inicial, vários outros terreiros foram originados a partir dele, a exemplo de: o Terreiro do Gantois, *Iyá Omi Asè Ìyámase* e o Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, que foi instalado em 1910 e estes terreiros originaram muitos outros, que originaram muitos outros *pelo jogo complicado das filiações* (VERGER, 2002).

Assim, para atender ao que se propõe esta investigação, dar-se-á prioridade à descrição da vertente da linhagem genealógica do Ilê Asè Iyá Nassô Oká, de onde descende o Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, sem desmerecer, com isso, a importância do Iyá Omi Asè Ìyámase – Terreiro do Gantois no cenário do candomblé da Bahia. Nesta perspectiva, de maneira resumida, a primeira rede de conexões a ser descrita será a do Ilê Asè Iyá Nassô Oká de onde se origina o Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá que origina o Ilê Asè Opô Aganjú, que por sua vez, origina o Ilê Asè Obá Odé Òkòóló e o Asè L'Oyá, que por sua vez, origina, mais recentemente, o Ilê Asè Yanguí.

Silveira (2006) apresenta sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha 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 Dêtá), 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 ideia 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).

Seja qual for a versão da tradição oral a ser adotada, o certo é que várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Keto, antigas escravas libertas pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha (VERGER, 2002), implantaram a liderança feminina na formação do culto de base africana em Salvador, associadas a líderes masculinos como Babá Asipá e Bangbosé Obitikó¹², que trouxeram, em suas companhias, o fundamento do culto ao orixá Xangô.

Assim, para uma compreensão mais objetiva, a genealogia que demonstra a fundação e a cadeia de sucessão do Ilê Asè Iyá Nassô Oká, casa matriz dos terreiros de candomblé de matriz africana Iorubá aqui estudados, pode assim ser descrita:



¹² Rodolfo Manoel Martins de Andrade, mais conhecido por seu nome iorubá, Bangbosé Obitikô era destacado integrante do reino de Oyó, ele pertencia a uma linhagem real de Oyó, e como tal era descendente direto de Xangô. Bangbosé é um dos personagens mais destacados da história do candomblé. Babalaô de Obá Biyi – Mãe Aninha -, era também sacerdote de Xangô e um profundo conhecedor dos ritos do candomblé cuja presença possuía o embasamento fundamental na consolidação deste culto. Associado aos conhecimentos de Iyá Nassô e Marcelina Obatossi entre outras, Bangbosé é um dos patronos do candomblé na nova África-Brasil e, também, um dos ancestrais de um dos terreiros mais antigos da Bahia, denominado Iyá Omi Airá Ontile, conhecido como Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Casa Branca - em homenagem a Iyá Nassô, uma de suas fundadoras (ROCHA, 1994, p. 29), localizado atualmente na Avenida Vasco da Gama, nº 463, no Engenho Velho, Salvador-BA.

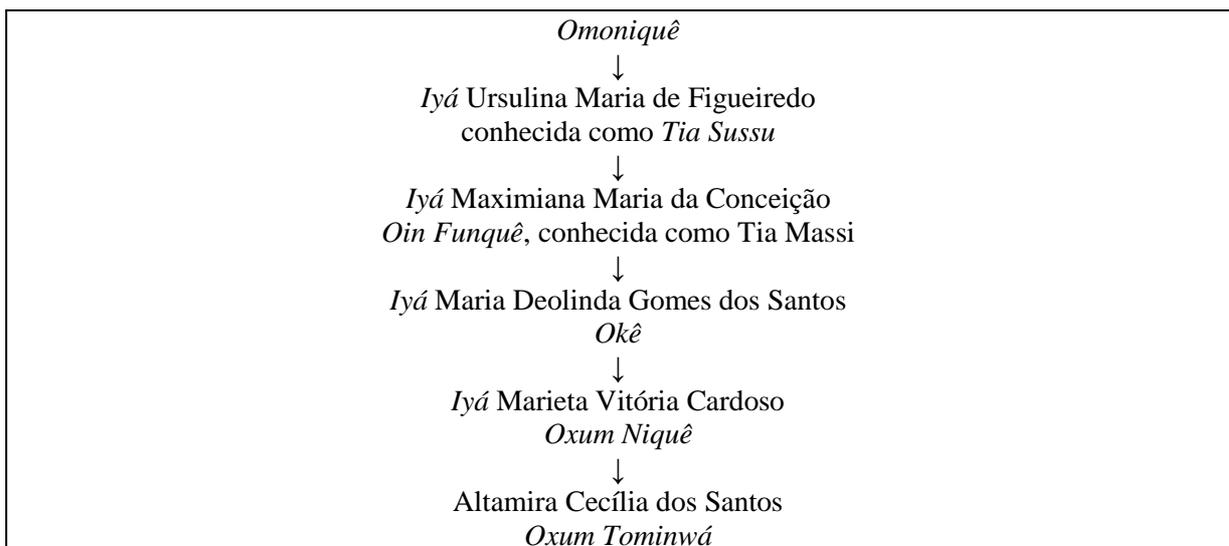


Figura : Genealogia de sucessão do Ilé Asè Iyá Nassô Oká Fonte: Lima (2003)

O Ilé Asè Iyá Nassô Oká é um dos mais antigos terreiros de candomblé da Bahia e, segundo a tradição oral, foi fundado após uma viagem à África, realizada por duas de suas primeiras sacerdotisas: a liberta africana Marcelina da Silva e sua Iyalorixá, esta última lembrada apenas pelo seu título ritual, Iyá Nassô. Até pouco tempo, existia pouca evidência documental que esclarecesse sobre a vida dessas duas mulheres ou para confirmar ou para refutar a lendária viagem à África, narrada pela tradição oral, mas graças ao trabalho de pesquisa de Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, condensado no artigo: Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu¹³, novos dados sobre a vida de Marcelina da Silva, desde sua experiência inicial como escrava, na Bahia da década de 1830, até o contexto político-religioso da sua viagem à África com sua filha, Maria Magdalena, e Iyá Nassô são apresentados. Ressalta-se que a preocupação deste estudo, neste momento, é tão somente apresentar de maneira sumária a rede de ligações que se estabelece entre os terreiros estudados, cabendo aos interessados um aprofundamento mais específico.

Através das histórias interligadas dessas travessias intercontinentais, surge o retrato de um grupo social formado por africanos libertos, intensamente envolvidos no candomblé oitocentista. Eles estavam unidos por diversos laços afetivos, familiares, religiosos e, provavelmente, comerciais, junto aos parentes Iorubá.

Essa dinâmica de fluxo e refluxo continuou a ligar o universo do candomblé no Brasil com o continente africano bem após o fim do tráfico transatlântico de escravos. Essa movimentação intercontinental de produtos, ideias e pessoas deve ter tido algum efeito nas

13 EARL CASTILLO, Lisa; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu. Afro-Ásia, núm. 36, 2007, pp. 111-151 Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil.

práticas religiosas em terras brasileiras, sobretudo na formação das casas lideradas por sacerdotisas e sacerdotes, oriundos desses “movimentos transatlânticos”, como é o exemplo de Mãe Aninha – Eugênia Ana dos Santos, *Obá Biyí* -, fundadora do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, - Ilé Asè Opô Afonjá - e iniciada nos ritos da religião de matriz africana Iorubá por Marcelina da Silva, - Obá Tossi -, e Rodolfo Manoel Martins de Andrade, mais conhecido como Bangbosé Obitikô.

3.3.1.1 O Ilé Axé Opô Afonjá

Como uma dissidência do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em 1910, o Ilé Asè Opô Afonjá foi fundado, por ordem de Xangô, por Eugênia Anna dos Santos, Obá Biyí, Mãe Aninha, numa fazenda que ela adquiriu em São Gonçalo do Retiro, Salvador - Bahia, local onde o terreiro está estabelecido até os dias de hoje. Iniciada na Rua dos Capitães, na Bahia, cuja cabeça pertencia a Xangô, Mãe Aninha era filha de santo de Iyá Marcelina, - Obá Tossi -, do Engenho Velho, o candomblé primaz do Brasil supracitado. O Ilé Asè Opô Afonjá é dedicado ao orixá Xangô, seu patrono, é de rito Keto, ao seja, descendente do povo *Iorubá* e é também reconhecido por seu valor histórico, etnográfico, cultural e social, contribuindo para a perpetuação da cultura afro-brasileira, juntamente com os terreiros de candomblé de tradição Nagô.

Com seus conhecimentos e sua autoridade, Obá Biyí, Mãe Aninha, designou e confirmou os doze obás de Xangô, responsáveis pela condução civil dos destinos do Terreiro, sempre auxiliada pelo Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, elo de ligação de axé entre o Brasil e a Nigéria. A determinação política e religiosa desta iyalorixá foi responsável pelo reconhecimento e liberação do culto afro-brasileiro, que era tido como “coisa de negro ignorante, prática fetichista e vergonha da Bahia”, como lembrava sempre, sem temor das palavras.

Quando morava no Rio de Janeiro, então capital da República, Mãe Aninha foi encontrar-se com o presidente Getúlio Vargas, de quem obteve, por sua capacidade de persuasão e liderança inquestionável, o direito à liberdade de cultos religiosos, oficializado por meio do Decreto-Lei nº. 1202, de 8/4/1939.

Mãe Aninha “encantou-se” em 1938. Depois do seu falecimento e de terem sido realizadas todas as obrigações rituais que o regulamento do candomblé determina, nessas ocasiões e, estando tudo regularizado dentro do Ilé Asè Opó Afonjà, Maria da Purificação Lopes, Mãe Bada, - Olufan Deiyí, idosa e doente, assumiu temporariamente os destinos do Ilé

Asè Opó Afonjà, com a ajuda de Ondina Valéria Pimentel, Mãezinha, - Iwin Tòna, Iyakekerê e Senhora, - Oxum Miuá, a Osí Dagan.

Após a passagem de Mãe Bada para ancestralidade, e decorrido o tempo regulamentar, Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, - Oxum Miuá -, filha legítima de Félix do Espírito Santo e de Claudiana do Espírito Santo ficou como Iyalorixá do Ilé Asè Opó Afonjà, dirigindo os destinos do terreiro. Ao assumir o posto de Iyalorixá, além de outras inovações, criou os subcargos de Otún e Osí para o corpo de Obás, que até então eram doze, passando para trinta e seis.

Mãe Senhora continuou o funcionamento do Ilé Asè Opó Afonjà. Fez iniciação de vários olorixás, personalidades no cenário da religião de matriz africana na Bahia, a exemplo de: Honorina de Ossãe, José e Hilda de Xangô, Senhorazinha e Dacruz de Oxum, Izabel de Iansã, Fortunata e Antonieta de Obaluyê, Dulcina e Benzinha de Iemanjá, Stella de Oxóssi, Balbino Daniel de Paula de Xangô, dentre muitos outros.

Em agosto de 1952, por ordem do Obá Adeniran Adeyemi, 2º Alafin Oyó, Pierre Verger chegou da África, trazendo um Xeré Edum Ara Xangô, que lhe foi entregue na Nigéria para que ele entregasse, na Bahia, a Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, juntamente com uma carta que lhe conferia o título de Iyá Nassô. Esse fato marca o reinício das antigas relações religiosas entre África e Bahia, continuadas e ampliadas posteriormente, mantendo Mãe senhora, - Oxum Miuá -, em um permanente intercâmbio de presentes e mensagens com reis e personalidades da religião na África.

Mãe Senhora partiu para o Orun no dia 22 de janeiro de 1967, no terreiro. Mais uma mudança no Asè. Após o jogo de búzios feito pelo Olúwo Agenor Miranda, assistido pelo Babalorixá Nézinho da Muritiba, Mãe Ondina, - Iwin Tòna -, assume a liderança do Ilé Asè Opó Afonjà por um curto período de tempo. Com a morte de Mãe Ondina, em 19 de março de 1976, Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, - Odé Kayodê -, torna-se a Iyalorixá do Ilé Asè Opó Afonjà, liderando o terreiro até o seu falecimento em dezembro de 2018.

Todas as demais Iyalorixás que sucederam a Obá Biyí: Mãe Bada, até 1941, Mãe Senhora, até 1967, Mãe Ondina, até 1975, e a atual Mãe Stella de Oxóssi desde 1976, mantiveram os princípios, os valores e a tradição do Ilé Asè Opó Afonjà, sustentado por Xangô.

3.3.1.2 O Ilê Axé Opô Aganjú

Balbino Daniel de Paula, - Obaràyí -, o soberano Babalorixá do Ilê Axé Opô Aganju, é filho biológico de Pedro Daniel de Paula (De Xangô Ogodô) e Ana Maria de Paula (De Iansã) e nasceu em 04 de dezembro de 1940, numa quarta-feira, em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica. Foi iniciado por Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, – Oxum Miuá, a então Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Obaràyí, conforme Lima (2003, p. 62), integra uma seleta lista de apenas oito homens iniciados por essa lendária líder religiosa que fez o santo em mais de oitenta pessoas.

Embora a “cabeça” do menino Balbino ou, simplesmente Rubelino, como Mãe Senhora o chamava, fosse reconhecidamente de Ogum, ela foi dada a Xangô que nele já havia se manifestado antes mesmo da sua iniciação religiosa, em junho de 1959. Assim justificou Mãe Senhora: *O dono de sua cabeça é Ogum, mas você teve que fazer Xangô por causa da tradição da sua família* (MÃE SENHORA *apud* BARABÔ, 2009, p. 96).

Desde a infância Balbino já demonstrava uma aptidão para o sacerdócio, como ilustra o trecho abaixo:

A brincadeira preferida era o candomblé. [...] Terminando as festas dos adultos, começava a dos meninos. No fim da tarde, montavam um pequeno caramanchão na praia. Para os atabaques, usavam as latas de querosene e o que sobrasse das obrigações dos eguns. Flor era o “pai-pequeno”, o “ogã” Zezinho ficava responsável pelos “sacrifícios” e quem sabia mais ficava como “pai-desanto”: Balbino. [...] Balbino já estava crescendo, tinha 14 anos. A brincadeira de candomblé continuava e ele reinava como pai-desanto. Um dia apareceu Judite, uma prima de Salvador. Como sempre faziam, organizaram a iniciação dela. Balbino se acomodou no banquinho como se fosse um trono, os meninos nos atabaques, as outras primas como filhas-de-santo. Começaram a cantar e tocar para Iansã. O pai-de-santo ia repetindo a cantiga ouvida tantas vezes. Judite começou a rodar, rodar, rodar e, então, veio a resposta: um grito forte, parecendo um trovão. Era Iansã. Naquele instante, acabou a infância de Balbino, o tempo das brincadeiras sem consequências, porque com aquele grito, todos viram que os orixás atendiam ao seu chamado [...]

Os mais velhos do Afonjá contam que Senhora de Xangô tinha sido filha-desanto de Mãe Aninha. A qualidade do seu Xangô era Aganju e o seu nome era Obaràyí. São raras as pessoas de Aganju. Ele é considerado o mais jovem de todos os Xangôs, é a pedra de fogo que sai de dentro da terra. Desde a morte de Senhora, havia uma lenda no Afonjá de que, um dia, Obaràyí voltaria para o axé, mas na cabeça de um homem. [...]

Balbino estava recolhido no terreiro do Afonjá. Já não sabia mais quanto tempo havia passado. Só sentia agora uma força diferente dentro dele. Dava coragem, calor, vontade de viver. Um dia, as irmãs-de-santo pintaram ele todo com pontinhos brancos e levaram para fora do runcó. Quando ouviu os

atabaques, se entregou a aquele som. Num outro dia, pintado com pontinhos azuis, voltou ao mesmo lugar. Saiu também outros dias, sempre trazendo presa na testa a pena vermelha do ecodidé. Então chegou o dia do nome. Muita gente estava lá, assistindo ao nascimento do novo filho de Mãe Senhora de Oxum Miuá. Finalmente, depois de 12 dias de isolamento, o Xangô do noviço iria gritar o seu oruncó. Todos estavam contentes, era mais um Xangô vindo para o Afonjá. – Obaràyí. A palavra saiu com esforço, mas bem alta. Na hora em que o Xangô de Balbino deu o seu nome, só se viu filha-de-santo rodando. Todas incorporaram. Obaràyí cumpriu a sua promessa e voltou para o axé. Os convidados se espremiavam para olhar Obaràyí manifestado em Balbino. No Afonjá, ninguém lembrava de ter visto um santo dançar tão bonito, tão forte e tão rápido como aquele (BARABÔ, 2009, pp. 78-81)

Mãe Senhora de Oxum não viveu até completar as obrigações de Obaràyí, ficando ao encargo de sua sucessora, Mãe Ondina Valéria Pimentel, Mãezinha, - Iwin Tonã -, a responsabilidade da entrega dos direitos e axés para Balbino Daniel de Paula abrir o seu próprio terreiro. Obaràyí fez inúmeras viagens à África (Benin e Nigéria) para aperfeiçoar seus conhecimentos. Foi incentivado e acompanhado por Pierre Fatumbi Verger, que era muito ligado à Mãe Senhora e pelo antropólogo e professor Júlio Braga, primeiro Mogbá (ministro, obá de Xangô) para abrir seu próprio Terreiro em Lauro de Freitas, o Ilê Axé Opô Aganju, que é considerado a mais antiga e proeminente casa descendente do Axé Opô Afonjá, onde Obaràyí comanda há mais de 40 anos.

O Ilê Axé Opô Aganju atualmente está situado à rua Saketê, nº 32, Alto da Vila Praiana em Lauro de Freitas-Bahia. A rua foi batizada com o nome da cidade que se localiza ao sul do Benin, próxima à fronteira com a Nigéria, visitada por Obaràyí em fins dos anos 1960. Não à toa. Naquela cidade beninense, que se grafa *Sakété*, capital do Departamento de *Plateau* e localizada a apenas 27 km da capital do país, Porto Novo, *todo o mundo se considerava descendente do deus do trovão* (BARABÔ, 2009, p.). Em *Sakété* Obaràyí refez os votos de vínculo espiritual com Xangô, onde recebeu o título Gbobagunlé Aladê, *botaram um rei sobre a Terra, o dono da coroa* (BARABÔ, 2009, pp. 167 - 171).

A trajetória de uma pessoa de Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, ligada ao culto de Babá-egun, à posição de extrema responsabilidade e visibilidade na liderança de um terreiro como pai-de-santo se explica pela ligação ancestral de Balbino Daniel de Paula, Obaràyí, com sua cultura de origem e as amizades e contatos com pessoas dos mais diversos contextos sociais e culturais que o destino lhe proveu.

3.3.1.3 O Ilê Axé Obá Odé Okolô

Leandro Anselmo Santos de Deus, - Odé Tokan –, o caçador de coração, é o babalorixá do Ilê Asè Obá Odé Òkòóló, situado à rua Eliane Barbosa, 1 G CS- Areia Branca – Lauro de Freitas- Bahia. Este terreiro é filho do Ilê Axé Opô Aganju, conforme comprova o depoimento do próprio babalorixá abaixo:

Eu fui abiã do Ilê Axé Opô Aganju e me iniciei pelo Sr. Obaràyí, Balbino Daniel de Paula. Fiz santo no dia 25 de agosto de 2003. Fui abiã de lá, fui yawo de lá. Saí de lá Ebome para fundar a minha casa. É a única mão que eu tenho em minha cabeça é a do Sr. Balbino Daniel de Paula. Isso eu tenho o maior orgulho na minha vida. Entrei abiã e saí completo para seguir meu trajeto religioso (LEANDRO ANSELMO SANTOS DE DEUS, Odé Tokan, Ilê Asè Obá Odé Òkòóló, agosto de 2018).

A história de fundação do Ilê Asè Obá Odé Òkòóló está intimamente ligada ao Ilê Axé Opô Aganju. O Babalorixá Odé Tokan foi iniciado pelo Babalorixá Obaràyí, tendo como pais pequenos Odé Faromin, com quem aprendeu muitas coisas relacionadas ao axé e Flaviano dos Santos, filho do finado Bamboxê da Ilha de Itaparica, que era filho do Orixá Nanã e como mãe pequena Ebome Nininha de Oxoguiã, sobrinha de Obaràyí e sua sucessora de axé e filha da Yakekerê do Axé Aganju, Rosalina, irmã de Obaràyí. Odé Tokam sempre esteve rodeado das pessoas de maior conhecimento sobre o axé e sempre demonstrou um interesse muito grande em aprender e propagar a tradição nos moldes ensinados pelos seus mais velhos, mesmo sem querer ser pai de santo.

Odé Tokan é técnico em enfermagem, e, conforme relato abaixo, descreve como conseguiu adquirir o terreno para fundação do terreiro de Oxóssi:

Um dia depois de um plantão dado no hospital eu cheguei em casa supercansado. Tinha um anúncio em um site de publicação de um terreiro à venda. Tratava-se de um Centro de Umbanda que seria desativado e a dona venderia a propriedade. Eu fui olhar numa sexta-feira, aí eu gostei e falei para senhora que eu ia comprar e na segunda-feira eu comprei o terreiro. Assim foi determinado pelo orixá. Eu comecei a montar a estrutura do terreiro sem ninguém. Somente eu e meu companheiro. Tinha um Exu que eu tinha em casa. Aí levei, assentei e dei comida. Assentei Ogum, preparei porteira, aí arrumei Xangô. Aí foi aparecendo um, aparecendo outro. Consegui fechar os ciclos festivos dos meus orixás, dos orixás da casa e dos meus filhos também. Aí eu estou aí até o dia que Xangô e Oxóssi permitir para eu dar continuidade a esse legado ancestral que a mim foi concebido. Vontade nenhuma eu nunca tive.

O Ilê Asè Obá Odé Òkòóló é um terreiro de fundação recente, mas já propaga a memória ancestral do legado de tradição deixados por Obá Biyí, Oxum Miuá, Obaràyí e continuados por Odé Tokan e todos os seus filhos e filhas de axé.

3.3.1.4 O Axé L'Oiá

O Axé L'Oyá tem como dirigente o Babalorixá Júlio Santana Braga, - Oyá Tundê -, que possui o posto de onan mogbá no grupo dos Mogbás de Xangô no Ilê Axé Opô Aganju, de Balbino Daniel de Paula, Obaràyí. Oyá Tundê não foi iniciado por Obaràyí, sua iniciação se deu em África, mas por ele sempre teve uma enorme amizade, apreço e admiração. Um amigo fiel que auxiliou, juntamente com Pierre Verger, na fundação do Ilê Axé Opô Aganju. Júlio Braga, Oyá Tundê, recebeu de Obaràyí os direitos e as orientações necessárias para abertura do seu terreiro.

Em depoimento para esta investigação, o babalorixá do Axé L'Oyá relata o seu processo iniciático, na religião dos orixás, em África:

Quando eu cheguei no Daomé, no final do primeiro semestre em 1968. Eu cheguei na África no fim de 67, fui a Dakar fiquei quase 06 meses, quando realmente fui transferido para o Daomé. Fiquei muito doente e procurei uma senhora, especialista em culto jeje, para saber o que ela poderia fazer por mim, ela disse que não poderia fazer nada, mas que a alguns quilômetros dali, em Saketê, tinha uma pessoa que já estaria me esperando. Lá em Saketê eu conheci um senhor chamado Bagunlé que me olhou e disse que deveria cuidar disso da maneira mais completa. Era um cara feio, mas de coração enorme. Logo depois de dois ou três dias, já na presença de Verger, porque ele queria assistir a uma obrigação dessas, porque ele nunca tinha assistido, apesar dos anos todos que ele viveu na África. Eu fui fazer minha obrigação de maneira muito diferente, dada a simplicidade como as coisas ocorrem na África. Utiliza-se um número muito maior de folhas. Eu passei lá menos de dezesseis dias. Essa coisa de dezesseis dias aqui já é brasileira. Quando eu acordei no último dia que ia ficar, todos me chamavam de Oyá Tundê, confesso a você que eu não me lembro como isso aconteceu, ou eu estava dormindo ou me deram um bocado de folhas para eu beber; a verdade é que eu estava sem consciência nenhuma de tudo que aconteceu, pelo menos nos últimos momentos. Oyá Tundê, ele (Bagunlé) me explicou que sendo eu filho de Iansã e estando no Brasil, Oyá voltou. Oyá Tundê, Oyá voltou para cá. E foi assim que foi minha iniciação (JÚLIO SANTANA BRAGA, OYÁ TUNDÊ, Axé L'Oyá, 2018).

Sobre a fundação do seu terreiro no Brasil, Júlio Braga relata, em seu depoimento, o seu retorno de África ao Brasil com o otá, pedra do assentamento de sua santa, conforme apresenta-se abaixo:

A fundação do terreiro remonta a um período em que eu acabei a minha estadia no Continente Africano, principalmente na Nigéria, Benin, na época eles falavam em Daomé, na República do Zaire, que era um posto avançado da Universidade do Zaire, numa região fronteira com Angola e depois de uns dois ou três anos que eu fiquei como professor Maestre Assistance. Eu não sei qual é essa categoria, mas era maestra assistance da Universidade Nacional da Costa do Marfim e voltando ao Brasil, eu trazia comigo o otá da minha iniciação. É muito engraçada a história desse otá porque Verger me ajudou a organizar as coisas para minha viagem, então tinha problema de como trazer esse otá. Isso porque tinha que pegar água do Rio Erinlé, coisa do tipo. Verger descobriu que seria muito fácil colocar um pouco dessa água numa garrafinha de café e colocar essa pedra dentro. Por conta disso, Verger chamou durante a vida toda, até morrer, minha Iansã de Oyá Café, numa alusão a esse vasilhame que eu trouxe o otá de Oyá. Interessante é que era um frasquinho que eu encontrei quando eu cheguei em 1968 em Dakar onde eu fiquei instalado pela primeira vez, tinha passado por lá o professor Valdir de Oliveira que era na época o diretor do Centro de Estudos Afro-orientais, ele tinha deixado lá essa garrafinha de café, eu lavei e trouxe o santo. Ao chegar eu fiquei com um grande problema de onde colocar, onde guardar, enfim, esse otá. Eu pensei em levar para o terreiro de Olga de Alaketu, Senhora Olga Francisca Regis, Oyá-Fumi, por conta das boas relações amigáveis e religiosas que eu tinha com ela, inclusive eu até esqueço, eu sou Omoifá do terreiro dela numa obrigação extraordinariamente, plasticamente bela, mais interessante porque ela fazia no próprio salão. Os filhos dela eram iniciados em Ifá. Ela fazia uma grande festa de Ifá e eu fui suspenso como Omoifá na época, aí eu fiquei achando que eu deveria assumir um pouco as rédeas dessas coisas e tal. Comprei uma pequena fazenda na BA 093, num lugarzinho muito significativo por conta do seu nome chamado Pau da Rola. Tinha uma casinha e eu fiz um pequeno quarto de santo e coloquei lá o meu otá. Eu fazia o meu culto lá e naquela época eu não tinha interesse nenhum de colocar candomblé e nada dessas coisas. Quando eu fui colocar essa pedra lá assentada, dar uma oferenda pequena lá e tal eu acabei, por influência, convidando várias pessoas, o que acabou numa sessão de candomblé. Vieram muitas pessoas de candomblé que eu já conhecia porque eu já vinha fazendo uma pesquisa nessa área. No ano seguinte quando eu fui dar obrigação novamente, foi a mesma coisa e criou um problema muito grande porque era muita gente. Era um professor universitário que se lançava na vida religiosa afro-brasileira, era um professor universitário que tinha voltado da África depois de oito anos morando lá, era uma novidade e eu era um professor universitário que foi razoável e muito respeitado na academia, não bastasse o fato de eu ter publicado uma meia dúzia de livros. Mas a área de localização da pequena fazenda era extremamente perigosa e quase semanalmente havia um cadáver jogado lá, eu pensei que um dia desses o cadáver vai ser eu e aí eu vendi a fazenda e comprei essa terra onde é o Axé L'Oyá. Aí eu já estava integrado a esse universo, vivia constantemente ao lado de Cici uma filha de santo de mãe Senhora do Opô Afonjá que me orientava, muito mais do que Balbino ou mais que qualquer outra pessoa. Lá eu fiz o primeiro candomblé e no ano seguinte, fiz os

primeiros Iaôs. A responsabilidade era muito grande, mas com o apoio de Cici, profunda conhecedora das coisas do santo e do seu filho que já estava por lá e era Axogun, fiz os primeiros filhos de santo de Xangô e de Iansã, um barco. Ela (Cici) começou a me ajudar, mas dez dias antes da saída dos santos ela morreu. Muita gente disse: Pare! Não meta a mão, meu pai! Mas como eu fui pai pequeno assíduo, dos dez primeiros barcos, do terreiro de Balbino Daniel de Paula, Obaràyí e como Onã mogbá, o primeiro mogbá do Aganju, ele não fazia nada sem a minha presença, o que era fácil porque eu estava sempre presente. É de lá do Aganju que vem a base do meu conhecimento, associado com as coisas que eu aprendi na África. Então eu resolvi meter a mão. Um dos recolhidos era uma pessoa extremamente ligada do Terreiro da Casa Branca, que não fazia santo de homem naquela época, não sei se ainda hoje é assim. A verdade é que eu assumi esse compromisso e levei o barco para frente, sem metáfora. Fiz o barco sem a presença de Cici, mas na presença de pessoas antigas lá do terreiro de Balbino, tinha uma Anjoie já escolhida Mãe Pequena de lá e tantos outros, Ebomi Piedade, aquele povo todo antigo do Aganju. Durante as obrigações um grande grupo de pessoas antigas do terreiro do Engenho Velho resolveram assistir as obrigações, inclusive as coisas muito internas. Não era só o prazer de estar lá, mas a vontade de inspecionar, fazer uma avaliação realmente. No final das obrigações, uma das mais velhas do Engenho Velho pediu para falar: - Eu quero dizer a vocês todos que estão aqui, e aqui só tem duas pessoas mais velhas do que eu! Eu quero dizer a vocês todos que nós acabamos de assistir uma obrigação de começo até o fim, como nunca mais a gente fez. Assim, já na rua Raposo, eu fui lá comprei, arrumei, fui aos poucos. Agora eu devo ter uns oitenta ou oitenta e dois filhos de santo. Eu tive a sorte de frequentar assiduamente, durante quinze a vinte anos a Casa de Obaràyí, onde eu tive acesso total a todas as mecânicas de iniciações e de outros rituais, além de ter vivido essa experiência na África, ter olhado e visto muita coisa. Acho que isso foi, agregado ao meu exercício acadêmico que me fez instalar tão agradavelmente lá no terreiro (JÚLIO SANTANA BRAGA, OYÁ TUNDÊ, Axé L'Oyá, 2018).

Dessa maneira, a memória e a tradição dos terreiros fundadores do candomblé na Bahia vão se perpetuando ao longo das gerações, como se pode notar no depoimento acima, no circular exercício de transmissão de saberes e costumes, que os mais velhos são os responsáveis em perpetuar.

3.3.1.5 O Ilê Axé Yanguí

Adauto Viana de Brito, - Barinlé -, é o Babalorixá do Ilê Asè Yanguí, terreiro em Vitória da Conquista – Bahia, nascido a partir do Axé L'Oyá, que está vinculado ao Ilê Axé Opô Aganju, que por sua vez está vinculado ao Ilê Axé Opô Afonjá que descende do Ilê Asè Iyá Nassô Oká, conforme depoimento do seu fundador:

Fui iniciado por Iraci, mas com seis meses de iniciado eu fui para o Axé L'Oyá, em Salvador, que é uma casa neta do Afonjá e filha do Aganju. A linhagem dessas casas começa com a Casa Branca. Já no final do período de escravização, alguns negros alforriados conseguiram juntar dinheiro, seja por ganho ou por outras vias, conseguiram dinheiro para comprar a alforria dos outros negros. Vieram três mulheres de Oyó, elas vieram especificamente desse lugar, chamadas Yá Kalá, Yá Nassô, Yá Adetá. Elas foram compradas, mas já por negros libertos. Elas eram sacerdotisas do Reino de Xangô. Elas fundaram a Casa Branca. Da Casa Branca, Obá Biyí foi iniciada lá dentro, Eugênia Ana dos Santos. Depois de vencido o período iniciático ela se torna Ebomi e funda o Opô Afonjá em 1910. Da Casa Branca, outras Casas também surgiram, mas eu estou falando da nossa família até chegar o Axé L'Oyá. No Afonjá outras pessoas foram iniciadas até chegar em Mãe Senhora - Oxum Miuá. Mãe Senhora inicia Obaràyí, Balbino Daniel de Paula, mas Mãe Senhora sempre o chamou de Rubelino. Nisso Pierre Verger chega ao país, desenvolvendo as pesquisas dele. O meu pai de santo Júlio Santana Braga – Oyá Tundê - nesse período estava começando a vida acadêmica dele. Ele ganha uma bolsa sanduíche para ir para o Zaire, através de Pierre Verger. Nisso ele fica dez anos pela África. Nesse período ele é iniciado em África por Bagunlé. Pai Júlio já tinha um conhecimento com a família de Obaràyí, da Ilha de Itaparica, em Ponta de Areia. Pai Júlio já os conhecia, mas não era iniciado, conhecia, também, Dona Olga de Alaketu, que revelou que ele era de Iansã, porque todos diziam que ele era de Ogum. Após esse período em África ele volta ao Brasil e Obaràyí estava completando o seu processo iniciático, e estava construindo um espaço para que ele pudesse exercer o sacerdócio. De maneira fraterna, um começa a ajudar o outro. E aí Obaràyí passa a cuidar das coisas de Oyá. Aqui no Brasil quem cuida das coisas do meu pai de santo é Obaràyí. Então Obaràyí torna-se o nosso avô de santo. Com o passar do tempo, pai Júlio abre o Axé L'Oyá (ADAUTO VIANA DE BRITO, Barinlé, Ilê Axé Yanguí, agosto de 2018).

Depois de algum tempo de chegada no Axé L'Oyá, Aداuto Viana de Brito, após o cumprimento das obrigações religiosas de costume, torna-se Babalorixá e inicia a fundação do Ilê Axé Yanguí:

Aos cinco anos de iniciado eu fiquei sabendo que o meu Orixá queria uma Casa. O meu nome religioso é Barinlé, que significa o Exu do corpo é o Exu da casa. A casa que eu lidero se chama Ilê Axé Yanguí – A força do Exu. Desde a Casa Branca que a sacerdotisa era de Oxalá que existe uma tradição em nossa família de Axé que os nomes das casas têm uma relação com o orixá regente. Então a Casa Branca, por conta de Oxalá, o Afonjá por conta de Obá Biyí que era de Xangô Afonjá. Obaràyí que é de Xangô Aganju, por isso Ilê Axé Opô Aganjú, por conta dele, que a cabeça dele é de Xangô. A casa de pai Júlio Braga é Axé L'Oyá porque a cabeça dele é de Oyá. A minha casa, como minha cabeça é de Exu é Axé Yanguí. Então é uma tradição da família (ADAUTO VIANA DE BRITO, Barinlé, Ilê Axé Yanguí, agosto de 2018).

O Ilê Axé Yanguí, embora fundado recentemente, representa a quinta geração de um legado ancestral de culto aos orixás, de onde se espera uma história de propagação de memória, tradição e costumes para as gerações futuras na região Sudoeste da Bahia.

3.3.2 O ILÊ OXUMARÊ ARAKÁ AXÉ OGODÔ E SUAS CONNECTED HISTORIES DE FILIAÇÕES DE AXÉ

A origem do Ilê Òsùmàrè Aràkà Asè Ògodo, atualmente localizado na Avenida Vasco da Gama, bairro da Federação, antiga Mata Escura, Salvador, Bahia, remonta ao início do século XIX e foi marcada pela luta e resistência de africanos escravizados que, obrigados a abandonarem suas terras e laços familiares, não renunciaram à sua cultura e fé. Bábá Tàlábí foi o seu fundador, era oriundo da antiga cidade Kpeyin Vedji, localizada a noroeste de Abomey e chegou em Salvador em 1795 na condição de negro escravizado. O nome Tàlábí é evocativo de um nascimento incomum e a sua tradução concretiza o destino sucessório da Casa de Òsùmàrè: Tàlábí aquele que nasce na pureza.

Bábá Tàlábí foi um sacerdote com grande sabedoria e conhecimento para introduzir e difundir o culto aos Òrìsà no Brasil, por pertencer a uma das mais relevantes famílias de Culto à Sakpata (Ajunsún), na África.

Por volta de 1820, na Cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano, Bábá Tàlábí ajuda a fundar o culto a Ajunsún no calundu do Obi Tedó, o marco de fundação da família de Asè Òsùmàrè. Este local tornar-se-ia a referência primordial da Casa de Òsùmàrè no Brasil. Ali outros negros escravizados de diferentes etnias também compartilharam as suas tradições participando da formação da tradição religiosa da Casa de Òsùmàrè. Anos mais tarde em 1836, Bábá Tàlábí, com o intuito de consolidar as bases do culto a Ajunsún na Bahia, adquire sua primeira propriedade na Rua das Grades de Ferros, em Salvador. Em 13 de outubro de 1845, Bábá Tàlábí adquire um novo imóvel, desta vez uma roça, na Cruz do Cosme, solidificando um templo que se tornaria um dos símbolos de resistência do povo negro da Bahia.

Com o falecimento de Bábá Tàlábí, Bábá Salako torna-se seu sucessor. Salako cujo nome significa, aquele que fica na pureza, define crianças que nascem envoltas na membrana amniótica e por isso são consideradas especiais, dotadas de qualidades singulares e poderes, que as distinguem e as predestinam a papéis sagrados. Bábá Salako assume o comando da Casa de Òsùmàrè, em 1866, com os mesmos objetivos de Bábá Tàlábí: reconstruir a família dissipada pelo tráfico de escravos e resgatar as referências religiosas para os africanos e seus descendentes aqui no Brasil.

Bábá Salako foi presidente da Sociedade Montepio dos Artistas, sua mãe e suas irmãs fundaram a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e seu irmão Zé do Brechó, presidiu a Irmandade dos Nagôs. Foi também durante a sua gestão que a Casa de Òsùmàrè

efetuou uma nova migração do seu asé. A casa da Cruz do Cosme integrava os bens de Tàlábi que seriam objeto de partilha entre seus herdeiros. Para proteger o Asè, Salako transfere a Casa da Òsùmàrè para a Rua da Lama, primeiro distrito de Vitória, atual bairro Garcia, cumprindo com a determinação de cuidar dos Òrìsà. Foram transferidos os assentamentos das divindades, os principais elementos sagrados e fundamentais para preservação da essência do Ilé Òsùmàrè Aráká Asè Ògòdó.

Em 1927, Maria das Mercês, conhecida como Mãe Cotinha de Yèwá, ascende à posição máxima no terreiro, deu início à era matriarcal na Casa de Osùmàrè. Maria das Mercês foi iniciada aos 22 anos de idade, predestinada a ser a futura Ìyálòrìsà da Casa de Òsùmàrè; o significado de seu Orùkó também atestava seu destino, Yèwá Abiyámo, mãe de muitos filhos.

Mãe Cotinha de Yèwá teve como sua sucessora a Ìyálòrìsà Simplícia Brasília da Encarnação. Ìyá Simplícia, como era popularmente conhecida. A bondade e o carisma de Mãe Simplícia proporcionavam-lhe amizades nas mais diversas esferas da sociedade. Assim em 1952, foi que ela tomou conhecimento que o presidente Getúlio Vargas, juntamente com o governador Régis Pacheco, o senador Assis Chateaubriand e o vice-presidente Café Filho, iriam inaugurar o Grande Hotel Caldas do Cipó, no sertão da Bahia. Diante desta informação, articulou-se para realizar a recepção para o Presidente e sua comitiva, com o intuito de denunciar as perseguições, principalmente policiais, que o Candomblé sofria na época.

Sete anos após do falecimento de Mãe Simplícia, sua filha biológica, Nilzete Austricliano da Encarnação, em 1974, toma posse como Ìyálòrìsà da Casa de Osùmàrè. A sua gestão foi marcada por sua doçura na liderança da comunidade e forte determinação em assegurar a propriedade do terreiro que sofria forte especulação imobiliária. Ìyá Nilzete de Yemojá trabalhou arduamente para pagar cobranças indevidas referentes à propriedade do terreiro. Em 1988, lutaram com veemência para impedir a desapropriação das terras do Terreiro. O carisma de Mãe Nilzete e o prestígio histórico da Casa de Òsùmàrè fizeram com que representantes de diversos segmentos sociais, lideranças políticas e religiosas se reunissem criando um grupo de defesa do Terreiro.

Em 1991, Bàbá Pecê, Sivanilton Encarnação da Mata, filho biológico de Mãe Nilzete assume o Terreiro, contando com apoio das anciãs da Casa de Òsùmàrè, que tanto aguardavam a profecia de Ògún em seu nascimento. Contam os mais velhos que Bàbá Pecê nasceu no terreiro de Òsùmàrè, no dia da celebração de Òsùmàrè, quando veio à luz, o Òrìsà Ògún manifestado em sua avó, Ìyálòrìsà Simplícia Brasília da Encarnação, o pegou nos braços e o apresentou para todos como futuro Bàbálòrìsà da Casa de Òsùmàrè.

Na gestão de Bábá Pecê, a Casa de Òsùmàrè recebeu a visita de dois reis Yoruba: Sua Majestade Oba Alákétu Adiro Adétutu, Rei de Kétu e, recentemente, o Aláàfin de Oyo, Oba Àlàájì Lamidi Oláyiwolá Adéyemi III. Estes foram momentos ímpares em que a Mãe África reconheceu no Brasil a preservação de seus cultos, ritos e tradições, restabelecendo os vínculos de uma forma sem precedentes¹⁴.

O Ilé Òsùmàrè Aráká Asè Ògòdó, conhecido como Casa de Òsùmàrè, é um dos mais antigos e tradicionais terreiros de candomblé da Bahia. Ao longo de sua história, contribuiu de modo significativo para preservar e difundir a cultura africana no Brasil. Guardiã e detentora de uma tradição milenar, a Casa de Òsùmàrè perpetua o legado ancestral do culto aos Òrìsà, lançando as sementes do que hoje representa o candomblé para o país e o mundo. Faz parte do panteão das casas matrizes responsáveis pela construção da religiosidade afro-brasileira.

O processo de iniciação era e continua sendo a forma de resgatar os vínculos ancestrais e espirituais com os Òrìsà, e também uma maneira de reconstruir a unidade familiar desintegrada durante o processo escravagista.

3.3.2.1 O Ilê Alaketu Axé Airá – Axé Batistini

O Ilê Alaketu Asè Airá, localizado na rua Antonio Batistini, 226, Vila Batistini em São Bernardo do Campo, São Paulo, teve como fundador Pérsio Geraldo da Silva, conhecido como Tata Pérsio de Xangô, iniciado na tradição dos orixás por Iyá Simplícia de Ogum e Pai Nezinho da Muritiba, na Casa de Oxumarê (Ilê Oxumarê Aráká Axé Ogodô).

Mãe Luizinha, yalaxé do Axé Batistini, que conviveu com Tata Pérsio de Xangô, em depoimento sobre a iniciação religiosa dele e fundação do terreiro, relata:

Pai Pérsio quando era novo frequentava a umbanda. Ele com o irmão dele, que era axogum daqui, tio Célio de Oxóssi. Eles frequentavam a umbanda e frequentavam a casa de Caio Aranha. Uma casinha simples que tinha uma umbanda e Pai Caio era de Xangô e viu o desenvolvimento do Tata, porque meu pai tinha o apelido de Tata por ser o doze. Então era Tata porque era o caçula da família. Pai Caio viu o desenvolvimento dele e disse assim: - Olha, você tem uma cabeça grande, um orixá muito forte, eu não vou poder colocar a mão. Não posso fazer nada. Então você vai para Bahia procurar uma casa, um lugar para fazer a sua iniciação. Mas ele desenvolveu mesmo sua mediunidade na casa de Pai Caio. E ele foi. Ele falava que antigamente se colocava os panfletos nas portas das delegacias, quando ia ter as festas

¹⁴ As informações veiculadas nesta seção estão respaldadas no conteúdo do livro Casa de Osùmàrè disponível em pdf no link: <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/2015-07-12-20-45-13>

tinha que ir lá pedir autorização para tocar os candomblés. E Pai Pérsio achou o endereço da Casa de Oxumarê em um desses panfletos pregados nas portas das delegacias. E ele foi. Justamente nesse dia era a festa de Xangô. E quando ele entrou e ficou ali e tudo, Xangô já tomou ele e dali ele nunca mais saiu. Era Mãe Simplícia na época, a ìyálòrìsà da casa, uma das fundadoras lá e Pai Nezinho que era do Àsé Ibece Alaketu Ogum Megê, que ficava ali com ela e também tinha uma grande participação no Gantois. Então Pai Pérsio ficou ali e fez a iniciação com Mãe Simplícia e Pai Nezinho. Aí Mãe Simplícia partiu, depois de alguns anos Pai Nezinho também se foi. Mas Pai Nezinho antes de morrer falou: - Quando eu for embora você vai procurar Mãe Menininha. Quando eles partiram o meu pai foi lá para o Gantois, onde ele conseguiu dar continuidade e terminar as obrigações dele. E ele ficou com um elo, uma aliança com as três casas: Casa de Oxumarê, o Gantois e o Portão da Muritiba (Àsé Ibece Alaketu Ogum Megê) até o fim da vida dele. Tata Pérsio deixou o Axé Batistini, com cinco herdeiros, para continuar essa missão: Iyá Luizinha, Iyá Danille, Ogan Giba, Ogan Carlinhos e a Iyá Gui. Então existe essas três alianças e nós continuamos essa tradição. Obedecer, seguir. Quando ele fez o Axé Batistini ele fez o que tinha de melhor das três casas e fez o axé dele: O Ilê Alaketu Axé Ayrá. (HELOÍSA MOREIRA DOS SANTOS, Mãe Luizinha, Yalaxé do Axé Batistini, entrevistada em julho de 2018).

Junto com seu Babalorixá, Pai Pérsio de Xangô visitou o terreno onde plantaria os axés necessários ao culto aos orixás ainda no final dos anos 60. Com o falecimento do ìyálòrìsà Simplícia e do Babalorixá Nezinho da Muritiba, Pai Pérsio de Xangô completa suas obrigações com Mãe Menininha do Gantois, passando a ser seu filho de asè. Nos anos 70, ele inaugurou o terreiro na Vila Batistini, plantando os axés preparados pela própria Mãe Menininha. Além de ser formalmente iniciado na tradição Ketu, Pai Pérsio era também umbandista. Com a autorização de seus iniciadores, manteve os cultos aos caboclos, exus e pretos-velhos.

O Ilê Alákétu Asè Airá é um dos mais tradicionais terreiros de candomblé da nação ketu em São Paulo. Mas é importante lembrar, como diziam o povo mais antigo do candomblé da Bahia que São Paulo era terra de umbanda e, de fato, quando os primeiros terreiros foram fundados em São Paulo, a umbanda era uma religião com bastante expressividade e um número grande de adeptos. Somente a partir do final da década de 1950, o surgimento e a consolidação da religião dos orixás em terras paulistas veio a acontecer, quando Pai Bobó, um babalorixá baiano, descendente do Axé Oxumarê, inaugura seu candomblé na Baixada Santista. A partir de então, um grande número de pais e mães de santo da Bahia e de outros estados do Nordeste vieram a se instalar em São Paulo, mudando o cenário das religiões afro-brasileiras na região.

Os babalorixás e iyalorixás que chegavam de Salvador e tinham algum vínculo com os terreiros matrizes, como Casa Branca, Gantois, Afonjá, Alaketu ou Casa de Oxumarê,

não encontravam dificuldades para se firmar, no entanto, precisavam se adequar às fortes influências da umbanda enraizadas na região.

3.3.2.2 O Ilê Alaketu Axé Ossayin

A história de fundação do Ilê Alaketu Asè Ossayin começou assim... Ainda na antiga cidade Kpeyin Vedji, na África, quando o Babá Tàlábí foi trazido para o Brasil na condição de escravizado e, posteriormente, fundou o Ilê Òsùmàrè Aràkà Asè Ògòdó. De Babá Tàlábí, muitas sucessões ocorreram até chegar a Mãe Simplícia de Ogum. Nesse momento da história, atrela-se a esse enredo de ligações, Manuel Cerqueira do Amorim, conhecido como Pai Nezinho de Muritiba ou Nezinho Bom no Pó. Ele era o babalorixá do candomblé Àsé Ibece Alaketu Ogum Megê, Terreiro do Portão de Muritiba. Nezinho de Muritiba era o Baba Egbé do Gantois e foi iniciado por Maria da Glória Nazareth, antecessora a Mãe Menininha do Gantois. Nezinho do Muritiba juntamente com a Yalorixá Simplícia Brasília da Encarnação iniciou, em Salvador, na Casa de Òsùmàrè, Pérsio Geraldo da Silva, mais conhecido como Tata Pércio de Xangô no mesmo barco onde seriam iniciados a sua filha primogênita, Nilzete Autracliano, e seu neto Sivalnilton Encarnação da Mata, o Babá Pecê, atual Babalorixá da Casa de Oxumarê. Tata Pércio de Xangô recebeu obrigação de sete anos de iniciação com Mãe Menininha do Gantois em Salvador, Bahia, e tornou-se babalorixá fundador do Ilê Alákétu Asè Airá, localizado na Vila Batistini em São Bernardo do Campo.

O Ilê Alákétu Asè Airá se tornou uma ponte direta com os candomblés da Bahia e assim se consagrou como uma Casa de grande importância para o candomblé da cidade de São Paulo, refletindo o que hoje representa o candomblé para o estado. De África até Mairiporã - SP, no entanto, muitas foram as conexões até que a força ancestral do Orixá Ossayin aportasse e fincasse raízes profundas nas terras paulistanas. Tata Pércio de Xangô iniciou João Batista Salomão, Pai João de Ossayin, como é conhecido. Primeiro filho iniciado do Axé Batistini.

A iniciação de Pai João contou com as ilustres presenças de: Pai Nezinho da Muritiba, Mãe Rosinha de Xangô e Mãe Bida de Iemanjá. Eram tempos difíceis para se fundar terreiros em São Paulo, mas Pai João de Ossayin, sempre apoiado pelo seu Babalorixá Tata Pércio de Xangô, constituiu, inicialmente, terreiro na Vila Guilherme e, somente em 1992, o Ilê Alaketu Asè Ossayin foi transferido para as montanhas de Mairiporã-SP, seguindo as sábias orientações do seu Orixá patrono para que os avanços da modernidade não dificultassem o que seria essencial para o culto aos Orixás: a preservação das plantas sagradas.

Meu Pai e eu frequentávamos a casa do Caio Aranha, no Jabaquara. Antes disso nós éramos da casa do Tenente Eufrásio. Mas como nós éramos novos, cada tempo estávamos numa casa, mas não como filho, mas por curiosidade por eles serem pessoas antigas no candomblé. Tata Pérsio foi iniciado na Casa de Oxumarê por Mãe Simplícia e Pai Nézinho de Ogum. Nossa casa foi ramificada também pelo Gantois, muita gente de lá estava presente na feitura de meu pai de santo. Após a vinda dele, quando ele cumpriu os resguardos do quelê, ele me iniciou. Tinham muitas pessoas presentes na minha feitura, que eu me lembre bem eram pessoas lá de Muritiba. Tinha Mãe Rosinha que era mãe pequena dele e Mãe Bida que também era da casa de Pai Nezinho. Eu sou iniciado para o orixá Ossayin. (PAI JOÃO DE OSSAYIN, ILÊ ALAKETU ASÈ OSSAYIN, entrevista concedida em julho de 2018).

Pai João de Ossayin dedicou sua vida para os orixás, e até hoje ainda repete: *Se eu tiver que voltar em outra reencarnação quero ser de novo desta religião!* É um exemplo de liderança religiosa e de comprometimento com as causas sociais que envolvem os menos favorecidos. Suas ações expressam a força que emana das matas na reivindicação do respeito religioso, na propagação do saber ancestral e na luta pela manutenção dos valores transmitidos pelos mais velhos no Axé.

De Abomey-África até São Paulo-Brasil, está um emaranhado de relações estabelecido ao longo da história, conectando fios de uma trama complexa: a vida dos negros escravizados da África, principalmente os Iorubá, e seus descendentes brasileiros de Axé: ILÊ OXUMARÊ ARAKÁ AXÉ OGODÔ... ILÊ IYÁ OMIN AXÉ IYÁ MASSÉ... AXÉ IBECE ALAKETU OGUM MEGÊ... ILÊ ALAKETU AXÉ AIRÁ... ILÉ ALAKETU AXÉ OSSAYIN... Fios de ouro de uma rede que se entrelaçam e espelham a resistência e a força dos Orixás ancestrais espalhados pelo Brasil.

3.4 ASSIM, FORJA-SE UMA TRADIÇÃO PARA A FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS...

Nas palavras de Braga (1988, p. 20): *o candomblé forma uma comunidade onde a vida social e a vida religiosa se integram de maneira plena e inseparável*, mito e história se complementam e se legitimam em uma dialética às vezes harmoniosa, às vezes conflitante. Assim, de acordo com Verger (2002, p. 18), considerando que o candomblé está ligado à noção da família numerosa, que engloba vivos e mortos, e que se vincula a um mesmo antepassado, pode-se prever que ao longo do processo de transmissão de saberes e tradições entre as gerações sucedâneas, alguns fundamentos primordiais tenham sido preservados, enquanto que outros, adaptados, reinventados e ressignificados, conforme o contexto de sua

implantação, haja vista as influências das diversas culturas que se mesclaram no solo brasileiro.

Os iorubás, em África, se organizavam em famílias extensas, que eram a base da organização social. Viviam em habitações coletivas patrilineares onde o orixá cultuado de forma principal era o do chefe da família, o pai. No Novo Mundo houve uma reinterpretação dessa organização familiar. O chefe do culto, pai ou mãe-de-santo substituiu o chefe da família tradicional e o seu orixá passou a ser o principal orixá da comunidade e uma nova situação foi elaborada, cada integrante passou a ter um orixá pessoal e suas ações passaram a ser mediadas, não a partir de suas condutas na sociedade, mas em relação à fidelidade tanto ao orixá como à comunidade religiosa da qual faz parte.

Conforme Eugênio (2017):

Lançados à mesma sorte, não restava outra alternativa aos negros escravizados, apesar dos diversos grupos e origens étnicas, a não ser recriar o que se perdera nesse triste processo. Preservou-se, sem dúvida, uma essência africana, mas ressignificações, reinvenções e uma gama de sincretismos foram fundamentais para estabelecer uma religião verdadeiramente afro-brasileira. (p. 53)

Ainda segundo Eugênio (2017, p. 54), o Candomblé se configurou como uma alternativa de congraçamento dos negros, uma vez que ao reconstituir a família e privilegiar a organização comunitária devolveu aos africanos e a seus descendentes a possibilidade de refazer os laços, reestabelecer relações e manter ou inventar tradições. Nos terreiros se vive um outro tempo, uma outra forma de ver o mundo, uma outra cultura. No Candomblé são outros símbolos, outras ideias e outros valores que fazem a mediação e prescrevem a maneira como seus membros perceberão a realidade. Obviamente, os Candomblés de hoje sofreram inúmeras transformações, afinal, não existe tradição imutável, embora os terreiros, como qualquer religião, procurem concebê-la como tal.

As tradições, ou seja, o conjunto de saberes, mitos, ritos, símbolos, formas de culto, visão de mundo, são continuamente construídas, reinventadas ou ressignificadas no contexto das demandas específicas de uma sociedade pluricultural e pluriétnica como aquela em que se tem transformado a Bahia e São Paulo das últimas décadas, para se ater apenas aos Estados onde a pesquisa foi desenvolvida. (BERNARDO, 1986, p. 29)

A cultura é dinâmica e a religião, como sistema de símbolos, submete seus rituais, seus mitos e tradições a processos de releitura, de ressignificação, de reinvenção. Ao relacionar-se com outros sistemas culturais, introduz em seu espaço sagrado outros elementos

que passam a contribuir para a sua organização. Assim, para entender a significação dos ilequés nos terreiros de candomblé de matriz africana Iorubá, é preciso romper com essa ideia de tradição imutável e trabalhar com uma outra noção: a de tradição inventada, tentando compreendê-la *como um conjunto de práticas atualizadas em função de uma continuidade do passado* (TEIXEIRA, 1999, p. 131).

Neste sentido, ao recorrer à explicação de Hobsbawm e Ranger (1984), Maria Lina Leão Teixeira (*idem, ibidem*) argumenta:

As tradições se opõem às convenções ou rotinas pragmáticas, sendo inventadas quando ocorrem mudanças amplas e/ou rápidas no ambiente social, comportando também adaptações no intuito de conservar alguns costumes ou complexos simbólicos em condições novas. Portanto, estando as comunidades religiosas de Candomblé inseridas no ambiente urbano, também elas refletem, a seu modo, os efeitos da modernidade, características dos grandes centros urbanos.

Os Candomblés não trazem uma tradição imutável em suas práticas e rituais. Haja vista as influências impostas pelo contexto das grandes cidades e pelos efeitos da modernidade sobre esses grupos específicos, adaptações são necessárias para ressignificar e manter vivas as tradições de um passado remoto que se reinventam no presente com vistas para a sua preservação no futuro.

Nesse sentido, Eugênio (2014) corrobora para esse pensamento quando discorre em seu artigo:

O próprio Candomblé surge no Brasil como produto da reinvenção, afinal, lançou mão de vários cultos, rituais e divindades africanas para compor sua identidade, manter e restabelecer seus laços e vínculos com sua terra de origem, com sua raiz. E, ao longo desses séculos, para continuar o mesmo teve que promover diversas mudanças. Decorre, pois, que não existe cultura nem religião estáticas, muito menos homogêneas. Os Candomblés da Bahia e os de São Paulo são exatamente o mesmo, mas guardam entre si diferenças importantes, especialmente no que concerne à organização dos terreiros, sem, contudo, modificar sua visão de mundo e sua maneira de olhar e tratar as pessoas (EUGÊNIO, 2014, p. 7).

Em síntese, um terreiro de Candomblé é uma comunidade que se articula com a intenção de preservar pensamentos, crenças e tradições herdadas da África. É uma comunidade religiosa de fato e de direito, com laços simbólicos profundos e tão fortes quanto os de sangue. Dessa forma, o mito, os ritos, as cantigas, as danças, os símbolos sagrados, em especial, os ilequés e todas as relações que se estabelecem no terreiro devem ser tomados

como documentos que podem ajudar a decifrar essa cultura a partir das peculiaridades de cada terreiro.

Por sanidade humana, você não pode aceitar que alguém venha hoje da África e queira atualizar esse processo, achando que nós estamos errados. E, portanto, a gente tem que incluir nessa história toda, essas coisas que estão chegando agora por intermédio de reis na maioria deles, mentirosos, na maioria total islamizados e o que trazem, trazem como fruto de um processo, também ardiloso, da colonização que se instalou nessa parte da África Equatorial, sobretudo no Golfo do Benin. Eles vão trazer o que para ajudar a gente para completar o que construímos? É uma visão terrível! Hoje o candomblé tem uma estrutura tão complexa que não tem nenhum culto nessa região da Nigéria e do Daomé que se assemelhe ou se quer se aproxime. Porque foi uma arrumação de elementos que permitiram uma estrutura social e religiosa como não tem na África. (JÚLIO SANTANA BRAGA, OYÁ TUNDÊ, Axé L'Oyá, 2018)

Neste sentido, a partir do depoimento do babalorixá, antropólogo e professor Júlio Braga, não se pode pensar em resgatar na íntegra uma tradição vinda de África, mesmo entre casas integrantes de uma mesma genealogia de axé, uma vez que, variados são os contextos de implantação de cada terreiro de candomblé, bem como a história de vida de cada fundador e a complexa estrutura que compõe a religião afro-brasileira.

4 ENTRE O VISÍVEL E O INVISÍVEL: A FIAÇÃO E OS RITOS DE SACRALIZAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS

Visível e invisível são como duas metades de uma cabaça (igba nla mejí), antes unidas, depois separadas pela violação de um tabu – segundo um mito de origem. Orum e ayê, embora diferentes, interpenetram-se, coexistem.

(SODRÉ, 2002, p. 53-4)

Grande parte da vida do ser humano é regida pelo que é invisível: emoções, afetos, expectativas, desejos, memórias, fantasias. Há também as crenças, os valores, as tradições, as identidades e as ideias que, em determinados grupos sociais, se produzem ou se reproduzem. Boa parte dos veículos que dão corpo a esse mundo intangível são os símbolos, no caso deste estudo os símbolos sagrados denominados ilequês, colares sagrados utilizados nos candomblés de matriz africana iorubá. Assim, uma característica chave dessa realidade simbólica é que ela está imersa, feito um iceberg, no grande oceano que se chama inconsciente. Os símbolos sagrados, ilequês, são como joias que se ofuscam no escuro da noite, escondendo-se dos olhares menos atenciosos, mas quando a luz da manhã brilha, revelam os seus significados mais profundos para os olhares mais curiosos, iluminam-se, sinalizando para uma mensagem distante, secreta, misteriosa e obscura que somente se revela e significa, intensamente, para os iniciados nos segredos e mistérios que a cultura iorubá resguarda aqui no Brasil.

Trânsitos culturais, mestiçagens, amálgamas, (re)invenções, resistências, pluralidades singulares, singularidades plurais... Conta por conta no fio que tece histórias, memórias, tradições e identidades, caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso de diálogo com um objeto sagrado tão expressivo – ilequês -, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos de um grupo social e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens mais valiosos dos grupos sociais estudados, permitindo, ora distanciamentos, ora aproximações, na interpretação dos significados dos colares sagrados e das vozes emanadas da África para o Brasil.

4.1 AS JOIAS CRIOULAS AFRO-BRASILEIRAS E OS COLARES SAGRADOS: DISTANCIAMENTOS E APROXIMAÇÕES

Nas mais diversas civilizações do mundo, o uso de joias e ornamentos sempre esteve presente como uma característica intrínseca da espécie humana. As joias serviam como símbolos identitários de grupos diversos que tanto marcavam o status social dos seus sujeitos quanto o seu poder espiritual na hierarquia religiosa. Assim, tanto as joias crioulas afro-brasileiras quanto os colares sagrados, - ilequês -, são objetos que materializam posições, identidades e status entre um determinado grupo social, traduzem memórias e tradições, sejam elas as das negras escravizadas, alforriadas e libertas ou as dos iniciados na religião do candomblé de matriz africana iorubá.

Nesse sentido, Teixeira (2017) discorre:

Entre as formas de embelezamento e destaque que o homem criou, estão as joias, que eram produzidas a partir dos recursos que a própria natureza oferecia. Assim, no período mais remoto da antiguidade, nossos antepassados usavam joias confeccionadas com materiais singulares, como: conchas com formas peculiares, plumas de pássaros, sementes, pedras polidas, ossos e presas de animais, muitas vezes combinados para compor os adornos (TEIXEIRA, 2017).

Importante destacar que os ilequês utilizados pelos sujeitos pertencentes ao candomblé de matriz africana iorubá ainda carregam na essência de sua confecção muitos desses materiais descritos acima, “tornando os ornamentos corporais como legítimos objetos historiográficos que auxiliam na compreensão tanto do passado quanto do presente” (PAIVA, 2006, p. 218 *apud* TEIXEIRA, 2017).

Entre distanciamentos e aproximações “as joias de crioulas, além de exibirem veladamente devoções religiosas e colocarem em prática códigos de comportamento, de hierarquia social e de poder entre o grupo das alforriadas e libertas daquele período” (TEIXEIRA, 2017), oferecem, na sua constituição, semelhanças aproximadas para o estudo da significação dos ilequês, foco desta investigação, uma vez que os mesmos, também, funcionam como códigos de identidade, conduta e hierarquia sociais dos integrantes dos terreiros de candomblé de matriz africana iorubá. Este estudo privilegia o objeto-ilequé como a materialidade da reconstrução identitária dos negros escravizados que aportaram no Brasil e tiveram que reconstituir, aqui no Brasil, o culto às suas divindades africanas nos moldes que o contexto social lhes impusera.

Segundo Teixeira (2017), em nota de rodapé “o termo joias de crioulas afro-brasileiras concerne a peças confeccionadas nos séculos XVIII e XIX, e consiste em uma coleção de peças compostas por: colares, braceletes, pulseiras, brincos, anéis, penca de balangandãs entre outros objetos de adorno corporal”, conforme ilustra em seu artigo na fotocomposição de uma usuária e suas respectivas joias.

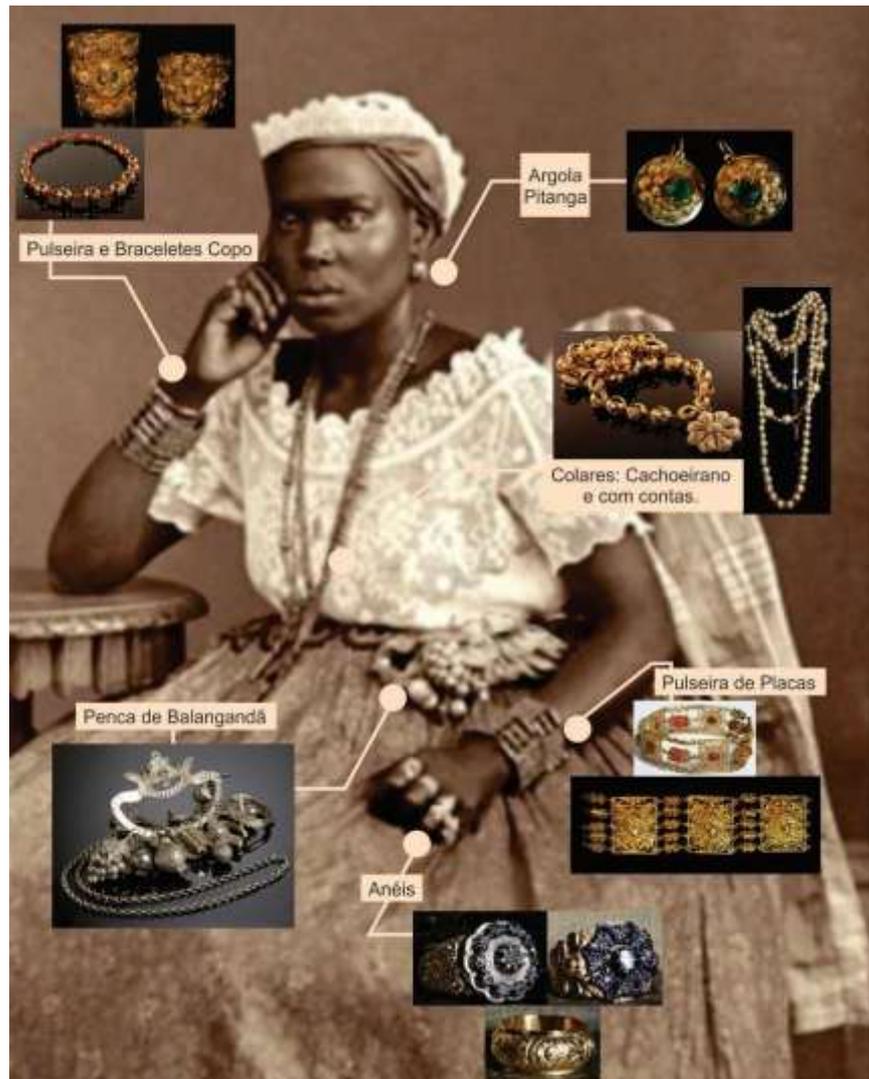


Figura 1: Fotocomposição de uma usuária e suas respectivas joias. Fonte: Teixeira (2017).

Já os termos fios de contas, ilequês, ou inhãs, utilizados para designar os colares sagrados, compreendem a cordões de miçangas utilizados pelos adeptos do candomblé, com representações das cores relacionadas aos deuses cultuados, confeccionados principalmente com contas de vidro coloridas e outros materiais mais específicos (LODY, 2001), conforme explicitado no I capítulo e melhor detalhado um pouco mais adiante. Sendo objetos rituais, os

ilequês, são obrigatoriamente sacralizados em ritos especiais, o que os diferencia, marcadamente, das joias crioulas afro-brasileiras.



Figura 2: Ilequês variados. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

O antropólogo Raul Lody (2001), em estudo sobre objetos consagrados de cultos afro-brasileiros, descreve a importância dos colares de contas nos cultos de origem da “nação Kêto/Nagô/Iorubá”, como também nas nações jêje, angola-congo, existentes nas cidades de Salvador, Cachoeira e São Felix, na Bahia, e, também, em cidades do Rio de Janeiro. Ao apresentar a relação ritual existente entre diferentes objetos com os credos africanos, assim se expressa quanto à utilização das contas:

O fio-de-contas é emblema social e religioso que marca um compromisso étnico e cultural entre o homem e o santo. É um objeto de uso cotidiano, público situando o indivíduo na sociedade do terreiro. Há critérios que compõem os textos visuais dos fio-de-contas, proporcionando identificação de santos, papéis sociais, rituais de passagem – o quelê –, ou ainda fios-de-contas mais sofisticados que, além de identificar o indivíduo, sua atuação no terreiro, ainda identifica o tipo de Nação, ora por cor, ora por emblema (...).

O texto visual do fio-de-contas é lido, compreendido e estabelecido por artesãos, filhos-de-santos, pais e mãe-de-santos, ogãs, equedes, iaôs abiãs, entre outros, sinaliza a vida religiosa e social do terreiro (LODY, 2001, pp. 59-60).

Destaca-se aqui que os conceitos apresentados acima sobre as joias crioulas afro-brasileiras e os colares sagrados, - *fios-de-contas* -, estão respaldados de acordo com os estudos de Lody (2001), em seu livro intitulado: “Jóias de axé: fios de contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira”, que enfatiza o que há de mais importante tanto no que diz respeito à joalheria crioula afro-brasileira quanto no que se refere aos colares sagrados utilizados pelos adeptos do candomblé baiano, do mina do Maranhão e do xangô

pernambucano, além do estudo de toda a coleção de fios-de-contas, datada do séc. XIX, do Museu Nacional da Quinta da Boavista, no Rio de Janeiro. “É importante destacar que grande parte do acervo dessas joias crioulas afro-brasileiras, também, encontra-se na coleção do Museu Carlos Costa Pinto, em Salvador-Bahia”, conforme Teixeira (2017).

Este estudo, vale ressaltar, se debruça mais especificamente na abordagem sobre os colares sagrados utilizados pelos sujeitos sociais do candomblé de matriz africana iorubá, considerando que ainda se tem muito o que explorar, tomando os ilequês como objeto de estudo, haja vista as contribuições advindas do contexto sociocultural onde estes são confeccionados e sua resistente presença nos candomblés atuais.

Assim, reconhecer a contribuição da cultura material das religiões de matriz africana no processo de formação da sociedade brasileira, significa, também, o rompimento de uma forçada invisibilidade e silenciamento que se impôs sobre as experiências, saberes e fazeres dos negros que foram traficados de África para o Novo Mundo, e, mais especificamente, para a Bahia. Ao mesmo tempo em que se tentou banir e calar as práticas e costumes baseados na tradição africana, os terreiros de candomblé foram se constituindo em locais de resistência, preservação do patrimônio cultural forjado durante o tráfico negreiro.

Dessa maneira, pode-se, também, afirmar que os objetos, - ilequês -, para serem estudados, precisam estar vinculados ao contexto histórico-sócio-cultural de onde emergiram, tornando-os elementos indiscutíveis de memória, tradição, resistência e identidade de um grupo social vinculado à matriz africana iorubá, no caso deste estudo.

As joias crioulas afro-brasileiras, assim como os colares sagrados – ilequês-, são frutos de ideias transculturadas, que foram interpretadas, ressignificadas, modificadas ou transformadas em conformidade com as circunstâncias histórico-culturais-tecnológicas locais (WAISMAN, 1990, p. 48). Podem-se perceber as aproximações e semelhanças entre estes dois distintos grupos de objetos, sem deixar de considerar, obviamente, também, os distanciamentos ou diferenças entre eles, seja pela forma de confecção e materiais utilizados, seja na condição de sacralização ou não dos objetos ou ainda pelos usos e contextos em que os sujeitos sociais deles se valem.

A utilização das contas em colares nos cultos africanos é uma prática que chegou ao Brasil com os seus representantes africanos, durante o tráfico de negros escravizados e foi aqui reelaborado e utilizado nos terreiros de candomblé de matriz africana iorubá com caráter religioso. Nestes espaços, as diferentes divindades são representadas por objetos específicos que os individualizam, dentre esses objetos sagrados encontram-se as contas em diferentes cores e formas que compõem os colares sagrados, - ilequês -, daqueles sujeitos sociais.

Verger (2002), em seu livro *Orixás*, dedicou espaço na sua obra para descrever as manifestações religiosas das culturas iorubá, tanto na África quanto no Brasil e, de maneira mais destacada, na Bahia, uma vez que essas têm sido consideradas como aquelas que, mais especificamente, influenciaram a religiosidade de origem africana na cidade de Salvador. Dentro do quadro de representações simbólicas (objetos rituais), no livro *Orixás* de Verger (2002), as contas são citadas apenas no momento em que o autor caracteriza os diferentes orixás e a relação desses com as pessoas iniciadas que os representam.

De acordo com a descrição feita por Verger (2002), o ato de carregar um colar em dedicação a um orixá se apresenta como uma das primeiras representações da ligação entre o iniciado à divindade. No universo consagrado aos cultos dos orixás, as contas de colares se apresentam como um símbolo da relação entre a divindade e o iniciado. Significa dizer que no fato de portar tal objeto o adepto está afirmando socialmente a sua relação com o seu orixá regente, do mesmo modo que explicitando, para aqueles que comungam e, conseqüentemente, compreendem os rituais, a garantia de que esses objetos são símbolos da representação da divindade materializada.

O uso de contas ou miçangas na África é tão intenso quanto antigo. As pesquisas arqueológicas descobriram, no Sudão e na Líbia, contas datadas em torno de 10.000 anos a.C., encontradas em uma enorme diversidade de materiais, contudo, as mais costumeiras são as de vidro e são sobre estas, mais especificamente, o interesse neste momento. O uso das contas de colares torna-se um testemunho concreto da representação simbólica de religiões africanas (CLARKE, 1998).

As contas de vidro eram e ainda são usadas como símbolo de beleza, riqueza ou posição social; para proteção e cura; para indicar uma adesão religiosa; como sinais de fases da vida e como indicador de identidade grupal, e para diversos fins, como a confecção de joias, peças de vestuários e instrumentos musicais cerimoniais.

No Brasil as contas ou miçangas ficaram mais restritas à aplicação em colares e na decoração de objetos sagrados dos cultos afro-brasileiros, mas na África seu uso foi e é mais amplo, principalmente nos chamados bordados de contas ou miçangas empregados na decoração de insígnias de prestígio (tronos, coroas, bastões, cachimbos, etc.); em vestimentas, ornamentos de instrumento musical e em ornamentação de estatuária religiosa.

É válido ressaltar que Ifé era considerada pelos povos iorubá como um lugar mítico do qual eles se consideravam descendentes, como descrito anteriormente no capítulo II. Conforme o professor Waldeloir Rego (*apud* VILHENA, 1969), Ifé na Nigéria era considerada como o centro da criação do mundo para os povos nagô-iorubá. Neste sentido

descreve que: (...), *é capital do mundo mítico e mágico negro, é o iluiaiye de que tanto falaram os negros na diáspora. Em Ile-Ifé está o culto a Oduduwa, fundador dos povos ioruba* (p.270).

Nessa perspectiva, conforme Silva (2006), ao tratar das mercadorias comercializadas em Ifé, o autor argumenta:

Além dos escravos que era um dos artigos mais rentáveis no comércio desenvolvido em Ifé e que se tornara moeda de compra do cobre, do latão, das armas, dos tecidos e demais bens de luxo que Ifé demandava, outro artigo de venda certa, mas valor menor, eram as contas de pedra e de vidro. Desde cedo, lado a lado com importante indústria do ferro, desenvolvera-se em Ifé o seu fabrico. As pedras mais empregadas eram a cornalina, a ágata e o jaspe. Quanto às miçangas de vidro, não se pode deduzir dos cadinhos cobertos de pasta vítrea, desterrados de depósitos do fim do século XI ao XIV, se eram obtidas derretendo-se vidro importado ou se se fazia o próprio vidro a partir de seus ingredientes básicos. Produziam-se contas verdes, brancas, vermelhas, castanhas e de variados tons de azul. As azuis de forma tubular, conhecidas como segi, eram as de fabrico mais comum e de mercado mais certo (SILVA, 2006, pp. 481-482).

Atualmente, há contas de vidro usadas na África, porém de origem europeia. O comércio de importação de contas da Europa é dos mais antigos na África subsaariana, sendo os principais centros produtores desse artefato Veneza, Amsterdã e um pouco mais tarde, a cidade de Jablonec, na atual República Checa. As fábricas, nessas cidades, tornaram-se peritas em fornecer para África gostos e preferências em termos de cores, tamanhos e formas de contas, geralmente tentando imitar as contas de vidro manufaturadas localmente (CLARKE, 1998, p. 36-44).

A presença marcante deste tipo de objeto, ainda no continente africano, é também abordado pelos historiadores Mary del Priore e Renato Pinto Venâncio (2004, p. 26), em estudo sobre a África. Quando abordam as práticas religiosas daquele continente, referem-se à presença de objetos tidos como consagrados nos cultos iorubá, exemplificando o machado duplo de Xangô, como também da coroa de contas que lhe cobre o rosto.

Contam as lendas que, em certo momento, os filhos ou netos de Oduduwa receberam em Ifé coroas de contas com franjas que cobrem o rosto – adês – e saíram terra afora a fundar novos reinos. Estes primeiros reinos, dos quais viriam a sair outros, teriam sido seis, sete, 16 ou 26. A lista varia de versão para versão, a de Samuel Johnson incluindo Owo, Queto, Benim, Ila, Save, Popó e Oió. Ijebu Ode, Ilexá, Ondo, Ake, Akure e Ado Ekiti figuram entre outros reinos cujas pretensões a terem sido criados pelos príncipes de Ifé possuem bons argumentos a sustentá-las (SILVA, 2006, p. 482).



Figura 3: Exemplos de Adês-Ilequês. Fonte: <https://aulobarretti.wordpress.com/revista-ebano-ile-ife/a-formacao-do-povo-yoruba/>

O Adê-Ilequé é uma enorme coroa com uma parte interna feita de pele de vaca fina, com superfície fortemente bordada e decorada por figuras de humanos e pássaros, também bordados. É o famoso *Ade-Ileke* do povo iorubá da Nigéria. Tradicionalmente, tais coroas eram usadas pelos chefes do clã que descendiam do lendário Oduduwa, o rei que unificou todos os iorubás. Durante as cerimônias especiais, uma das assistentes femininas de sacerdotes locais coloca o *Ade-Ileke* na cabeça do chefe, e então ele é coberto por ervas curativas para proteção. Um véu feito de dezenas de cordas bordadas com contas e caindo de cima cobre o rosto do chefe e atrai a atenção do público da personalidade do rei para a coroa, o centro do poder. E o pássaro real *Okin* está no topo deste símbolo sagrado.

[...] quer se demonstre ou não ter sido Ifé a fonte de novas dinastias, muito provavelmente era de lá que provinham as coroas – e outros objetos de contas – usadas pelos reis iorubanos, antes da chegada dos europeus. O que não se pode apurar é se foram ali conferidas por um rei suserano a um rei espiritualmente tributário. Provavelmente, sim. Pois os rituais de instalação de novos obás em vários estados do Iorubo e no reino de Benim davam ênfase aos vínculos com Ifé: certas insígnias eram, em alguns casos, enviadas ao oni para serem reconsagradas (SILVA, 2006, p. 483).

Desde a África, por intermédio da cultura dos Reinos como Kêtu, Sabe, Òyó, Egbá, dentre outros, vários traços culturais desses grupos sociais são identificáveis no Brasil por meio de seus representantes escravizados neste lado do Atlântico. Sobre os Kêtu que,

conforme Santos (1998, p. 29), mais influenciaram na cultura africana da Bahia, a autora escreveu:

A história de Kétu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os kétu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros (SANTOS, 2008, p. 28).

Seguindo esta perspectiva, os estudos realizados por Tavares (2006) sobre sepultamentos humanos localizados no sítio arqueológico da antiga Igreja da Sé em Salvador, na Bahia, comprovam o dinamismo do trânsito da cultura iorubá para o solo brasileiro, uma vez que, se debruçam sobre aqueles que apresentavam colares de contas de culturas religiosas de origem africana, provavelmente oriundos dos séculos XVIII e XIX.

Não é surpreendente o achado de contas em túmulos dentro de uma igreja, como da Antiga Sé de Salvador, pois as práticas religiosas católicas e africanas sempre coexistiram, mesmo que às vezes de forma velada, principalmente a partir da existência de irmandades religiosas de pretos e pardos. Há conflito sobre a datação do seu início, mas se sabe que são anteriores ao século XVIII. Tanto na Bahia, como aponta Tavares (2006, p. 18), quanto em todo o Brasil:

[...] o uso das contas é preservado principalmente pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. No candomblé, por exemplo, seus seguidores, ao morrer, devem ser enterrados com o colar de contas de seu orixá, podendo ser acrescentado um colar de contas brancas que representa Oxalá, o mais importante dos orixás, e um colar de contas vermelho-terra, vinculado a Iansã de Igbalé, considerada como dirigente dos mortos (TAVARES, 2006, p. 18).

Sem negar a dívida que se tem em relação aos povos africanos e afro-descendentes, os recentes estudos já revelam uma África que não era culturalmente uniforme, não era marcada por uma harmonia nas relações sociais e nem pela pureza de formas ancestrais e também esclarecem que o africano, aqui escravizado, foi um negociador de sua própria condição, marcado por profundas diferenças étnicas e culturais, construtor de identidades muito mais complexas do que uma única identidade racial negra (SOARES, 2005, p. 98)

As funções simbólicas dos objetos em geral e mais especificamente dos colares sagrados usados pelos adeptos dos candomblés de matriz africana iorubá são, no âmbito desta tese, compreendidos, também, conforme a definição de símbolos proposta por Bürdek (1994):

[...] são instrumentos do pensamento, remetem a algo mais e respondem a algo além do objeto em si mesmo. Tem caráter “representativo”. Esta concepção do símbolo inclui aspectos como experiência, intuição, valoração, normas culturais, etc. É importante recordar que os símbolos não são dados de forma natural, mas nascem de convenções, ou seja, por meio de acordos, tradições, etc. (BÜRDEK, 1994, p. 178).

Nessa perspectiva, conforme Lody (2001), nos terreiros de candomblé esses colares são indícios de nobrezas e são patrimônios que circulam pelas gerações descendentes na hierarquia dos terreiros e nas relações entre famílias-de-santo (p. 82). As mais emblemáticas maneiras de resistir via ornamento de corpo são aquelas vinculadas as suas funções de uso e simbólicas. Trazer consigo colares de contas, significa para os adeptos desses cultos a certeza da realização de toda uma série de rituais que antecedem seu uso. É através da recorrência de tais práticas que essas se institucionalizam e se tornam tradição.

Deste modo, os ilequés podem ser designados também como símbolo de poder, seja ele conferido por ancestralidade, iniciação religiosa, hierarquia etc. Desde os primórdios, acreditava-se que usar adornos de dentes de animais caçados conferiria ao usuário as características desejáveis destes animais (força, esperteza, agilidade, astúcia, etc.). Também pedras (esmeraldas, rubis, safiras, diamantes, coral e outras), metais e uma série de materiais coletados na natureza, vêm sendo usados na confecção dos colares sagrados, utilizados nos candomblés de matriz iorubá, com o objetivo de transmitir aos seus usuários as forças da natureza, representando poder e proteção. Os adornos corporais se expressam de variadas formas conforme esclarece Santos (2004):

Ora significa fé e devoção; ora status social, econômico e cultural; ora amuleto; ora veículo de cura; ora apenas um objeto de decoração. É símbolo de individualidade e coletividade, de valores morais e estéticos, da alma humana, de suas tradições, heranças e antepassados, rituais, crenças, prosperidade, compromisso, comportamento, desenvolvimento tecnológico, além de ser um objeto de adoração, contemplação e desejo (SANTOS, 2004, p. 42).

Retoma-se aqui a questão da riqueza cultural produzida pela mestiçagem das tradições africanas e europeias. Segundo Gruzinski (2001), toda cultura é uma mistura de

maneiras de ser, de acreditar, de imaginar, de ideias etc. Não é o que a visão eurocêntrica determina como extraordinário e próprio da África, da América Latina ou da Ásia, é algo associado à constituição da humanidade, ganhando força a partir da ocidentalização do século XVI, que o supracitado autor entende como um conjunto de meios de dominação aplicados pela Europa renascentista na América via catolicismo, mercantilismo, força através das armas e de informações orais, escritas e imagéticas como processos de convencimento. Esse intercâmbio resultou em “mestiçagens biológicas, de línguas e crenças; mescla de saberes e técnicas; sobreposição e imbricação de formas de trabalho” (MEZZOMO, 2005, p. 337).

Desse modo, os objetos materiais, no caso deste estudo, os ilequês, tendem a representar objetivamente todos os significados que existem por trás de suas características, sejam formas, cores, como também os rituais que garantem o seu significado. Berger e Luckmann (1985, p. 97), ao falarem da sedimentação das tradições, consideram que estas estão na dependência direta da objetivação das experiências, seja através da linguagem, da poesia, das “alegorias religiosas”, dentre outras coisas.

4.2 A DIVERSIDADE DE MATERIAIS UTILIZADOS NA FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS: TIPOS DE CONTAS, TIPOS DE MATERIAIS, FORMATOS, TAMANHOS, AS CORES E A RELAÇÃO COM OS ORIXÁS E TIPOS DE FIOS

Os fios de contas, utilizados pelos sujeitos sociais dos candomblés de matriz africana iorubá, apresentam uma enorme diversidade de materiais na sua confecção. Cada peça é inédita e exclusiva. Seguem, na sua composição, uma orientação básica, mas flexível, de confecção e utilização de materiais, atendendo à relação de conformidade identitária com o orixá ao qual será vinculado. O Babalorixá Barinlé fala em sua entrevista a este estudo sobre a lista de materiais utilizados na feitura dos ilequês:

Vários são os materiais que se utilizam para confecção dos ilequês, a exemplo de: palha da costa, miçangas, firmas de louças, vidro, cristal, murano, miçangão ou canjicão, búzios, corais, seguí etc. Na confecção dos ilequês procura-se usar aquele elemento que é predominante para aquele orixá, na sua cor específica correspondente (Barinlé – Adatao Viana, Ilê Yanguí, setembro de 2018).

Nesse sentido, Conduru (2007) discorre sobre esse processo de produção dos colares sagrados:

Certa ânsia pela modernidade faz da produção de fios de contas algo semelhante a uma caçada: antevisto na imaginação, cada colar resulta na pesquisa e aquisição de peças e materiais novos e inusitados. Flexibilizando as regras, tanto se vale apenas de contas, explorando a gama de cores e formas, quanto incorpora elementos naturais em que os orixás se manifestam, como a casca de coco em fios de Oxóssi e o bambu nos de Iansã (CONDURU, 2007, p. 43).

Cada orixá, de acordo com as suas características particulares e o elemento da natureza ao qual estão relacionados irá dispor de uma grande variedade de materiais para a confecção de seus fios de contas. O material de fabricação e formato das diferentes contas dos colares são bastante variados. Vários elementos podem compor a formação dos ilequés, e não somente as miçangas ou contas. Estes colares podem conter: penas de aves, sementes, palhas, caroços de frutas, dentes, conchas, sementes, pedaços de chifres, corais, pedras, miçangas de pasta de vidro ou porcelana, búzios, metais, marfim, madeira e outros elementos. Conforme Lody (2001), tanto o material utilizado como a variedade de formas, tamanhos e cores desses objetos, podem se apresentar em formatos arredondados, cilíndricos e irregulares (p. 80).

Assim, dada as particularidades para a fiação dos colares sagrados, o babalorixá e antropólogo Júlio Braga, relata, em entrevista para esta investigação, sobre a importância dos materiais utilizados nos ilequés:

O ilequé é um aparato religioso tão importante quanto a roupa de santo e outros apetrechos da vestimenta sagrada, com a primazia de que esses ilequés são realizados com materiais da terra, do mar e materiais diferentes daqueles que são feitos em uma fábrica. Tem uma importância muito grande porque isso remonta a uma estrutura de vestuário, que remonta a um período que se perde na história e que esses apetrechos todos são muito comuns nesse universo jeje/nagô e angolano que às vezes a gente esquece. Isso é um elemento importante, tanto é que temos o momento de consagração disso (Oyá Tundê – Júlio Braga, Axé L'Oyá, agosto de 2018).

Nesse sentido o Ogan Carlinhos discorre em seu depoimento sobre o significado do fio de contas para ele:

Para mim um fio de contas dentro da religião é a representação do orixá. O orixá geralmente tem uma cor. Eu tenho meus estudos porque no candomblé tudo foi ensinado oral. Cada um teve um aprendizado. No candomblé quase tudo a gente envolve o número sete. E o sete são as sete cores do arco-íris e o azul que representa Oxóssi ou Odé é uma das cores do arco-íris e se a gente aprofundar na história do arco-íris a gente vai achar diversos orixás. Se perguntar das cores existem várias histórias muito antigas que falam disso (Ogan Carlinhos).

Na opinião de Mãe Luizinha, as cores foram dadas para distinguir, quem é quem, para não ficar todo mundo igual. Já para Pai João de Ossãe, hoje em dia já existem diversas contas em diversas cores, para os diversos orixás em várias modalidades que você até se perde, porque na minha época não existia essa variedade que existe hoje. Assim, o ilequé ao ser confeccionado e consagrado ao Orixá, torna-se algo pessoal e intransferível como argumenta o Babalorixá Odé Tokan:

O ilequé conhecido como as contas, as guias que temos. É um elo, uma representatividade de você, da sua cabeça para o seu orixá. Aonde quer que você chegue, a primeira coisa que vai destacar dentre outras coisas que você possa usar no candomblé é a conta do seu orixá. Acaba sendo uma identidade sua para as pessoas e para o seu próprio santo. Aquela conta vai comer junto com o assentamento do seu santo, você vai alimentar aquela guia como identidade do seu santo, como uma proteção pessoal, não pode ser compartilhada de pescoço em pescoço. O ilequé é intransferível porque marca a identidade do filho de santo, porque come junto com sua otá, junto com o seu ferro, independentemente de qual orixá seja. Então tem que ser uma coisa sua. Você não deve passar para outra pessoa porque você não sabe como está a energia daquela pessoa. Por isso é pessoal e intransferível (Babalorixá Odé Tokan, Leandro).

Dessa maneira, as cores, materiais e formatos das contas indicam as contínuas representações das tradições africanas, que aqui no Novo Mundo foram re-elaboradas, adaptando-se à nova sociedade.

Como a organização do Candomblé aqui no Brasil foi feita, inicialmente, por escravos alforriados nos meados do século XVIII, os colares sagrados dos Orixás e seus devotos receberam a influência europeia das contas artesanais, outrora usadas também pelos seus compatriotas. Daí surgiu a expressão usada no Candomblé: "fio de contas". Estas contas são enfiadas em fio de puro algodão e lavadas com um preparo especial de água e folhas sagradas. Elas são fechadas com *Isiro ikasi* (uma conta especial), que aqui no Brasil ficou conhecida como "firma", justamente por fechar ou firmar o colar como se observa na imagem logo abaixo.



Figura 4: Exemplos de firmas. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Os ilequés são elementos importantes no universo do candomblé. São como insígnias, ou melhor, são mais que insígnias, pois além de identificar antiguidade, posto, orixá e nação a que pertence a pessoa iniciada, eles carregam uma poderosa carga de axé para proteção de quem os utilizam, como declara Pai João de Ossãe:

O fio de contas representa tudo. É como se ele fosse um talismã. Representa o poder do orixá que está ali no fio de contas. E cada orixá tem o seu ilequé, o seu fio de conta, o seu delogun, seu brajá. Então é como um talismã. O poder do fio de contas está no orixá, o orixá está dentro do poder do fio de contas. Qualquer coisa no rito do orixá tem o poder e o mistério que o envolve. Ali está o poder do orixá: numa pedra, num ferro, num fio de contas. Tudo no candomblé é respeitado e adorado, porque tem que respeitar. O fio de contas é um talismã de muito poder (PAI JOÃO DE OSSÃE, Ilê Axé Ossayin, julho de 2018).

Importante lembrar que o poder dos ilequés não está somente no material utilizado na sua confecção, mas também no complexo processo de ritualização desses objetos, que serão descritos numa sessão mais adiante. Nesse sentido, Mãe Luizinha do Axé Batistini acrescenta:

Hoje estão vindo muitas contas, muitos materiais para fazer ilequés da África, lá da Nigéria, mas antigamente se usava muito cristal, eram contas valiosas. Eram cristais legítimos, contas de porcelana, pedras semi-preciosas que hoje você não acha mais. Então ao meu ver, durante esses anos todos de candomblé, as contas de antigamente são mais valiosas do que as de hoje. Porque eram contas verdadeiras: de cristais, de porcelanas e não de plástico como se vê hoje. Eu mesmo tenho uma conta de Mãe Nanã de porcelana, muito antiga! Valiosa! As contas mais importantes e ricas que vem da Nigéria são os corais e os seguís, mas de nada servem se não passarem pelos rituais de consagração. (Mãe Luizinha – Axé Batistini -, julho de 2018).

Sobre a classificação das contas, Lody (2001) discorre da seguinte maneira:

As contas podem ser classificadas em unicolor, de cor única; rajada bicolor, de duas cores; rajada tricolor, de três cores. Essas são geralmente miçanguinhas, miçangas e miçangões. As bolas pontilhadas são bicolores, tricolores e multicolores e há ainda as chamadas contas especiais. Com esses tipos são feitos, em sua grande maioria, os fios-de-contas, tanto os tradicionais como os contemporâneos visíveis nos terreiros e no comércio em feiras, lojas e mercados (LODY, 2001, p. 72).

É importante ressaltar, que conta é a designação geral para tudo que é processado por enfiamento com a finalidade de ser um fio-de-contas. Poderá ser um laguidibá (conta de Omolu); seguí (conta de Oxaguiã); monjoló (conta de Iansã), entre outros. Ainda uma nomenclatura geral e comum é fio (LODY, 2001, p. 63).

As contas e outros materiais utilizados nas confecções dos ilequês serão classificados e exemplificados, neste estudo, em cinco categorias, com a finalidade de facilitar a compreensão do leitor, a saber:

- a) Quanto a coloração podem ser: opacas, translúcidas e rajadas:

Opacas:



Figura 5: Exemplos de contas opacas. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Translúcidas:



Figura 6: Exemplos de contas translúcidas. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Rajadas:

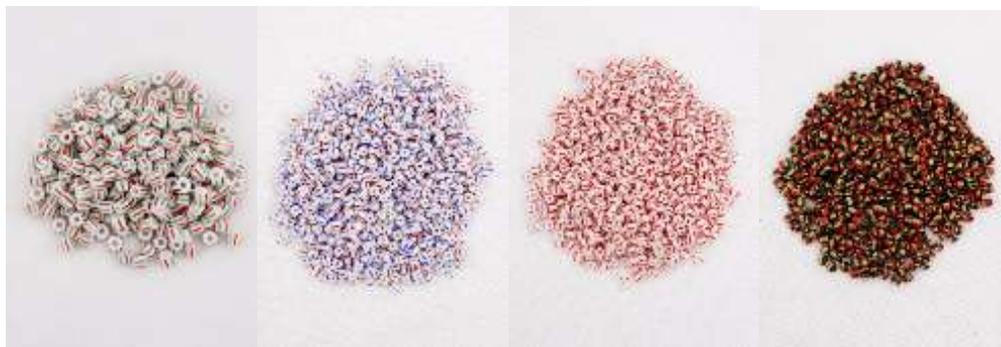


Figura 7: Exemplos de contas rajadas. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Quanto ao material utilizado em sua fabricação: pasta de vidro, cristal, porcelana, murano, pedra, metal e, mais recentemente, o plástico:

Pasta de vidro



Figura 8: Exemplos de contas de pasta de vidro. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Cristal



Figura 9: Exemplos de contas de cristal. Fonte: web.

Porcelana



Figura 10: Exemplos de contas de porcelana. Fonte: web.

Murano



Figura 11: Exemplos de contas de murano. Fonte: web.

Pedra



Figura 12: Exemplos de contas de pedra. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Metal



Figura 13: Exemplos de contas de metal. Fonte: web.

Plástico



Figura 14: Exemplos de contas de metal. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

b) Quanto ao tamanho: pequenas, médias e grandes:

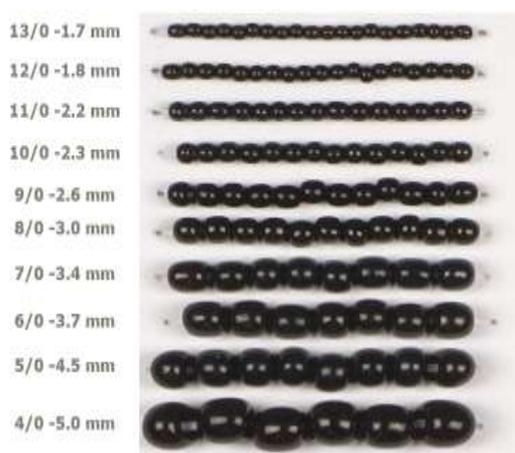


Figura 15: Escala de tamanhos de contas. Fonte: web.

c) Quanto ao formato: arredondadas, cilíndricas e irregulares:

Arredondadas



Figura 16: Exemplos de contas arredondadas. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Cilíndricas



Figura 17: Exemplos de contas cilíndricas. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Irregulares



Figura 18: Exemplos de contas irregulares. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

d) Quanto a função hierárquica: seguí, coral, cristal, terracota, marfim, chifre e búzio:

Seguí



Figura 19: Exemplos de segui. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Coral



Figura 20: Exemplos de coral. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Cristal



Figura 21: Exemplos de contas de cristal. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Terracota



Figura 22: Exemplos de contas terracota. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Marfim



Figura 23: Exemplos de contas de marfim. Fonte: web.

Chifre



Figura 24: Exemplos de contas de chifre. Fonte: web.

Búzio



Figura 25: Exemplos de búzios da costa. Fonte: web.

Após esta classificação sumária sobre as contas, cabe aqui algumas explicações em torno dos seus significados de uso e sua relação com os Orixás, pois o fio-de-contas é uma síntese sobre seu patrono e sua relação com o sujeito social que a utiliza.

Tavares (2006), em sua dissertação intitulada: “Vestígios materiais nos enterramentos na Antiga Sé de Salvador: Postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista”, apresenta em seu trabalho um estudo de sepultamentos humanos localizados no sítio arqueológico da antiga igreja da Sé em Salvador, na Bahia, como abordado anteriormente, onde aparecem colares de contas de culturas religiosas de origem africana. O contexto arqueológico em que se encontraram esses vestígios levou a autora, após a análise, à hipótese de práticas rituais derivadas de sistemas religiosos que coexistiram paralelamente, ou seja, o sistema religioso católico e o sistema religioso de matriz africana.

Tavares (2006) buscou, inicialmente, em seu texto a comprovação da relação entre as referidas contas e a religiosidade africana, que pelas características e, comparadas com a iconografia de contas dedicadas aos orixás e com imagens encontradas em catálogos fotográficos e no acervo do Museu afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia, certificou essa relação de coexistência entre sistemas religiosos distintos. A presença destes vestígios arqueológicos, apresentados pela autora no seu trabalho, confirma, no contexto deste estudo sobre os colares sagrados, a ideia de utilização desses objetos, aqui na Bahia, desde os séculos XVIII e XIX, mais especificamente quando o candomblé começa seu processo de formação aqui no Brasil.



Figura 26: - Sepultamento no adro da Sé apresentando contas em conexão com os ossos na região do pescoço. Setor F, Qd. C-9/10, Nível 130-170. Fonte: arquivo MAE/UFBA, 2001. Imagem retirada da

dissertação *Vestígios Materiais nos Enterramentos na Antiga Sé de Salvador: Postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista*. Fonte: (TAVARES, 2006, p. 8).

No que diz respeito à utilização de colares de contas em sepultamentos, pode ser assinalado que, em culturas africanas, tais colares, estiveram presentes também nos rituais funerários. Tal fato pode ser presenciado através de pesquisas arqueológicas realizadas naquele continente, as quais foram reconhecidas de fundamental importância para a reconstrução da pré-história africana. O historiador Alberto da Costa e Silva, em seu livro *A Enxada e Lança: A África antes dos portugueses* (2006) descreve que a leste do Níger, na região do Igbo, através de pesquisas arqueológicas foi possível reconstruir um túmulo, sob o qual se encontrava o esqueleto de um homem ricamente vestido, o qual tinha a cabeça coberta por uma touca de contas azuis, vermelhas e amarelas, usando ao pescoço numerosos colares (SILVA, 2006, p. 540). Vale ressaltar que às margens do rio Níger encontrava-se a cidade de Ifé, reconhecida como sagrada para os iorubá, na qual fora localizada uma área de produção de contas de vidro mencionada anteriormente.

Dentre as contas localizadas na Sé, por exemplo, existem as de coloração azul clara, identificadas pelo professor Waldeloir Rego como *seguí*. Conforme o antropólogo Raul Lody (2001, p. 95), no *candomblé* a cor azul tem especial notoriedade porque este tipo de conta tem caráter hierárquico, relacionado ao mando religioso e social.



Figura 27: Contas de vidro azuis em formato cilíndrico. Setor F, Qd. B8, Nível 60 – 70. Fonte acervo MAE/UFBA. Fonte: (TAVARES, 2006) acervo MAE/UFBA, 2001.



Figura 28: Contas de coloração azul, identificadas como “segi” pelo professor Waldeloir Rego, localizadas no setor F. Fonte: (TAVARES, 2006) acervo MAE/UFBA, 2001.

Sobre este tipo de conta, o mesmo historiador Alberto da Costa e Silva (2002), também descreve, em seu livro *A Manilha e o Libambo*, dedicado à história da África entre os séculos XVI e XVII. Nesse trabalho, ao se referir a descobertas arqueológicas naquele continente, salientando a importância dessas contas azuis: sobre os seguís, assim se refere:

De Ifé, onde se encontrou, em depósitos do fim do século XI ao XIV, cadinhos cobertos de pasta vítrea provinham as disputadas segis (sic) de vidro azul e em formas tubulares, assim como miçangas verdes, vermelhas e castanhas e contas de cornalina, quartzo, ágata e jaspe (SILVA, 2002, p. 201).

Ainda sobre o seguí, Jagun (2017) explica seu significado e relata um mito sobre essa conta azul, confirmando a sua importância e poder para os iorubás:

Seguí – Sègi: Tipo de conta para colar. Adorno de grau elevado, usado nos ilèkè de divindades e adeptos (estes, quando já houverem concluído suas principais obrigações rituais, correspondentes ao elevado tempo de iniciação). Espécie de miçanga azul, em formato de canutilho, que representa o excremento mítico da cobra sagrada que serviu como rastro para que Òránmíyàn fundasse (ou tomasse) Òyó. Reza a lenda que após a morte de Odùduwà, Òránmíyàn lhe sucedeu na regência de Ifè e resolveu empreender uma expedição junto com seus irmãos contra Meca, para vingar a morte de seu bisavô Lámúrúdù. Contudo, durante o caminho os irmãos teriam se desentendido e separado. Òránmíyàn teria seguido viagem até o rio Níger, onde se defrontou com os Nupes, que o impediram de atravessar o rio, sendo forçado a retornar a Borgu. Lá, um rei bariba, perguntado por Òránmíyàn onde este deveria fixar seu exército, enfeitiçou uma cobra e disse a Òránmíyàn que a seguisse até o local onde a cobra parasse por sete dias até

desaparecer. A cobra deixou como rastro as suas fezes (sègi). Nesta localidade, Òránmíyàn ergueria a nova aldeia. E assim a serpente conduziu o herdeiro de Odùduwà até uma montanha conhecida como Àjàkà. E no lugar exato onde seu cavalo escorregou, Òránmíyàn fundou Òyó, cujo nome significa “lugar escorregadiço” (JAGUN, 2017, p. 272).

Segundo Pereira (1979), só reis podiam usar certas contas azuis, consideradas como excrementos do Vodum Dan Aydo Wédo. A conta também é chamada *eygris* e, sem dúvida, é o tão valorizado *seguí* nos terreiros afro-brasileiros (p. 95).

No candomblé de matriz africana iorubá o *seguí* ocupa um lugar de destaque, conforme o Babalorixá Odé Tokan em depoimento para este estudo: *o seguí é uma conta de grande poder, a gente usa para fechar runjebe. O seguí azul também é usado nas contas de Oxaguiã. Para Oxaguiã conta-se oito ou dezesseis contas enfiadas e um seguí. O seguí é uma conta de grau, só usa quem tem fundamento.*

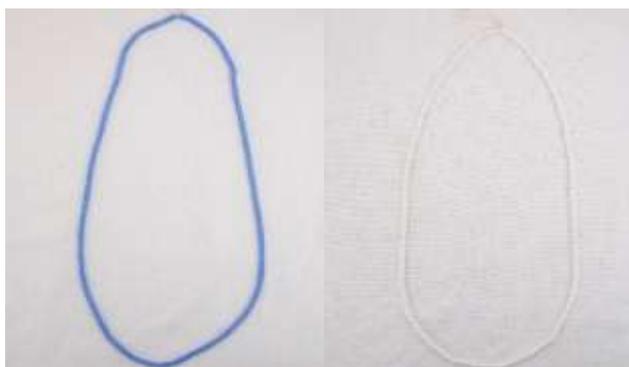


Figura 29: Exemplos de colares de *seguí* azul e branco. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Além do *seguí*, o coral é outro material de altíssimo valor hierárquico que também é utilizado na confecção de alguns tipos de ilequês e, também, somente pode ser usado por aqueles que já atingiram a maturidade iniciática e após o cumprimento de todos os rituais legitimadores para tal uso.

Paiva (2004) confirma o valor hierárquico do coral, discorrendo sobre o uso desse artefato na África pela corte beninense:

Os corais trazidos do Oriente Médio, da Ásia, do Mediterrâneo – Itália, Espanha, Argélia, Tunísia – se transformaram em objetos de uso corrente da corte beninense e em várias regiões da África Central e também eram apreciados no reino Ashanti ou Costa da Mina (atual Gana) e nos reinos de Daomé (povo Fon) e Yoruba (atual Nigéria). A eles e a outro tipo de contas foi associado o ouro, existente em quantidade significativa, nestas regiões. (PAIVA, 2004, p. 61)

Pela sua importância de uso e valor em África, tanto o coral vermelho quanto o azul possuem função e significado nos cultos afro-brasileiros. Por exemplo, só os adeptos do candomblé com mais de sete anos de iniciação podem usar “os brajás”, colares truncados por “firmas” (contas maiores feitas de coral) que formam “gomos” em sua extensão. O coral continua sendo destaque nos acessórios de candomblé. O coral, coral vermelho, como é genericamente conhecido, é material nobre e conceitualmente de valor hierárquico – coral africano, material africano, em síntese um pedaço da África simbolizada e retida no fio-de-contas Lody (2001, p. 60).



Figura 30: Exemplos de colares de coral. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

O cristal (ewele) é também uma conta de valor litúrgico importante. Segundo Jagun (2017), é outra conta de alto grau hierárquico, é o símbolo da sabedoria, de durabilidade e de registro do inconsciente. Embora o cristal seja material, permite que se veja através dele. Seus reflexos revelam diversos matizes, como a capacidade do pensamento humano. Representa o plano intermediário entre o palpável e o impalpável (p. 250). O cristal nas suas várias tonalidades representa alta posição social e hierárquica nos candomblés de matriz africana iorubá.



Figura 31: Exemplos de colares de cristal. Fonte: web.

A terracota é um material normalmente utilizado na fabricação de tijolos, telhas, vasos, entre outros objetos, constituído por argila cozida no forno, sem ser vitrificada. É utilizada, também, na confecção de um tipo de miçanga, utilizada, principalmente, pelo orixá Oiá/Iansã. Tem a cor natural da terra avermelhada ou laranja acastanhado. A terracota representa a segurança da terra, a dinamicidade do fogo e a proteção contra a morte.

A pedra terracota é uma miçanga pesada, que somente as pessoas de mais de sete anos que cumpriram suas obrigações podem usar. Pode-se fazer um quelê de terracota porque Iansã pega, Obá pega, Xangô pega a terracota. Até um “brajá” de Omolu, feito de laguidibá, pode ser entremeadado com terracota. É uma conta que precisa saber onde se coloca, não se pode misturar com tudo. É uma miçanga valiosa (Mãe Luizinha, Axé Batistini).



Figura 32: Exemplo de colar de terracota. Fonte: web.

O marfim é uma substância dura, resistente e branca, obtido dos dentes caninos de animais como: elefantes, morsas e hipopótamos. É muito utilizado na fabricação de ilequés consagrados, principalmente, para o orixá Oxalá. O marfim é muito usado também na confecção de talismãs da sorte, amuletos, e esculturas religiosas. Nos candomblés de matriz

africana iorubá a sua cor branca remete à pureza e à força moral. O marfim representa também longevidade, resistência, sabedoria e poder.



Figura 33: Exemplo de colar de marfim. Fonte: web.

Os chifres são elementos simbólicos da força humana sobre as outras espécies animais. Na religião de matriz africana iorubá, herdar uma parte animal como: dentes, esporões, pêlos, pele ou chifres é como herdar a força que o animal carregava. O búfalo, por exemplo, é considerado um animal sagrado na África, ligado às cerimônias de fecundação da terra, símbolo dos anciãos africanos. Os chifres de búfalos são utilizados também na confecção dos colares sagrados, quando são artesanalmente recortados em pequenos círculos e enfiados para formar o laguidibá, colar consagrado especialmente a Omolu, que será descrito mais adiante. Os chifres representam o poder, o falo, a masculinidade, a força da fecundidade e da recriação do todo.



Figura 34: Exemplo de colares de chifre de búfalo e de casca de palmeira. Fonte: web.

Os búzios são largamente usados no candomblé. Preparados em rituais específicos pode servir como meio de comunicação entre os iniciados e os orixás. É usado também na composição de assentamentos das divindades, bem como na forma de adorno de paramentos, ferramentas e vestimentas dos orixás. Conforme Jagun (2017) *é um símbolo da riqueza e*

reconhecimento, podendo apenas ser usado como ilèkè por sacerdotes ou iniciados com graduação (p. 88). Os búzios são utilizados na confecção do brajá, um fio de contas enfiado com búzios pareados em formato escamado, lembrando uma cobra, usado principalmente por Exu, Oxalá, Oxumarê e Euá, descrito com mais detalhes logo mais adiante.



Figura 35: Exemplo de colar de búzios. Fonte: web.

Assim, segundo Lody (2001), os tipos de materiais que formam cada fio-de-contas variam conforme a intenção, podendo marcar hierarquia, situações especiais, uso cotidiano, além de identificar os deuses (p.33). Mas é importante lembrar, que esses materiais utilizados na confecção dos colares sagrados, no candomblé de matriz africana iorubá, sofreram adaptações, amálgamas e substituições, graças às diferentes influências culturais processadas no contexto sócio-histórico-cultural em que surgiram. Nesse sentido, os ilequês mantêm na sua essência constitutiva a tradição e a memória africanas, porém com as ressignificações e (re)invenções obrigatórias que cenário da atualidade e do avanço que as novas tecnologias impõem.

4.2.1 COLORAÇÃO DAS CONTAS E A RELAÇÃO CROMÁTICA COM OS ORIXÁS DO CANDOMBLÉ DE MATRIZ IORUBÁ.

Os iorubás adotam na confecção dos seus objetos sagrados e nos seus colares de contas, em especial, nos ilequês, foco deste estudo, uma enorme gama de cores e formas. Conforme Lody (2001), *a seleção das cores e suas combinações nasce de longa observação e etnografias em núcleos de produção e de consumo dos fios-de-contas* (p. 72). Na cultura iorubá as cores estão agrupadas por grupos de acordo com os patronatos dos deuses, outras, aos elementos e fenômenos meteorológicos da natureza, outras, aos temperamentos humanos, ou seja, evocam uma reação cognitiva, assim como de sensações.

A cor para os iorubás faz com que a ação aconteça. As cores empregadas nas contas, utilizadas na confecção dos ilequês, constituem uma forma de expressão associada aos mitos, aos ritos, aos elementos da natureza e aos traços de personalidade relacionada ao orixá representado naquele colar.

Nesse sentido, os iorubás classificam as cores em três grupos distintos chamados de branco (*funfun*), vermelho (*pupa*) e preto (*dudu*). Cada qual representa um temperamento e uma temperatura. A cor branca (*funfun*) abrange a paleta dos brancos, pratas, cinzas claros e cromados. Evoca frio, calma e paz. Essas cores estão associadas com a maturidade e a sabedoria. A cor vermelha (*Pupa*) abrange a paleta dos vermelhos, rosas, laranjas e ocre. Evoca calor e emoção. A cor preta (*dudu*) situa-se entre a branca (*funfun*) e a vermelha (*pupa*), representando os temperamentos e temperaturas entre elas. Inclui os tons escuros e cores frias em geral, abrangendo a paleta do preto, dos azuis, índigos, roxos, marrons escuros, verdes escuros, vermelhos-escuros e dos cinzas escuros. A combinação dessas cores também guarda uma grande variedade de significados (DREWAL & MASON, 1998, p. 18).

O branco é uma cor de passagem, a passagem da morte ao renascimento, a mutação de um ser. É igualmente a cor de Deus (ligado aos ancestrais) representam a luminosidade, a inocência, a pureza e a retidão. Essa cor é fabricada a partir do kaolin ou de cal esfarelado (outras vezes podem ser de casca de caracol, de casca de ovos, excrementos de lagartas ou de cobras sacralizadas). Em certas vilas do norte do Nvari-Kwilu o kaolin significa luto, e só serve para decorar os túmulos. O preto é uma cor que representa a morte, o mal, a feitiçaria, a introspecção e o anti-social. É fabricado com o carvão de madeira. Na costa do Marfim, são feitos de folhas queimadas. O vermelho é símbolo de ambivalência, pois representa o sangue, o fogo, o sol e o calor, mas também a reintegração de um ser marginal, a fecundidade e o poder. O vermelho mais escuro representa as forças agressivas e o sangue impuro. É fabricado com a ajuda de diversas substâncias minerais e vegetais (DREWAL & MASON, 1998, p. 20).

Além do branco, preto e vermelho, outras cores, delas originadas, compõem a paleta de cores significativas na cultura iorubá: o amarelo, que representa a serenidade, a fortuna, a fertilidade, a eternidade; o azul, que representa a frieza, mas também, a pureza, o sonho, a paciência, a astúcia e o repouso terrestre é uma das cores que representa o mais alto grau na hierarquia do candomblé de matriz africana iorubá; o verde, que representa a crença, o nascimento, a virilidade e a medicina natural.

Segundo o Babalorixá Barinlé:

Os Ilequês são símbolos que demarcam hierarquia, demarcam proteção, demarcam pertencimento. As pessoas usam os ilequês, os fios de contas, elas usam demarcando a pertença da religião, a pertença daquele orixá ou daquela casa. O ilequé tem um nível de organização complexo que o relaciona com cores, números, orixás, materiais diversos e graus de iniciação (Babalorixá Barinlé).

Cada Orixá possui suas cores de contas específicas que procuram representar as suas características principais, a sua personalidade e os elementos sobre sua regência. A seguir apresenta-se a lista de orixás pesquisados com as suas respectivas características e cores de contas correspondentes: a) Exu, b) Ogum, c) Xangô, d) Oiá/Iansã, e) Iemanjá, f) Oxum, g) Obá, h) Euá, i) Odé/Oxóssi, j) Ossãe, l) Logum Edé, m) Oxumarê, n) Iroko, o) Nanã Buruku, p) Obaluaiê/Omolu, q) Ibeji, r) Oxalufan/Oxaguiã.

a) Exu é controverso, contraditório e múltiplo em seus aspectos constitutivos. 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. 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). 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, suas cores de contas são: o vermelho, o preto, o azul índigo escuro, o amarelo e as contas multicoloridas.

Segundo Pai João de Ossayin:

Exu é o mensageiro dos orixás. Exu ele é tudo! Ele é guardião, ele é um orixá. Ele representa todos os orixás. É um dos orixás mais sagrados dentro do panteão africano. É através dele que nós temos comunicação com Ayé e com o Orum é através de Exu. Exu usa o preto e branco, apesar de que ele pode carregar o que quiser no pescoço. Usa também o vermelho. Já vi muito Exu sair com conta de Oxalá no pescoço porque o filho tinha ligação com esse orixá (Pai João de Ossãe).

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). Destaca-se aqui o *ogójò owó-eyò*, colar confeccionado com 160 búzios abertos e trançado em forma de escamas (p. 190).

Lody (2001), argumenta que *Exu é o grande dinamizador e articulador, e certamente o preto refere-se ao elemento germinal da terra, como também o vermelho o representa. Preto e vermelho. Forças eminentemente vitais e de transformação para a natureza, os homens e outros deuses* (p. 94).

Conforme o babalorixá Barinlé – Aduino Viana, consagrado a este Orixá:

Exu é a junção de todas as cores. Exu é o caos. Ele é quem consegue no meio do caos se organizar. A cor é o preto que é a junção de todas as cores. O que mais representa Exu é a cor preta e a cor vermelha, também uma cor mais chegada a violeta, o índigo. Não estranhe se ver uma conta de Exu com todas essas cores juntas (Babalorixá Barinlé – Aduino Viana, setembro de 2018).

Segundo informações de Mãe Luizinha:

Exu é bem fogo, Exu é quente. Exu tem duas classificações: Exu orixá e Exu mavambo. O mavambo é o que as pessoas recebem. Usa-se muito coral e azul na conta de Exu/Orixá e o do Exu/mavambo é o vermelho e preto. Mas Exu/orixá usa também o brajá de búzios tanto faz ser claro ou escuro. Ele usa os brajás cruzados e o quelê dele também se faz de búzios. Muitas pessoas fazem hoje de toda as cores, porque é raro. Hoje é que estão iniciando mais pessoas de Exu. Usam todas as cores e dizem que Exu engloba tudo e está em toda parte. Eu prefiro ficar em silêncio. Antigamente não se iniciava, o culto era muito reservado. O número de Exu é 1 (Mãe Luizinha, Axé Batistini).

O Babalorixá Odé Tokan confirma: Exu usa vermelho e preto.





Figura 36: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Exu. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

b) Ogum é a divindade iorubana associada à terra, seu elemento primordial, foi escolhido 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 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. Seus colares de contas são confeccionados numa tonalidade de forte azul, mas pode-se usar também, o verde e colocar toques de miçangas brancas e ou vermelhas, conforme a qualidade do Ogum.

Sobre a cor utilizada nos colares de contas de Ogum, assim discorreram os informantes deste estudo:

Dentro da minha nação que é Ketu, o azul marinho é para Ogum. Ogum é o ferro e usa a cor azul-marinho. O número de Ogum é 3. O elemento de Ogum é o azeite de dendê. Ogum é o dono do azeite. Ele não precisa ter nada. Coloque os assentos embaixo de um pé de dendezeiro que ele vai se dar muito bem. Quando vai se iniciar as pessoas vai ver se Ogum vem mais calmo, aí pega branco, ou o verde, vai depender da qualidade ou como ele se apresenta. Tem uma qualidade específica de Ogum que usa verde leitoso (Mãe Luizinha).

Ogum: azul marinho e verde. Se for Ogunjá, Ogum Onirê ou Ogun Oromila você usa a verde. Se for Ogum da Massá, Ogun Warín você vai usar o azul (Babalorixá Odé Tokan).

Tem alguns Oguns que usam a conta verde, tem Ogum que usa azul, tem ogum que usa verde com azul, azul com vermelho. Então depende das qualidades das raízes da pessoa (Ogan Carlinhos).

Quando Ogum é mais próximo a Exu a cor dele é o azul marinho, mas tem Ogum que usa verde leitoso (Babalorixá Barinlé – Aduino Viana).

Ogum é o caminho, é orixá do ferro, é o orixá ligado a Exu e a todos os orixás porque ele é o guardião do Ilebó da casa do santo. Azul-marinho é a cor predominante de Ogum. A depender da qualidade do Ogum ele pega o verde, Ogunjá, por exemplo (Pai João de Ossãe).



Figura 37: Exemplo de ilequês utilizados para Ogum. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

c) 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 *Aláàfin 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 Orixá “viril e atrevido, violento e justiceiro; castiga os mentirosos, os ladrões e os malfeitores (p. 135)”. É também considerado um Orixá de grande poder de sedução e é um dos mais vaidosos entre as divindades iorubanas

masculinas (VERGER, 2002, p. 140). Suas cores de contas são a branca e a vermelha, a branca e a marrom intercaladas ou a conta branca rajada de vermelho ou de marrom ou, ainda, as contas brancas rajadas de azul e vermelho para Dada Bayanni ou Dadá Ajaká, Orixá da família de Xangô.

Os depoimentos dos informantes deste estudo confirmam o código cromático atribuído ao Orixá Xangô:

O forte de Xangô é o vermelho e o branco, mas existem variedades que usam o marrom rajado ou o vermelho rajado. Existem várias contas de Xangô que a gente nem sabe que é dele. A gente sabe hoje por causa desse comércio africano, porque antigamente não tinha (Ogan Carlinhos).

Se você é de Xangô, na nação nagô-Ketu, você vai usar a conta marrom e branca. Xangô: marrom e branco. Airá o vermelho e o branco (Babalorixá Odé Tokan).

Para Xangô a gente usa o branco com o marrom de Iansã. Tem Airá que é um Orixá específico, mas é da família de Xangô (Babalorixá Barinlé).

Xangô tem o marrom e o branco que é dele. Tem uma continha branca rajadinha de marrom e uma branca listradinha de vermelho. Usa muito coral, também usa terracota. Ele também é rico em coral, usa muito coral. O número é o 12. A conta de Dada Bayanni é branca rajada de azul e vermelho. Airá, por exemplo, responde no número 6 e Xangô é 12 (Mãe Luizinha).



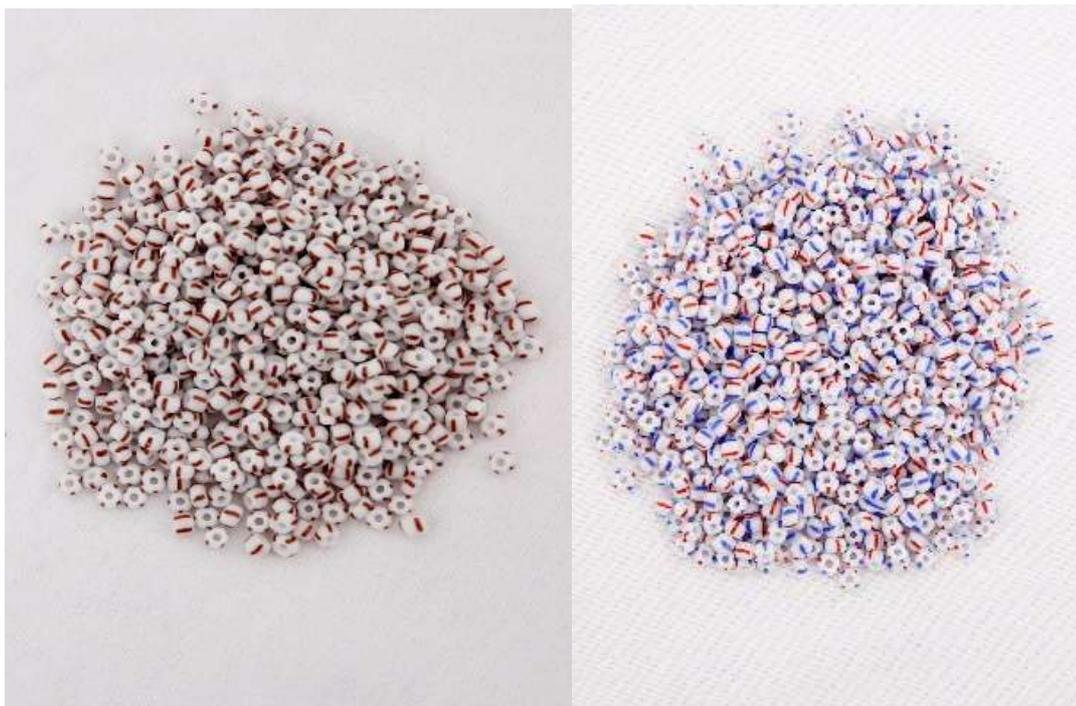


Figura 38: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Xangô. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

d) Oiá/Iansã é conhecida pelos iorubanos como *Ìyá mèsàn òrun*, a mãe dos nove espaços, e, também, *Ìyá omó mèsàn* (mãe das nove crianças celestiais), nome que, aglutinado, transforma-se em Iansã. Orixá 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 Níger, também conhecido como *odò Oya*, 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. Suas cores de contas são: o vermelho, o marrom e o branco. A terracota é sua conta preferida.

Iansã usa vermelho, marrom (Ogan Carlinhos).

Iansã usa sempre a conta marrom (Babalorixá Odé Tokan).

Oiá usa o marrom, o vermelho, a cor da terra. Para quem já tem idade usa-se também a terracota que é um mineral. Na nossa família, todas as Oiás usam sempre o marrom (Babalorixá Barinlé).

O elemento de Oiá é o fogo, o vento e a cor dela predileta é o marrom. O marrom é a cor que predomina em Oiá. O número dela é 11 (Mãe Luizinha).

Iansã é a senhora e advogada dos mortos, dos ventos, das tempestades. Guardiã da casa dos eguns. É a senhora advogada de egum. Sua cor predominante é o marrom, embora muitas outras casas usem o vermelho ou outras cores, mas na minha tradição usa-se o marrom. O runjebe é domínio

de Iansã e a terracota é ligada ao fio de contas de Iansã. Mas pode usar terracota em fios de contas para outros orixás. Omolu mesmo, você pode fazer o languidibá e usar também terracota na confecção (Pai João de Ossayin).

O Babalorixá Oyá Tundé fez um relato muito interessante sobre um fio de contas de Oiá/Iansã que ele ganhou de presente de uma senhora que vale a sua reprodução:

No dia 14 de julho de 2018, na Casa de Obarayí, na Festa de Xangô, eu estava lá. Começou a festa e uma jovem senhora olha para mim. Eu fiquei emocionado. Ela tirou uma conta de Iansã elaborada com as coisas que ela achou que era melhor para Iansã e colocou na minha mão e me entregou. Um gesto que eu nunca tive participação. Eu imaginei que ela estivesse fazendo aquilo porque ela ia participar de alguma coisa e precisava que alguém tomasse conta daquilo. Eu estranhei ao mesmo tempo porque não conhecia a criatura e eu só passaria minha conta a você se conhecesse você e soubesse o grau de iniciação que você tem. No intervalo eu resolvi procurar essa criatura para devolver. A sorte é que tinha uma pessoa da minha casa que assistiu todo esse processo, era Cotinha. Cotinha estava lá e assistiu tudo isso. Aí eu procurei, quando eu a encontrei, alguém disse foi essa moça aqui. Quando eu fui devolver o ilequé, ela começou a chorar e disse: - Não, meu pai, é seu! Eu tenho quase cinco anos com essas contas que eu mandei preparar para o senhor, mas eu só queria entregar nas suas mãos e Xangô me permitiu que eu fizesse isso hoje. É para o senhor! Eu perguntei: Mas por quê? Ela disse: - É que o senhor me disse umas coisas no passado que foram revolucionárias na minha vida. Transformou a minha vida. Eu era uma mulher à beira de um abismo, porque eu estava pensando em me matar. O senhor me disse umas coisas e eu dei a volta por cima. Hoje eu sou casada, vivo em paz com o meu marido, tenho uma filhinha. Eu sou empregada, ele é empregado. Tudo isso, meu pai, eu devo ao senhor. Eu fiquei tão emocionado que Iansã quase vinha. Aceite, meu pai, por favor! Eu disse: Eu já aceitei. Aí Cotinha disse: isso é coisa de candomblé! Eu saí de lá chorando (Oyá Tundé).

Pelo exemplo do relato, os ilequés trazem significados que somente os olhos e a sensibilidade mais atentos serão capazes de perceber.



Figura 39: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Oiá/Iansã. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

e) Iemanjá está associada à procriação e à fertilidade, é a Senhora de todas as águas, onde exerce seu domínio. “Iemanjá, cujo nome deriva de *Yèyè om̃o 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. Suas cores de contas são: branco, verde-claro, azul-claro e ou prateado. As conchas, corais e pérolas também são muito utilizadas na confecção dos seu ilequês.

As pessoas de Iemanjá usam fios de contas cristais transparentes, usam contas verde-água, outros já usam o azul com verde. Aí é de acordo com a raiz da pessoa. Na nossa casa, dependendo da qualidade varia entre o cristal e o verde oliva, é aquele verde bem clarinho (Ogan Carlinhos).

Iemanjá usa o transparente, translúcido, a regência dela é a prata, cristal prateado. Como Oxum a depender da proximidade da praia, ou do meio do mar ou da profundidade, existe uma variação na cor. Pérolas, corais também se utilizam. E às vezes usa-se o verde clarinho para uma qualidade específica de Iemanjá (Barinlé – Adauto Viana).

Iemanjá é do elemento água salgada, as águas do mar, as ondas sagradas, os tsunamis da vida. A miçanga é o cristal transparente e também o coral, porque vem do fundo do mar. Ela pega búzios, conchas, todos esses elementos que vêm do mar podem fazer parte dos ilequês de Iemanjá. O número é o 9 (Mãe Luizinha).

Iemanjá. Não se inicia ninguém sem antes doar a cabeça a Iemanjá e Oxóssi. Iemanjá é a senhora do Ori, mãe de todos os orixás. Todos os orixás reverenciam Iemanjá por ser a mãe que Oxalá deu como mãe de todos. Embora cada orixá tenha sua mãe. A cor de Iemanjá é a prata ou a miçanga que chamam de lágrima ou, também, o verde, o cristal e o prateado, a miçanga cristal (Pai João de Ossayin).



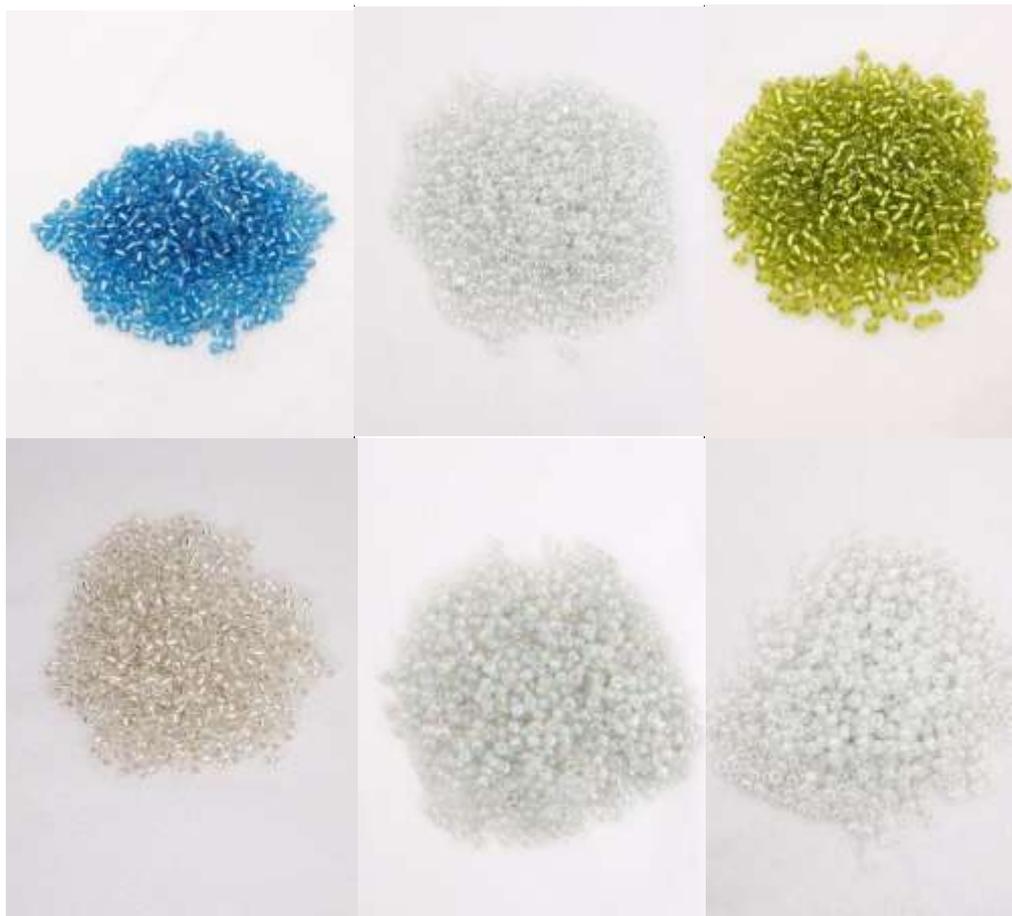


Figura 40: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Iemanjá. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

f) Oxum é 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 *ìyálódè*, (a mulher mais importante entre todas as mulheres de uma comunidade). Seus colares são confeccionados com contas transparentes de cor âmbar, amarelo ouro nas suas variações e dourado. 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. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 77).

Até hoje eu não sei quem definiu essa cor de Oxum. Está meio confuso, eu não cheguei até aí, você entendeu? Por que que Oxum é Amarelo? Oxum usa a miçanga cristal/translúcida dourada, tem várias tonalidades, mas tem Oxum que usa o amarelo leitoso. Elemento água, rio. Oxum é a mãe da fertilidade. O número é 5 (Mãe Luízinha).

Oxum usa o dourado queimado ou transparente e o amarelo-ouro que é usado para Oxum Abotô (Babalorixá Odé Tokan).

Oxum usa o amarelo nas suas variações de cores a depender da qualidade ou envolvimento com outros orixás (Ogan Carlinhos).

Oxum – usa as miçangas translúcidas, ela chega ao brilho. É um orixá de brilho, um orixá do amarelo ouro em suas várias nuances. Pela tonalidade das miçangas você percebe se ela está mais à beira das águas ou mais ao fundo das águas (Babalorixá Barinlé).

Oxum todos nós do candomblé reverenciamos, por causa de Mãe Menininha. Oxum foi o primeiro Orixá feito iniciado no Brasil. Foi a primeira a receber o adôxu na cabeça. É o orixá da beleza, da educação, da vaidade, da simpatia, da simplicidade. É a senhora de tudo, mas na sua inteligência e humildade ela põe os pés no chão. Ela não vem de sapato alto. As cores das contas de Oxum é o amarelo-ouro cristal. As pessoas usam outras cores, mas eu aprendi que é amarelo-ouro cristal, da cor de mel (Pai João de Ossãe).



Figura 41: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Oxum. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

g) 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 Obá também exerce influência sobre o fogo. Acentua-se neste Orixá 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. 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. Suas cores são: o vermelho, o marrom, o amarelo, o branco e o dourado e suas pulseiras são de ouro e outros metais dourados, como latão, por exemplo (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 79).

Obá a conta envolve mais pelo lado do vermelho ou marrom fechado com abóbora, embora seja um santo muito raro, então pode ser que eu erre na cor, porque faz tanto tempo que eu não lido com Obá (Ogan Carlinhos).

Obá: abóbora com rajado de amarelo (Babalorixá Odé Tokan).

Obá usa o marrom fechado (Barinlé – Adatao Viana).

Obá é outra guerreira, elemento fogo. Elemento muito quente. Usa o marrom rajado de laranja. O marrom de Iansã é avermelhado o marrom de Obá pega mais para a cor da terra, tem essa diferença. O número é 15 (Mãe Luizinha).

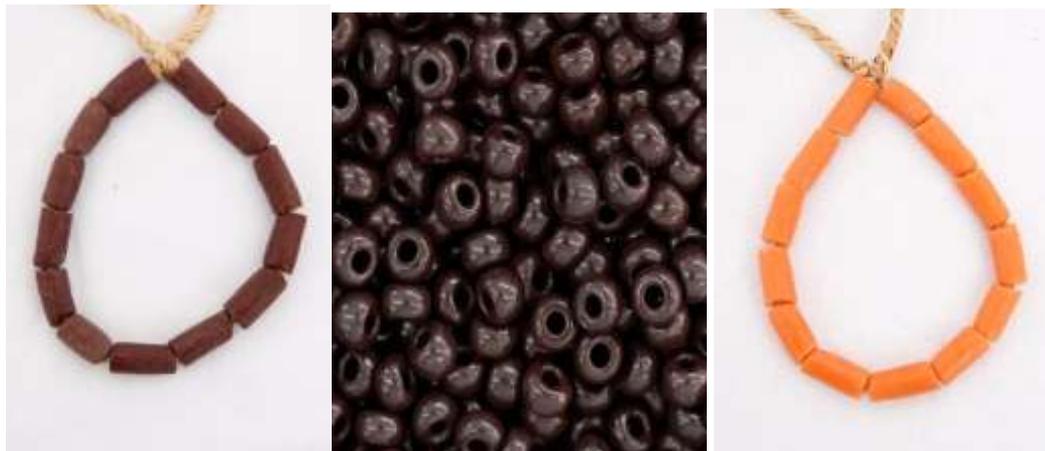




Figura 42: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Obá. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

h) 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 Orixá, 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. Suas cores de contas são: o vermelho translúcido, o coral, o amarelo-escuro, o dourado e, às vezes, o verde.

Euá é uma das fundadoras da nossa casa, a conta dela é quase que a mesma de Oxumarê, lá em casa é o amarelo, marrom e o branco e o verde e amarelo para Oxumarê. Mas tem o brajá. O brajá feito de búzios que representa a família jeje: Omolu, Ossãe, Oxumarê, Ewá, Nanã, então essa família tem que carregar o símbolo da família (Ogan Carlinhos).

Euá é o amarelo riscado de vermelho ou vermelho cristal (Babalorixá Odé Tokan).

Euá usa o vermelho translúcido, o vermelho brilhoso cristal (Babalorixá Barinlé).

Euá é uma guerreira e seu elemento também é a água de rio. A miçanga dela é o vermelho translúcido/cristal. Mas hoje em dia usa-se, também, e antigamente também usava o amarelo rajado de vermelho. Pega muitos búzios, palha da costa e guizos e o número dela é o 15 (Mãe Luizinha).



Figura 43: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Euá. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

i) Odé/Oxóssi é 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 Orixá da riqueza e do progresso, o “pai provedor”, o “dono da carne”. Muito teimoso e determinado, faz parte do dia-a-dia do homem. Suas cores de contas são preferencialmente o azul-turquesa, mas é comum encontrar ilequês em contas verdes, em seus vários tons, consagrados a esse Orixá.

Para Oxóssi geralmente é o azul claro ou às vezes um azul misto com branco, dependendo da qualidade do Oxóssi (Ogan Carlinhos).

Oxóssi: é aquele azul celeste, sempre. Se for no Ketu (Babalorixá Odé Tokan).

Oxóssi usa o azul turquesa, em referência ao amanhecer do dia, aquele azul que o céu se apresenta quando está no momento do nascer do sol. Por isso é a cor azul turquesa para Oxóssi na nação do ketu (Babalorixá Barinlé).

Oxóssi usa o azul turquesa leitoso e o elemento dele é as matas. O número de Oxóssi é 6 (Mãe Luizinha).

Oxóssi é muito ligado à Ossayin. É o Rei do Kêto. Orixá da caça, da fartura. Existe uma qualidade de Oxóssi que é ligado à Ossayin, vive com ele nas profundezas das matas, porque ele quis ter os conhecimentos e a sabedoria de Ossayin, então ele conviveu com Ossayin e Aroni. Aroni é companheiro de Ossayin e o verdadeiro dono das folhas. Foi através de Aroni que Ossayin começou a se aprofundar nos mistérios das folhas. Oxóssi usa azul celeste. Muitos usam verde a depender da qualidade do Odé, mas na nação do Kêtu é o azul celeste que é o “céu de Kêtu” Alaketu – O céu de Kêtu (Pai João de Ossayin).



Figura 44: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Oxóssi. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

j) Ossãe é o guardião do axé das plantas medicinais e sagradas, utilizadas nas liturgias de culto aos Orixá 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 Orixá para as religiões de matriz africana. Ossãe 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 Ossãe, 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. Suas cores de contas são: o verde em todas as suas tonalidades, combinados com matizes de vermelho, mas usa-se, também, a conta branca rajada e vermelho e verde, a conta branca rajada de verde ou ainda a conta branca rajada de verde e amarelo ouro.

Ossãe: branco rajado de verde e vermelho, também a verde rajada de marrom (Babalorixá Odé Tokan).

Ossãe usa geralmente o verde, representando as matas, o branco rajado de verde, mas a cor predominante é o verde (Ogan Carlinhos).

Ossãe usa as miçangas rajadas que são um distintivo de outra nação. Você vai perceber que outros voduns/orixás também usam as contas rajadas. Ossãe usa o verde rajado de marrom. Existe uma conta que é toda marrom com risquinhos verdes. Mas é muito difícil encontrar atualmente (Babalorixá Barinlé).

Ossãe é o Pai da natureza, tanto é que as cores das miçangas dele são das cores das matas. Ossãe usa muito a palha da costa, muito guizos que é o xaorô, muitos búzios. Usa também o languidibá e o brajá de búzios. O número de Ossãe é 14 (Mãe Luizinha).

A representação de Ossãe é tudo na minha vida. As contas podem ser a rajada, verde e branca ou toda verde ou verde rajada de marrom ou ainda branca rajada de verde e vermelho. Ossãe é o mago do candomblé, é o feiticeiro, é o bruxo, é o que está sempre ao lado de Exu e de Ifá. A folha é tudo na vida e na morte também. Até o morto para ser velado é preciso dar banho de folhas, enrolar no lençol o defunto para tirar o axé (Pai João de Ossãe).

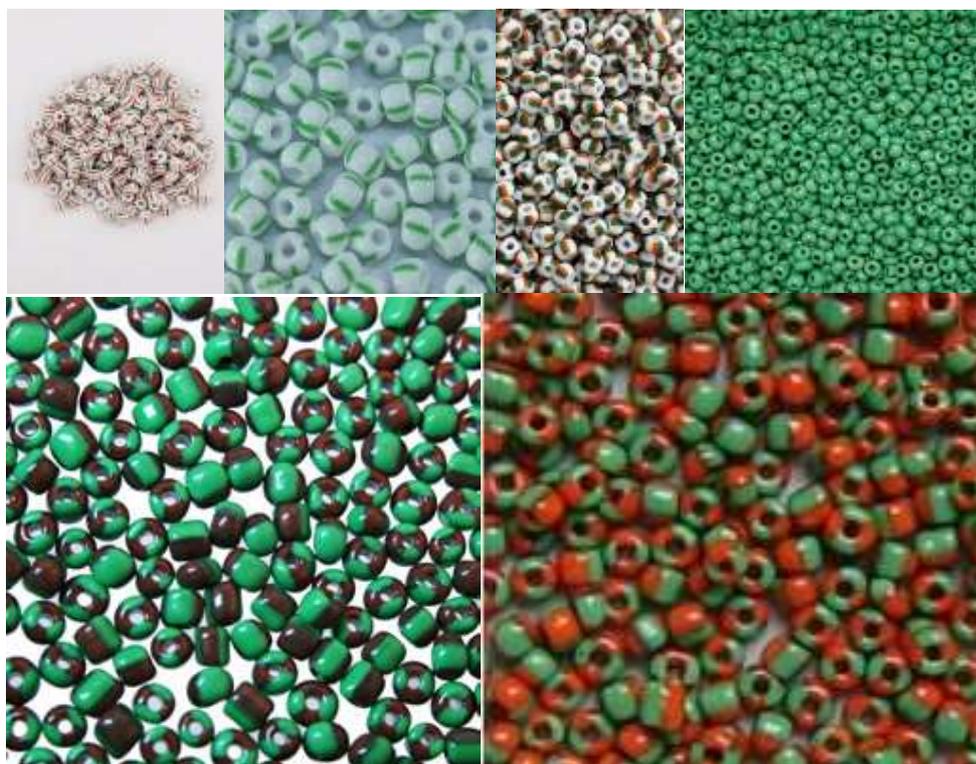


Figura 45: Exemplo de contas utilizadas para Ossãe. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

1) Logun Edé é filho mítico de Oxóssi com Oxum, Logun Edé 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 Orixá 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 Orixá da riqueza, da fartura e da transformação, oscila entre a guerra e a calma, a truculência e a doçura. As suas insígnias e cores de suas contas estão relacionados aos seus pais: Oxóssi e Oxum. Assim, as suas cores são: o azul-turquesa, o amarelo-ouro e o dourado.

Logun Edé puxa pela conta de Oxóssi e de Oxum (Ogan Carlinhos).

Logun Edé usa o azul turquesa de Oxóssi com o dourado de Oxum (Babalorixá Barinlé).

Logun Edé é muito próximo a Ogum. Filho de Oxum e de Oxóssi. Ele usa as contas do pai e da mãe misturadas. Uma conta azul e uma amarela. O número dele é 6 (Mãe Luizinha).

Logun Edé, filho de Oxum com Oxóssi. Também é um príncipe que rege a terra de Kêtu, veio a Ijexá. Usa nas contas o azul-celeste de Oxóssi e o amarelo de Oxum (Pai João de Ossayin).



Figura 46: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Logun Edé. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

m) Oxumarê é Orixá 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, pp. 252-253).

É o Orixá 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. Suas cores de contas são principalmente as amarelas rajadas de verde ou de preto, ou verdes rajadas de amarelo, ou ainda as contas verdes e amarelas intercaladas na confecção de seus ilequés.

Oxumarê no Afonjá usa-se o amarelo e o preto (Babalorixá Odé Tokan).

Oxumarê usa o amarelo rajado com preto (Babalorixá Barinlé).

Oxumarê domina os ares, representando o arco-íris, número 14 (Mãe Luizinha).

Oxumarê é o Senhor do arco-íris, esposo de Euá, é um rei da fartura e do arco-íris. É aquele que matou a sede de Xangô, enquanto Xangô viveu preso. Através do rabo da serpente ele colocava água na boca de Xangô. É a Dan que todos nós veneramos e respeitamos. As cores das contas são o amarelo e o verde, depende também pode ser contas rajadas, o preto e amarelo, depende da qualidade (Pai João de Ossãe).



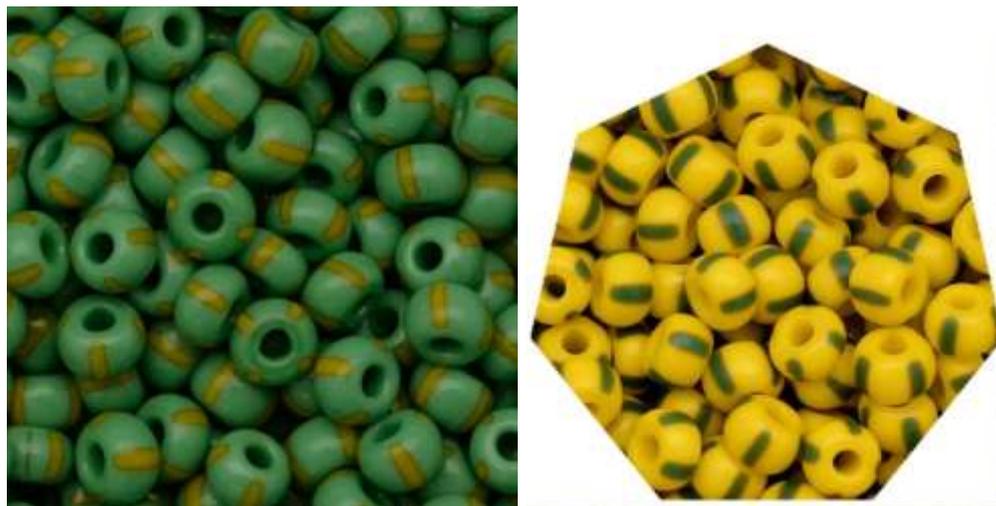


Figura 47: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Oxumarê. Fonte: web.

n) Iroko é o Orixá representante e guardião da ancestralidade e da dimensão do tempo e do espaço, favorecendo o desenvolvimento do *Ori* (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 *Òrisà* é representado na África pela árvore sagrada de mesmo nome (*Ìrókò* - *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. Suas cores de contas são: o branco rajado de verde e o chumbo.

Iroko para nossa família usa a cor chumbo (Ogan Carlinhos).

Iroko usa a cor chumbo, mas é uma conta muito difícil de encontrar, aí usa o branco rajado de verde ou o verde rajado de branco (Babalorixá Barinlé).

Iroko usa a cor chumbo, usa as miçangas também na cor chumbo, um cinza escuro. Iroko é o pai da medicina, porque ele é o pai da circulação sanguínea. As raízes de Iroko saem à procura da sua casa de origem, a Nigéria. Pega muitos búzios, o quelê de búzios. A cor dele e o cinza escuro ou chumbo, um pouco mais suave. O número dele é o 14, segue com Ossãe, Oxumarê. (Mãe Luizinha).

Iroko. Sobre Iroko eu não tenho muito o que falar porque é um orixá único e raro. Eu nunca iniciei ninguém para Iroko. O tempo do kêtú é Iroko, senhor

do tempo e da fartura. Orixá muito misterioso. Não se planta a árvore Iroko por plantar. Com a raiz dele ele abraça a ancestralidade. A raiz de Iroko une a África ao Brasil e o Brasil à África (Pai João de Ossãe).

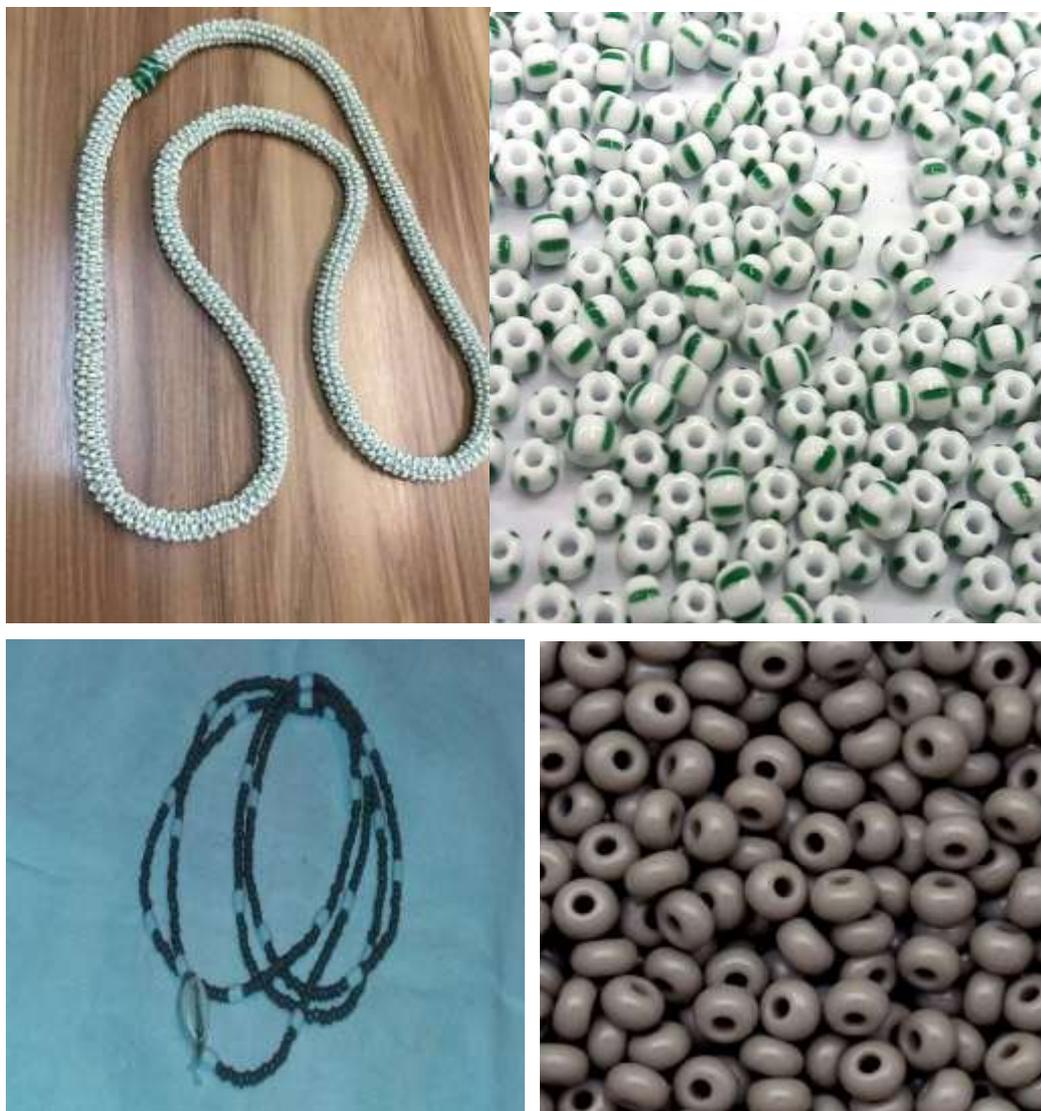


Figura 48: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Irôko. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

o) Nanã Buruku é considerada pelos iorubás como a mais antiga das divindades das águas. Os seus domínios são 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 propícia, 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. Suas cores de contas são: o branco rajado de azul e os diversos tons de roxos mais claros.

Nanã usa miçangas rajadas de branco com azul. É outro orixá do roxo, diferente de Exu que é violeta. O roxo de Nanã é mais suave, mas as miçangas mais usadas na nação kêtu sempre são brancas e azuis ou brancas rajadas de azul ou lilás, em alguns casos (Babalorixá Barinlé).

Nanã o elemento é o barro que foi a criação do mundo. Os primeiros seres humanos foram moldados pelo barro. Ela vem no encontro da água doce com a água salgada, água salobra. Por isso se diz: Saluba! A cor dela é o branco listradinho de azul. Ela é a mãe dos búzios. O número de Nanã é 13 (Mãe Luizinha).

Nanã é a vida, a cabidela da morte. Nanã é a mãe de Ossãe que os antigos dizem que é também mãe de Oxumarê e mãe de Obaluaiê e Iroko. Mas muitos antigos dizem que a verdadeira mãe de Ossãe era outra. As contas dela são azuis e brancas. Pode usar a conta rajada, mas se não achar usa da azul e da branca. Outras casas usam o lilás, mas minha tradição é azul e branca. Existe uma rivalidade entre Ogum e Nanã por Ogum ter cortado a cabeça de Nanã e a cabeça continuou rolando e falando, foi então que Oxalá pegou a cabeça e colou no pescoço novamente e disse que a partir dali ela seria a mãe da vida e da morte. Mas isso é somente um mito porque entre os orixás não tem rixa não! (Pai João de Ossãe).



Figura 49: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Nanã Buruku. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

p) Obaluaiê/Omolu é 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 Orixá 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. Suas cores de contas são: o preto, o branco e o vermelho intercalados, as diversas contas rajadas de preto, branco e vermelho nas mais variadas composições. Seu principal ilequês é o *laguidibá*, colar feito de contas pretas, brancas e vermelhas intercaladas com casca de noz de palmeira ou chifre de búfalo artesanalmente recortados.

Omolu usa preto e branco com vermelho, rajada. Tudo depende da qualidade e da raiz (Ogan Carlinhos).

Omolu/Obaluaiê usa o preto e branco ou miçanga preta rajada de branco ou a miçanga branca rajada de preto (Babalorixá Barinlé).

Obaluaiê e Omolu tem dois tipos de miçangas que são diferenciadas pelas suas qualidades. Tem a branca rajada de preto e tem a marrom rajadinha de preto, tem o *laguidibá* e o *brajá* de búzios. O número é o 7 (Mãe Luízinha).

Obaluaiê/Omolu é o Senhor das epidemias. Orixá que também predomina na morte, tem ligação com egum. É o médico dos Orixás. Ele e Ossãe. Obaluaiê/Omolu é a doença e Ossayin a cura e a vida. As cores das contas são: preto, vermelho e branco. Muitas vezes se usa o rajado de preto e branco, dependendo do tipo. Leva-se o *brajá*, o *languidbá*. O *languidbá* é feito de chifre de búfalo e pode ser usado também por Oxumarê, Omolu, Ossayin e Obaluaiê. Pode usar entremeado com o coral ou inteiro com o verdadeiro chifre de búfalo. O *brajá* só com búzios (Pai João de Ossãe).





Figura 50: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Obaluaiê/Omolu. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

q) Ibêji (*Ìbèjì*), “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 *Òrisà* 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. Suas cores de contas são multicoloridas variadas, nos tons mais claros.

Ibêji existe na Casa de Oxumarê, mas somente no Ibá, só louvado. Não existe gente que manifeste lá com Ibêji, aí fica difícil saber a cor da conta (Ogan Carlinhos).

Ibêji usa todas as cores (Babalorixá Barinlé – Adauto Viana). Ibêji fez a mistura de todas as cores. O número dele é o 2 (Mãe Luizinha).

Ibêji é um dos orixás mais respeitados no panteão africano. São poucas pessoas regidas por Ibêji. Muitos dizem que são filhos de Nanã, muitos dizem que são filhos de Iemanjá, muitos dizem que são filhos de Iansã. Ibêji é um orixá muito cultuado e muito respeitado em nossa religião. São poucas pessoas que são filhos e que se iniciam para Ibêji. Protetor das crianças e dos idosos. Você nunca sabe o estado que Ibêji está. Ele vem de muitas formas ora criança brincalhona ora mais sério. Ibêji usa nas contas todas as cores de todos os orixás. Você bota todas as cores nas contas de Ibêji (Pai João de Ossãe).



Figura 51: Exemplo de ilequês e contas utilizados para Ibêji. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

r) Oxalá é considerado o Orixá 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. Sua cor de conta é primordialmente o branco, mas Oxaguiã admite ainda nos seus ilequês o seguí azul claro intercalando as contas brancas. Oxalá usa também o marfim.

Para Oxalá geralmente é o branco, aí para Oxaguiã é o branco com o azul (Ogan Carlinhos).

Oxalá – usa o branco e o marfim. Oxalufã – usa sempre o branco. Oxaguiã – usa-se branco com o azul claro (Babalorixá Barinlé).

Oxalufan é o branco leitoso. Meu pai falava, não adianta querer enganar Oxalá que Oxalá não é azul nem prata. Oxalá é branco leitoso: Oxalufan.

Oxaguiã vem com o branco leitoso misturado com o segui. E esse segui que não é qualquer tom de azul que pode colocar. O número dele é oito (Mãe Luizinha).

Oxaguiã/Oxalufan. Oxaguiã senhor do Inhamé, o guerreiro Senhor da Guerra e da Paz. Aquele que promove a guerra e constrói a Paz. Oxalufan é o pai de todos nós, de todos os orixás. Uns dizem que ele é esposo de Nanã, outros dizem que é esposo de Iemanjá. Cada um tem o seu modo de cultuar Oxalá. As contas são sempre brancas para Oxalufã, mas Oxaguiã pode usar o segui azul (Pai João de Ossãe).



Figura 52: Exemplo de ilequés e contas utilizados para Oxaguiã/Oxalufã. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Observou-se, no que diz respeito ao código cromático das contas em relação aos Orixás e à utilização de materiais para a confecção dos ilequés, que não aparecem divergências entre os relatos dos sujeitos sociais dos candomblés de matriz africana iorubá estudados. Na análise das entrevistas, notou-se uma complementariedade nas informações. Em nenhum momento detectou-se divergências pontuais entre eles. Isso evidencia que a

prática rotineira dos rituais, a frequência ou a raridade de iniciações a determinados orixás, realizadas nas casas pesquisadas, influenciam na manutenção ou “(re)invenção de tradições”, haja vista, também o contexto sociocultural onde as casas de candomblé estão localizadas, bem como, as diversidades de materiais e cores para confecção de ilequês, oferecidas pela facilidade de comercialização de produtos importados de outros países, inclusive africanos.

4.3 A HIERARQUIA RELIGIOSA DOS COLARES SAGRADOS E OS TIPOS DE FIOS: INHÃS, DELOGUNS, MOCÃS, QUELÊS, IMPULSOS, CONTRA-EGUM, XAORÔ, ILEQUÊ ECODIDÉ, RUNJEBES, LAGUIDIBÁS, MONJOLOS, XUBETÁS, CHICOTES E BRAJÁS

O ilequês se organizam na estrutura litúrgica do candomblé de matriz africana iorubá a partir de uma hierarquia de uso: tempo de iniciação, importância e poder, identificados em uma grande variedade de tipos de fios de contas, a saber: a) inhãs, b) deloguns, c) mocãs, d) quelês, e) impulsos, f) contra-egum g) xaorô h) ilequé icodidé, i) runjebes, j) laguidibás, l) monjolós, m) xubetás e n) brajás.

a) Inhãs: são fios de uma só “perna”, isto é, o colar simples de uma só fiada de miçangas cuja medida deve ir do pescoço até a altura do umbigo, numa relação entre a morte e o nascimento, o céu e a terra. É o primeiro fio de contas que os aspirantes à iniciação no candomblé utilizam. Esse fio de contas marca o início de uma longa trajetória de iniciação que dura sete anos. Conforme o Babalorixá Odé Tokan:

Pelo menos na tradição Afonjá e Aganjú existe uma hierarquia de uso dos ilequês. Todo mundo que vai chegar recebe uma identidade como abiã, o inhã, a conta de um fio só: um fio de Oxalá e outro do orixá da pessoa, todo mundo vai passar por isso. Todo mundo de lá já conhece quem é o abiã pela conta de fio único (Babalorixá Odé Tokan).

Sobre a hierarquia dos fios de contas, o Ogan Carlinhos da Casa de Oxumarê acrescenta:

Quando uma pessoa é iniciada, um iaô, por exemplo, o fio dele é um fio liso, não tem nada. Depois que ele chega a certa idade ele vai ganhando as divisões, as firmas, os gomos, aquilo tem um significado: se a pessoa tem três anos, se tem cinco ou se tem sete. Antigamente era assim, até a quantidade das fitas da barra das saias das mulheres representava a idade de iniciada (Ogan Carlinhos).



Figura 53: Exemplo inhãs. Fonte: web.

b) Deloguns: são colares feitos de dezesseis fiadas de miçangas com um único fecho cuja medida, como os inhãs, também devem medir até à altura do umbigo. Sobre os deloguns o Babalorixá Oyá Tundé – Júlio Braga esclarece:

Na minha leitura o delogum é o que há de mais importante, porque o delogum é uma presença necessária e absoluta no processo iniciático. Ninguém pode se iniciar sem os seus deloguns. Geralmente são dois. Eles são muito pesados fisicamente. Geralmente é o do Eledá e do Ajuntó. Eu faço assim: o delogun do santo da cabeça e o do santo que vai do lado. É preciso ter cuidado porque fica parecendo que o ajuntó é menos importante que o santo da cabeça. Os dois são importantes coloca-se um na frente por mera organização sequencial, porque você não vai fazer os dois orixás correspondentes aos deloguns. Coloca-se um primeiro e o outro segundo. Delogun é uma palavra que significa dezesseis, porque são dezesseis fios amarrados juntos e igualmente consagrados por ocasião da feitura, da navalha do santo da pessoa. Na estrutura do pensamento matemático, se é que a gente pode falar assim, nesse universo iorubano, avançando um pouco mais para o jeje/nagô, até porque na época não existia fronteiras. Você passava de uma rua para outra e a outra rua era domínio jêje. Dificilmente você ia imaginar que essa pessoa não se encontrasse com outras e que não houvesse qualquer tipo de dispersão das coisas de nagô para a jêje e da jêje para a nagô. Essa coisa já vem de lá. Mas como eu estava dizendo dessa estrutura, ela remonta a ideia que o povo iorubá pensa em termos de precisão numérica para explicar as coisas do céu, do mundo, da terra, etc. O dezesseis que na verdade é o múltiplo de quatro, porque quatro é a referência capital de tudo que é marcado na estrutura africana. Quatro vezes quatro é igual a dezesseis, a perfeição de tudo porque o múltiplo de quatro, na verdade, é um peso aqui. Porque você poderia ler assim 4, 4, 4, 4 para ser o delogun: a perfeição! Quatro inclusive é uma coisa interessante, são os dias da semana iorubá. Quatro é a expressão para falar entre colegas e amigos e parentes, etc quando se encontram um diz: E ko jó metá? Há três dias que não lhe vejo, o outro diz: E mi a jó kó pelo (Eu acrescento mais um). Eu estou tão saudosos de você que eu acrescento mais um e forma o quatro que esse número é excepcional. E quatro é o dia de mercado. Eles estão falando necessariamente que vão se encontrar no mercado: E ko jó metá. E mi a jó kó pelo. Eu acrescento mais um. Porque com os quatro eles estarão juntos no dia da feira. Quando você tem 444 formando quatrocentos e quarenta e quatro, sem divisões, você estará falando de uma perfeição absoluta que só pode ser atribuída a uma divindade superior, no caso o Deus Supremo, e a

gente chama em nagô, essa particularidade de Olorum e Irumalé. Irumalé é o símbolo de 444. Só pode ter essas premissas religiosas e sagradas uma só pessoa que é o Deus Supremo: Olorum que é o Dono do Céu nessa expressão. Geralmente eu explico isso as pessoas que acham que somos politeístas. Não! Aquilo que é atribuído pelos católicos como Deus Supremo é vivo por esse povo. Eu estou falando da perfeição de um ser, cuja a perfeição só pode ser alcançada por um espírito superior. (Está tão alto, tão longe, que você não tem, enquanto ser humano, condições de fazer nenhum culto direto a ele, esse culto é muito disperso, através dos orixás. Para citar um exemplo, Orumilá Ifá, não é outro deus, é um atributo desse Deus Supremo, por que somente essa Divindade tem essa perfeição de atingir a certeza, esse 444, remontando lá o delogun que é um número perfeito. Na verdade, você bota um delogun fechando com as cores do santo da pessoa, mas eles vão além desse desejo unilateral, é ter os dezesseis orixás, através da representação do Orixá da cabeça, a presença desse universo sagrado. Você tem o delogun de Iansã. Ele vai ser na cor de Iansã, fechado. Esse universo todo vai estar representado por Iansã que está ali. Essa é a compreensão que a gente tem (Oyá Tundê – Júlio Braga).

Na escala hierárquica do candomblé de matriz africana iorubá, os fios de contas vão evoluindo de acordo com o grau de iniciação dos seus sujeitos sociais. Assim, o Babalorixá Odé Tokan argumenta:

Quando o filho de santo passa de abiã para iaô, os fios de contas soltas que ele já possui permanece. Agrega-se outros que vão dar a característica das indumentárias do iaô. Vai entrar o delogun do orixá da cabeça dele, do orixá do pai de santo que vai iniciá-lo, os ilequés das iabás, porque no Opô Afonjá e no Opô Aganjú, todos os iaôs tem que usar: os deloguns de Oxum, os de Iansã e os de Iemanjá, os de Oxalá e os de Xangô que é o patrono da casa. Eu quando fiz santo eu usei oito deloguns (Babalorixá Odé Tokan).

Embora os deloguns estejam relacionados ao número dezesseis, existem exceções para determinados orixás:

Os deloguns são fios de contas enfiados em dezesseis fios em respeito a Oxalá, mas no caso de Xangô e Omolu, tem a diferença que a gente enfia com doze fios para Xangô e quatorze fios para Omolu. Omolu tem o processo dos quatorze dias de respeito. Até o povo que vai se iniciar para Omolu ficam somente 14 dias recolhidos. Xangô da mesma forma, você pode até manter a pessoa iniciada mais dias, mas o processo iniciático se completa aos doze dias. Os demais santos todos em dezesseis fios: Oxum, Oxalá, Iansã. Se for iaô de Omolu na iniciação ele já tem que entrar com o laguidibá (Babalorixá Odé Tokan).

Importante ressaltar que para o uso do delogun é necessário o recolhimento da pessoa a ser iniciada que receberá, na ocasião dos rituais, outros ilequês que comporão as indumentárias litúrgicas do iniciado:

O delogun é utilizado pela pessoa que está se iniciando no orixá. Quem está iniciando nos ritos do candomblé, durante o processo iniciático de recolhimento, usa o quelê, o mocã e o delogun do eledá, orixá de cabeça, e o delogun do ajuntó, orixá que acompanha, o delogun que representa o orixá do seu iniciador e o delogun de Oxalá (Babalorixá Barinlé).

Ainda se referindo a rígida hierarquia seguida no uso dos fios de contas, Mãe Luizinha, do Axé Batistini comenta:

O uso dos ilequês obedece a uma hierarquia, o iaô usa sete anos aqueles deloguns. Nos sete anos quando chega a época, desmancha aquele delogun de fios soltos para fazer “xubetá” de contas para dizer que o iaô se transformou em ebomi. Iaô não usa os xubetás de gomos. A gente desmanchava o delogun, lavava, rezava, aquilo passava a noite nos pés do orixá, dentro das águas de folhas e aí desmanchava e enfiava para fazer os de gomos. Eu tenho o meu guardado até hoje no baú de Mãe Nanã. O iaô usa durante todo o tempo o delogun junto com o mocã de palha, significando que a pessoa ainda não ultrapassou a outra etapa. Porque a nossa religião tem degraus, primeiro você é assistente, depois você passa a ser cossi, depois você passa a ser abiã, depois você passa a ser iaô. Do iaô, depois que completa os sete anos, que chega a Ebomi. Tem isso tudo (Ialorixá Mãe Luizinha).



Figura 54: Exemplo de diloguns. Fonte: web.

c) Mocãs: os mocãs são fios trançados em palha da costa, considerado o fio que marca a iniciação, é uma trança de palha da costa que tem que chegar na altura do umbigo. Conforme Jagun (2017), *colar feito de palha da costa utilizado por iniciados no candomblé. É um amuleto dedicado ao Orixá Nanã (divindade da vida e da morte) e é portado pelos iniciados como forma de proteção contra Ikú, a morte* (p. 102). Os informantes deste estudo complementam:

O mocã é confeccionado com onze fios de palha da costa que são trançados formando uma única trança. Com duas vassourinhas de palha nas extremidades, uma na altura do pescoço e outra na altura do umbigo, representando o nascimento e a morte, o orun e o ayê. Por isso o nome mocã (mokanlá) numa alusão ao número onze em iorubá. É um símbolo que representa a nossa humanidade e vulnerabilidade à morte. Também representa proteção (Babalorixá Barinlé – Adatao Viana).

O mocã é feito de palha da costa e representa a ligação com o Orixá, ele é trançado com o início pela cabeça e o término pelo umbigo, com duas vassourinhas que representam duas cabeças: a sua cabeça no céu e sua cabeça de nascimento na Terra, aquilo não pode passar do umbigo nem ser acima do umbigo para ter esse significado: o orum (céu) e o ayê (terra), a morte e o renascimento, representados na iniciação (Odé Tokan).

O mocã é sempre ligado a uma defesa do corpo, principalmente em relação aos mortos, às influências da morte. Como as crianças precisam de cuidado e atenção especial, no caso aqui, os iaôs, são nossas crianças (Oyá Tundê – Júlio Braga).



Figura 55: Exemplos de mocãs. Fonte: web.

d) Quelês: *Kelê – Kélé*: colar ritual utilizado em forma de gargantilha pelos iniciados, rente ao pescoço, durante certos rituais de iniciação no candomblé. Segundo Jagun (2017):

O kélé representa o próprio cordão umbilical, ligando o adepto ao seu òrìsà. Durante o uso do kélé, o adepto encontra-se extremamente sensível, ficando sujeito à possessão da divindade com muita frequência, por qualquer razão que afete o seu bem-estar, como susto, medo, ansiedade, tristeza, etc. O kélé é confeccionado com miçangas e adereços nas cores votivas do Òrìsà da pessoa (JAGUN, 2017, p. 98).

O quelê é o ilequé considerado como o distintivo que identifica o iaô e o seu orixá regente, como esclarece o Babalorixá Barinlé:

Quem é do candomblé, ao olhar o outro, ao perceber o outro, ao observar seus ilequés de uso, se não souber qual é o orixá de cabeça da pessoa saberá pelo menos a qual família pertence. Durante o processo iniciático a pessoa recebe um ilequé chamado de quelê. O quelê é um distintivo de cor e de iniciação. O quelê, de maneira mais íntima, é chamado de gravata do orixá. O orixá quando manifestado no filho que usa o quelê não fala, não se comunica, em respeito a esse ilequé. É uma conta feita com sete fios, em formato de gargantilha, geralmente entremeado com sete firmas também na cor do orixá e fechado com palha da costa. O ilequé que distingue o orixá de cabeça é o quelê. Pelos diloguns os menos avisados podem fazer confusão na identificação do orixá regente da pessoa (Barinlé – Adauto Viana).

O quelê teve o seu verdadeiro significado mal interpretado, em virtude do período vinculado à escravidão. Nesse sentido, o Babalorixá e antropólogo Oyá Tundé – Júlio Braga explica o real significado e importância desse colar sagrado no contexto do candomblé de matriz africana iorubá:

O quelê, na verdade, é uma peça que já existe nesse universo, mas que assumiu aqui o significado de coisa degradada, ligada à escravidão, mas não é isso! Isso está mal interpretado. O quelê é um instrumento de respeito e, mais do que isso, de humanidade diante dos orixás e desse universo sagrado. Você coloca o quelê no pescoço da pessoa, durante todo o período iniciático. Esse quelê para colocar na pessoa tem uma reza específica e para retirar tem uma outra reza. Geralmente para tirar o quelê, quando termina a obrigação do Iaô, passadas algumas semanas, parte-se o obi e aquela semente é partilhada: tanto o iaô dá comida ao pai de santo quanto o pai de santo dá comida ao Iaô. E com respeito retira-se o quelê que fica em cima do assentamento do Orixá da pessoa. Geralmente se guarda o quelê até a morte. Alguns desaparecem porque ficam velhos se desmancham, mas o ideal é que se guarde para que possa ser colocado no carrego, na ocasião da morte do iniciado (Oyá Tundé – Júlio Braga).

O quelê sempre é preparado em conformidade com as cores relacionadas ao orixá de cabeça do iniciado, conferindo-lhe uma marca identitária reconhecida pelos sujeitos sociais esclarecidos dos mistérios e segredos que os envolve. Assim, o Babalorixá Odé Tokan e a Ialorixá Mãe Luízinha explicam:

O quelê, assim como o brajá, assim como o laguidibá, da mesma forma, a depender do Orixá tem a sua contagem. Cada casa tem uma forma de fechar o quelê, mas ninguém é iniciado sem o quelê. O quelê é a sua aliança com o seu Orixá, é a sua joia, sua carteira de identidade, como se fosse seu anel de formatura, seu diploma. Se for Oxóssi, vai botar aquele azul celeste, se for Ogum o azul marinho, ou o verde a depender da qualidade do Ogum. O povo de Angola usa o verde para Oxóssi. O ouro queimado ou mais claro é para Oxum. Se for Oxum usa cinco firmas porque Oxum vem no caminho do Odu Oxê. Outros para Xangô colocam seis firmas para o quelê. Aquele quelê você vai usar no seu período de iniciação. No momento que você senta no aperê, você prepara o seu corpo para não ficar mais bolando. Você prepara a pessoa o orixá você não prepara. Você prepara o corpo para que aquele santo quando vim não deixe mais a pessoa cair no chão. Você pode não botar mais conta nenhuma porque o quelê já é a identificação. Você nunca vai ver uma pessoa de Oxóssi com o quelê todo branco (Babalorixá Odé Tokan).

Cada Orixá tem o seu quelê de um jeito. O quelê é formado por fios de cordonê, miçangas contadas com as firmas na cor do Orixá. O quelê de Ossãe que é um dos quelês mais diferenciados. Vem as miçangas e no lugar das firmas coloca-se palha da costa, que significa a folha para ele. Outro quelê diferenciado é o quelê de búzios que se usa para Mãe Nanã, pode ser usado também para Omolu. Pode-se dividir o quelê de Omolu com as miçangas e os búzios entremeados. Exu também pega esse tipo de quelê com búzios. O quelê somente de búzios é usado mais para Nanã. Cada orixá tem o seu número. Eu sempre vi e aprendi que quelê é feito de sete fios para Exu

e Omolu, outros orixás usam cinco fios. Não sei se em todas casas são assim, mas aqui fazemos assim (Ialorixá Mãe Luizinha).

Entre as casas de candomblé das diversas nações, pode ocorrer diferentes práticas de uso do quelê, mas na tradição kêtu, observa-se um uso de forma recorrente, bem como um ritual conhecido como a “compra do quelê”, conforme depoimento abaixo:

Existe uma diferença de uso do quelê de casa para casa. No Axê Opô Afonjá e no Opô Aganjú, o quelê é usado somente no período da iniciação. No momento em que a pessoa entra para raspar a cabeça. No dia que o orixá vai dar o nome, naquele período de resguardo dentro do axé, o quelê será usado. Terminado aquele período é, programado o dia da compra do quelê. Encontra-se um padrinho que vai comprar o quelê e dar a “alforria” ao iaô. A compra do quelê é feita da seguinte forma: um padrinho ou uma madrinha, que vai pagar pela “liberdade” do iaô. É uma coisa bem característica dos africanos, dos escravos. Se for Xangô vai partir um orogbô, para os demais orixás vai partir o obi, junto com atarê. A gente parte o obi ou orogbô, ajoelhado, tanto o iaô quanto o padrinho, uma mão ligada na outra, uma por baixo e outra por cima. O padrinho vai falar: estou aqui meu filho, dando a sua liberdade, para você seguir a sua vida civil a partir de hoje, mantendo o seu resguardo, que vão ser os seus tabus, estabelecidos pelo jogo de búzios. Depois desse ritual a pessoa iniciada está livre para sair da porteira para fora, para seguir a sua vida civil, voltar às suas rotinas normais. Parte-se o obi ou orogbô, come com três atarês, o iaô também come e bebe água da quartinha. Nesse momento, retira-se o quelê do pescoço do iaô. Você retira o quelê e coloca no assentamento do orixá da pessoa. Por aí coloca-se o quelê no iaô com um ano, com três e com sete anos. No entendimento que temos, se você “alforria” uma pessoa, você não pode escravizá-la de novo. Porque não vai ser o quelê que vai lhe dá o grau de um, de três ou de sete, catorze e vinte e um anos. Porque o elo para com seu orixá permanecerá doravante com quelê ou sem quelê. Quando você corta o cordão umbilical de uma criança ela deixa de ser criança? Não! Ela não deixa de ser criança até completar o período de sete anos. Os sete anos permite você se tornar referência para os mais novos (Babalorixá Odé Tokan).

Percebe-se que no universo sagrado do candomblé de matriz africana iorubá, o quelê aparece como um importante colar sagrado que marca o período iniciático do noviço, atuando durante os primeiros períodos da iniciação como um elemento que exigirá de seu portador condutas de resguardo e recato religioso e algumas interdições sociais:

O quelê é como se fosse um interruptor para lembrar ao iniciado os seus limites, o que pode e o que não pode fazer. Por exemplo: de quelê não se deve entrar em bar, se o iniciado entrar o quelê faz ele lembrar. Antigamente era assim, o quelê é símbolo que você vai declarar respeito e obediência ao orixá (Ogan carlinhos).



Figura 56: Exemplos de quelês. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

- e) Impulsos: são pulseiras feitas de miçangas, utilizadas nos punhos pelos iniciados no candomblé, na referência de cores relacionadas aos orixás regentes da pessoa iniciada e do orixá patrono da casa a qual faz parte. Os impulsos são sacralizados juntamente com os outros ilequés em ritual próprio e utilizados pelos iniciados por toda a vida.



Figura 57: Exemplos de impulsos. Fonte: web.

- f) Contra-egum: é um fio confeccionado de palha da costa trançado, e colocado envolto nos dois braços do iaô, quase na altura do ombro. Serve para proteger e resguardar o corpo do iaô da aproximação de influências negativas e de espíritos vingativos.



Figura 58: Exemplos de contra-egum. Fonte: web.

- g) Xaorô: é composto de um ou dois guizos, presos com fios trançados de palha da costa e colocados no tornozelo do iaô. É um dos símbolos da iniciação e serve para que os movimentos do iaô sejam monitorados, facilitando a sua localização. O barulho do guizo informa a ancestralidade que alguém está sendo iniciado. Se o orixá regente da pessoa for masculino, coloca-se o xaorô na perna esquerda, se for orixá feminino, coloca-se o xaorô na perna direita.



Figura 59: Exemplos de xaorô. Fonte: web.

- h) Ilequé ecodidé: pequena pena vermelha de um papagaio africano chamado papagaio-da-costa, ou *díde*, é amarrada em um fio de palha da costa trançado e colocado na cabeça do iaô, na parte frontal. Segundo Kiley (2009), o ilequé ecodidé é o símbolo do nascimento de um ser recriado. Esta insígnia faz o elo de ligação da ancestralidade com a descendência. Colocar o ecodidé no iaô o insere no passado e no presente. O ecodidé é o único ornamento de cor utilizado por Oxalá. Pelas suas cores, é um emblema da vida, portanto, seu uso permite ao

homem manter a morte afastada. É a insígnia que distingue as pessoas que foram escolhidas pelos orixás (pp. 116-117).



Figura 60: Exemplos de ecodidê. Fonte: web.

i) Runjebes: feito de miçangas marrons, corais e seguis é originado da nação Jêje, mas incorporados nos candomblés de matriz africana iorubá. Jagun (2017) define: *Runjebe – runjebe: colar de miçangas marrom avermelhadas, entregue aos iniciados em certas Casas de Candomblé após os sete anos de iniciação, como símbolo de respeito e senioridade. É portado por algumas divindades nos terreiros de nação Jêje* (p. 271). Nessa perspectiva, os babalorixás Pai João de Ossãe e Oyá Tundé esclarecem:

O runjebe, bem como o láguidibá, são fios de conta sagrados da Nação Jêje e que exige toda uma cerimônia na confecção e sacralização destes fios de contas. O runjebe representa a ligação entre o céu e a terra, a vida e a morte, a continuidade, o transcendental. O seu próprio nome significa “Caminho para o sagrado”, caminho que leva a Deus. O runjebe vai na boca do defunto na ocasião de sua morte. Muita gente quando dá obrigação de sete anos usa o runjebe. Na hora da morte se coloca na boca do falecido. O runjebe representa Iansã, a morte. O runjebe é um fio de conta muito delicado e de uso restrito. Mas muita gente usa o runjebe como status, como se estivesse recebendo o Opaxorô de Oxalá. O runjebe é um fio de contas sagrado que se coloca na boca da pessoa falecida. É como se fosse um cala boca, porque ali se encerra o ciclo da matéria, porque o espírito no candomblé ele continua vivo através das obrigações do Axexê (Pai João de Ossãe).

O runjebe é da nação Jêje e passou a ser mais estiloso. Ter runjebe é uma demarcação de poder para com o outro. Receber um runjebe do outro é até elegante, mas usufruir equivocadamente desse poder, eu não vou nessa, não! O uso do runjebe que é feito no terreiro nagô é diferente do que o runjebe é

na sua representatividade para os Jêje. Para a gente é um instrumento de orgulho, como se você tivesse um poder maior, em relação àqueles que não têm runjebe. Sei que tem toda uma mecânica para preparar, as quantidades de contas, seguis e corais, o pai de santo é que faz. Mas eu não sou contrário ao seu uso na nossa nação, mas as pessoas usam por uma galhardia de se julgar um ser superior. O runjebe tem essa função. O povo kêtu, na maioria das vezes não sabe nem o que ele representa, de verdade (Oyá Tundê – Júlio Braga).

As questões históricas e o intercâmbio cultural entre as nações de candomblé, justificam o uso do runjebe mesmo por pessoas da nação de Kêtu e até da nação de Angola que adotam o fio após os sete anos de iniciação. O babalorixá Barinlé e a ialorixá Mãe Luizinha, falam do seu uso e significado:

O runjebe também é um ilequé de tradição Jêje. É muita coisa de Jêje na nação de kêtu ou jêje/nagô como queira chamar. O runjebe é uma conta diferenciada. O significado é: “minha conta vermelha, minha conta de Oyá”. Oyá é o orixá responsável pelos eguns, espíritos dos mortos. O runjebe é o único fio de contas que os iniciados levam quando partem para o orun. O runjebe é enterrado junto com o corpo (Babalorixá Barinlé – Aduino Viana).

Ainda tem uma conta muito importante que é o runjebe. O runjebe não são todas as casas que dão. A nação que dá é Jêje. É um inhã e é assim: ele é contado. Todinho contado: o número das miçangas e dos corais e como se fecha. E outra, para fazer isso a pessoa tem que estar de corpo limpo, dormir no axé, tem todo um procedimento e ainda mais, ele tem que ser preparado, tem que passar por orôs, tem que ser lavado com folhas sagradas, tudo lavado para ter um valor. Quando a pessoa está agoniada, ela pegar um inhã e pedir uma proteção, se aquilo não tem nada, como é que vai dá proteção a pessoa? O runjebe é o fio da vida e da morte. Da vida porque se usará durante a vida, após completar sete anos é que o iniciado recebe. E é o fio da morte, porque é o único ilequé que a pessoa leva quando morre. Tanto é que ele não vai inteiro, tem um segredinho que faz na morte da pessoa. Se a pessoa não tem o runjebe, na nossa nação a gente coloca um fio de Oxalá. O runjebe é um fio da nação Jêje, que se incorporou nos candomblés jêje/nagô e tem muita importância (Ialorixá Mãe Luizinha).

Nas casas Jêje tradicionais, o runjebe é entregue ao iniciado na ocasião da sua iniciação, e quando o iniciado morre, ele leva seu runjebe consigo. O runjebe possui a quantidade certa de miçangas, corais e seguis relativos a quem o receberá, e, por isso, é um fio único, individual e intransferível. Ninguém, jamais pode colocar no pescoço ou tocar desrespeitosamente um runjebe que não seja o seu. Ninguém deve confeccionar o seu próprio runjebe. Não se enrola runjebe no pescoço (duas voltas ou mais), isso fere todo o fundamento de seu significado.

O runjebe foi incorporado na nação nagô/kêtu que é uma herança dos jêje. Nós do kêtú incorporamos valores. É uma conta tão simples de fazer pelo formato e tamanho e pela quantidade de corais e de seguís e de suma importância. É um ilequé que identifica um ebomi, uma pessoa mais velha na religião. No Axé Opô Afonjá e no Axé Opô Aganjú se faz com 44 corais e três seguís azuis e o fecho é com três miçangas do santo da pessoa e três miçangas correspondentes ao orixá do pai de santo da pessoa. Então onde quer que você chegue se você é de Oxóssi, por exemplo, e seu pai de santo é de Xangô, quem entende do negócio vai ver logo pelo fecho. Meu pai Obarayin me ensinou assim. O delogun de iaô quando você se torna ebomi, se você quiser, você pode passar para um filho pequeno, seu primeiro iaô, mas o runjebe você não pode. O runjebe você recebe quando vira ebomi e leva consigo quando morre dentro da boca. O runjebe é a única coisa que vai dentro da boca, quando a pessoa morre. Isso significa que você está levando todo o seu segredo junto com você. (Babalorixá Odé Tokan).

Durante o processo de iniciação, o iniciado tem acesso aos segredos e mistérios do candomblé e no período da morte os levará na boca sob a forma do runjebe: o fio da vida e da morte.



Figura 61: Exemplos de runjebe. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

1) Laguidibás: O laguidibá é um ilequé feito de anéis de chifre de búfalo ou com casca de noz de palmeira (*Igi Opé*) que marca aquele que o usa como um “filho do infortúnio”, ou de marfim, para Oxalá. É um ilequé pertencente a Omolu, quando feito de chifres e a Oxalá, quando de marfim, e destinado aos seus filhos, a quem possua cargos ligados ao Rei da Terra ou tenha Omolu ou Oxalá assentados. Miticamente, o laguidibá teria sido um presente recebido por Omolu, ofertado por Oiá (grande amor da sua vida). Razão pela qual, normalmente, os filhos já graduados daquele Orixá o utilizam (JAGUN, 2017, p.

99). É um fio de contas visto com muito respeito e usado com muito orgulho dentro do candomblé de matriz africana iorubá, pois apenas ialorixás, babalorixás, pessoas de Omolu e Oxalá e pessoas com cargo podem usar. O laguidibá também representa a paciência, a calma e a sabedoria dos anciãos. Deve-se lembrar que esse fio possui um simbolismo muito forte ligado à morte. Nesse sentido, de acordo com os esclarecimentos colhidos durante as entrevistas para este estudo, confirma-se as informações descritas acima acerca do laguidibá:

O laguidibá também é um sinal de poder e fortaleza, mas voltado para o dono da terra, que possuía grandes plantações. O laguidibá significa que a pessoa tem muita posse de terra. Se você não tem nada, onde vai plantar inhame, cana, mandioca? Você tem que ter terra. O laguidibá é feito de chifre ou casca de uma palmeira africana (Ogan Carlinhos).

Somente os santos da família real usam o laguidibá: Omolu, Oxumarê, Euá e Nanã. Se você chegar no Opô Afonjá ou no Opô Aganjú e ver um iaô usando laguidibá você vai saber que ele carrega orixá da família real. O laguidibá é um ilequé ou inhã da família jêje: Omolu, Oxumarê, Euá e Nanã. Enquanto iaô da família real, a única conta fechada que ele pode usar é o laguidibá (Babalorixá Odé Tokan).

O laguidibá também é um distintivo do povo jêje não é do povo de keto. É um ilequé feito com pontas de chifres de boi serradas. O laguidibá pode ser preto ou branco, feito de marfim (Barinlé – Aduino Viana).

O verdadeiro laguidibá é feito de chifre de búfalo que é serrado miudinho. Como eu já tenho uma certa idade no meio, eu via meus mais velhos mostrar, olhe essa conta de chifre e essa de marfim. Nós éramos muito ricos: era o marfim, o chifre de búfalo, o laguidibá de Omolu, de Mãe Nanã, de Ossãe, são os santos mais ligados à terra. Esses santos são do pé no chão mesmo. O de marfim quem usa muito mesmo é Oxalá (Ialorixá Mãe Luizinha).

O laguidibá é um ilequé que representa alto grau hierárquico para os seus usuários.



Figura 62: Exemplos laguidibás. Fonte: web.

m) Monjolós – m̀onjòlò: fios de grau hierárquico elevado, elaborados com terracota e contas avermelhadas, consagrados a Oiá/Iansã, Em algumas tradições, o monjoló, também é o nome dado a um ilequé portado pelo(a) sacerdote(isa) e confeccionado com vários gomos de miçangas, cada qual com as cores das divindades que já foram iniciadas por aquele(a) líder (JAGUN, 2017, p. 102).



Figura 63: Exemplos de monjolós. Fonte: web.

n) Xubetés: é feito de fios múltiplos fechados, em conjuntos de 6, 7, 12, 14, 16 ou 21 fios, arrumados em gomos unidos por firmas. Somente pode ser usado por iniciados de mais de sete anos.



Figura 64: Exemplos de xubetés. Fonte: web.

n) Chicotes: é um fio de contas com trançado especial em forma de chicote, fechado na extremidade com miniaturas das insígnias do orixá ao qual foi consagrado. Possuir um chicote de contas é um símbolo de status. Somente os iniciados de mais de sete anos podem usar, quando possuem recursos financeiros para sua confecção. O ilequês chicote de contas também é consagrado em ritual apropriado. Além de usados nas cerimônias religiosas do candomblé, também podem ser usados frequentemente em eventos sociais para identificar com mais destaque os adeptos da religião de matriz africana.



Figura 65: Exemplos de chicotes. Fonte: web.

o) Brajás: longos fios montados de dois em dois búzios, em pares opostos, em formato de escama. Podem ser usados a tiracolo e cruzando o peito e as costas. É a simbologia da inter-relação do direito com esquerdo, masculino e feminino, passado e presente. Brajá – *ibàjá, bràjá: colar ritual feito de búzios, utilizado por iniciados com razoável tempo de iniciação, sacerdotes(isas), ou divindades. Representa a infinitude* (JAGUN, 2017, p. 268). O brajá também representa a riqueza uma vez que, “antigamente o búzio era usado como moeda. Então quem usava um colar de búzios era considerado um milionário, um bam bam bam, um poderoso. O brajá é um sinal de poder (Ogan Carlinhos).

Tem um ilequé feito que se chama brajá, feito de búzios. Somente alguns orixás mais específicos é que usam: Pai Omolu, Mãe Nanã, Mãe Euá, Pai Ossãe, Pai Iroko, Pai Oxumarê, Pai Oxalá também, são esses que pegam mais os búzios por isso é mais desses orixás. (Mãe Luizinha)

O brajá é um ilequé feito com búzios, trançado de búzios abertos um encontrando com outro, feito na linha encerada. Nas minhas águas só quem usa brajá é Oxumarê, Nanã e Euá. E Exu também usa brajá. Tem casas por aí que também colocam o brajá para Airá, Oxalá. Mas meu povo não usa. Oxalá usa o laguidibá de marfim, mas é muito difícil achar (Babalorixá Odé Tokan).



Figura 66: Exemplos de brajás. Fonte: Acervo fotográfico do autor.

Os brajás são ilequés formados por duas fileiras de búzios entrelaçadas de modo a formar um aspecto de escamas de cobra, e são usados para simbolizar a união entre esquerda e direita, masculino e feminino, o *orun* e o *aiê*, e a pessoa que os usa é um filho dessa união. Usados por filhos dos orixás da família de Oxumarê, dos voduns jêje ligados à terra, e muito usados como elemento constitutivo dos assentamentos destes orixás.

4.4 A METAMORFOSE DOS COLARES: OS RITOS DE SACRALIZAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS

A confecção de uma joia de axé é algo muito sério. Quando se enfia uma conta, é preciso saber qual a finalidade, pois ela pode simbolizar a história de vida de uma pessoa e até acompanhá-la pela eternidade, como no caso do runjebe. Além disso, é preciso lavá-las com as folhas devidas. Caso esse ritual não seja cumprido, o elo de energia se perde.

(Mauro Rossi)

O candomblé de matriz africana iorubá segue uma estrutura 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 se vinculando. Durante essas sucessivas e constantes etapas, do longo e complexo processo iniciático, os sujeitos sociais iniciantes no candomblé, assim como os seus ilequês, que os acompanharão durante toda a vida religiosa, também passarão por rituais e obrigações que neles imprimirão marcas identitárias reconhecidas e legitimadas pelo seu grupo social religioso.

O ilequé é enfiado no cordão e se prepara como é preparado um ritual de orixá. Qualquer instrumento sagrado na casa do candomblé, é tratado como um orixá. Todos eles levam obrigação, todos eles recebem axé por ser consagrado ao orixá. Então tudo que a gente usa no orixá é sagrado e consagrado, as contas também são consagradas na hora de colocar no pescoço de um iniciado (Babalorixá Pai João de Ossãe).

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). A ialorixá ou o babalorixá serão os responsáveis pela consagração dos fios de contas, em rituais específicos para essa finalidade, conforme o costume e a tradição de cada linhagem de família de axé e o contexto em que tais rituais são realizados.

Na minha época era a corda de algodão que era passada na cera de abelha para fortalecer o fio. E enfiava as contas de acordo com o que o babalorixá ou a ialorixá mandasse, não do jeito que a gente queria. Ele ou ela chegava e falava, por exemplo: Olhe! São sete contas azuis e um coral, sete contas azuis e um coral, depois você me dá que eu fecho. Tudo isso era feito durante o recolhimento. Somente o babalorixá ou a ialorixá é quem podia fechar os fios. Hoje já se compra tudo pronto. Antigamente até as roupas do recolhido eram confeccionadas dentro da casa, os apetrechos. Hoje não, você chega na loja compra tudo de baciada (Ogan Carlinhos).

Ressalta-se que somente através dos ritos de iniciação, em suas mais variadas formas e níveis, é que os membros do grupo e, conseqüentemente, os ilequês, se legitimarão como pessoas do candomblé e como símbolos sagrados, respectivamente, 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 sujeitos sociais vão conhecendo sua identidade mítica, vinculada ao seu Orixá e compreendendo suas fragilidades e fortalezas, de forma constante e gradativa, à medida que os seus ilequês, também acompanham o seu desenvolvimento religioso.

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. 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 Orixá regente e outro colar de miçangas brancas, consagradas a Oxalá, lavadas com um macerado de folhas específicas das divindades correspondentes.

Todas as contas, qualquer utensílio do candomblé, precisa ser batizado. Tudo que passa no seu processo de iniciação tem que ser batizado, tem que passar pelas folhas, que é o sangue verde de Ossãe, com a troca de energia com os animais. Não é só pegar as contas enfiar e colocar no pescoço. É uma joia, existe um elo, tem que estar batizada. Tem que passar pelas folhas, pelo banho, pelo aluá, pelo acaçá batido. Aí aquela conta vai ter uma energia com o ofó, palavras de encantamento, transformando aquilo. Quem vai te dar aquilo é o seu/sua pai de santo ou mãe de santo, ali está a energia dele ou dela. No Axé Opô Afonjá existe canto específico para esse ritual de lavar os ilequês (Babalorixá Odé Tokan).

Na base da hierarquia do candomblé logo após os *abiãs* estão os que pertencem à categoria dos *iaôs*. A palavra iorubá, *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 *iyàwóòdrisá*, - “a mãe do segredo do orixá”. (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 74). As *iaôs* receberão os deloguns, colar feito de miçangas com dezesseis fios soltos, somente após cumprir as obrigações de sete anos é que poderão usar os fios de contas fechadas em gomos e outros materiais, quando se tornam *ebômis*. O termo “*ègbónmi* é traduzido como meu/minha mais velho/a” (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 67). Lemos (2002) explicita:

Os colares de contas ou miçangas no *candomblé* são emblemas de todas as fases da vida religiosa de um adepto, e, para serem usadas como objeto litúrgico, passam por um processo de sacralização através de um banho de folhas e outros materiais. O candidato à iniciação (*abiã*) recebe o colar de seu orixá e o de oxalá, para entender a sua importância. No período da iniciação, já chamado de *iaô*, vai ter direito a uma coleção de fios de contas que obrigatoriamente devem ter um comprimento até a altura do umbigo (*inhãs*) e contas que indicam sua condição de iniciado, sendo sacralizadas em sangue. Ao tornar-se *ebômi*, quando está finalizado o período de iniciação, adquire os adornos que indicam ter alcançado este estágio e também ganha a liberdade de criar seus próprios fios, escolhendo o tamanho e os materiais de suas contas (LEMOS, 2002, p. 53).

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 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 tem o seu santo ‘assentado’” (LIMA, 2003, p. 87) e por fazerem parte de grau de hierarquia diferente das *iaôs* podem usar *ilequés* fechados em gomos e outros materiais, mesmo antes de completar as habituais obrigações de sete anos. No entanto, a educação hierárquica religiosa, exige cautela e condena os exageros.

Assim, 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, 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. Assim, 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 (FADIPE apud LIMA, 2003, p. 79).

A aprendizagem e desenvolvimento iniciáticos, através dos rituais, são os alicerces da hierarquia religiosa que será simbolizada, também, no uso dos ilequês e estará respaldada no tempo, fora das suas dimensões convencionais, que não é o biológico, mas no tempo iniciático, numa lógica segundo a qual quem tem mais “idade de santo”, usa ilequês mais elaborados, com materiais diferenciados e, 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, configurados na simbologia dos ilequês. Assim, o princípio da hierarquia será mantido e a memória e a tradição do candomblé perpetuadas.

Para que os laços de “consaguinidade recriada” pudessem 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 (TURNER, 1974, p. 117).

Em outras palavras, existe uma linha divisória onde são apresentados: ansiedades, 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, colares, adereços e nomes; e pelo estado de submissão e perda de autonomia.

Desse modo, no candomblé de matriz africana iorubá, 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 regente e a Oxalá, 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 iniciado, 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. 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. 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). A utilização das contas tem uma relação direta com a dependência do iniciado ao orixá, e é necessário que sejam feitos rituais específicos no sentido de consagrar estes objetos, tornando-os assim com significado espiritual pessoal.

Eu vou pela institucionalização do sagrado que se instala com o Ejé nos momentos mais cruciais da iniciação ou do processo iniciático, melhor dizendo, que é quando se assenta o santo, a gente geralmente termina, com a consagração dessas contas. Não é aquela lavagem que sai fazendo por aí. É uma lavagem com a mesma intensidade do sagrado, como aquela que a gente lava as peças que compõem o assentamento do Orixá. Os cânticos são os mesmos, os cânticos que a gente canta para lavar a cabeça, para lavar as peças que compõem o assento do santo, para lavar a pedra o ou otá, etc. É um ritual demorado de preparação demorado de preparação que pega 16 folhas, sendo oito folhas frias, não frias porque não tem axé. É porque elas são mais ligadas a água ou a umidade e oito folhas mais quentes. Essas dezesseis folhas são maceradas, cantando, louvando. A busca sacerdotal nesse momento é para que as folhas que estão sendo cantadas e encantadas para isso, estejam muito presentes na consolidação do sagrado naquelas peças. E exatamente é isso! E lá na roça, que eu não sei se é melhor ou pior que ninguém, nós fazemos num momento importante da vida religiosa, que é

quando a gente vai assentar aqueles santos que procede o momento da iniciação propriamente dita, no interior daquele espaço sagrado. Você faz isso com a participação efetiva dos circunstantes, obedecendo tanto quanto possível a hierarquia e acesso às folhas pela hierarquia da idade iniciática. Começo pelos mais novos até os mais velhos, todos participam, todos conjugam nesse momento a sua espiritualidade, o seu desejo, o seu anseio, a sua vontade de que tudo dê certo, que tudo se transforme em uma síntese desses desejos todos e, que essas pedras, esses otás e esses ilequés todos, sejam consagrados ali e tenham força necessária para que eles possam servir como um aparato de sustentação da sacralidade e da religiosidade (Oyá Tundê – Júlio Braga).

O fato de nos cultos africanos utilizarem-se contas de colares vinculadas ao orixá do iniciado, assim como todo um ritual que deve antecipar seu uso, assegura a tais objetos a capacidade de sintetizar todo o processo que relaciona iniciado à divindade. A importância dada às contas nos cultos africanos e a necessidade de realização de rituais para a sua consagração é mais uma vez reforçada pelo trabalho de Manuel Querino (1988), ao escrever:

A pessoa encarregada da missão de posse das contas correspondente ao santo indicado, imerge-as numa bacia nova, com água; em seguida lança mãos de folhas consagradas ao santo, e tritura-se entre as mãos. Isto feito, procede à lavagem das contas com sabão-da-costa. As contas assim purificadas são entregues às possuidoras que devem conservar numa vasilha de barro, e de vez em quando, trazê-las ao pescoço (p. 52).

Nessa perspectiva, o babalorixá João de Ossãe discorre sobre o ritual de consagração dos ilequés, corroborando com o pensamento do babalorixá Oyá Tundê e do intelectual afro-baiano Manuel Querino:

Os ilequés são como carteiras de identidade. É uma representação do orixá. Qualquer instrumento que pertence ao orixá é o orixá que está ali. É a representação dele: no fio de conta, no bracelete, no quelê. Tudo são coisas consagradas. São banhadas com água de folhas, é preparado com axé e leva o ariaxé em cima de tudo aquilo. Não pode ser usado como enfeite. Aquilo é uma coisa sagrada. O fio de conta é uma coisa sagrada. Na lavagem dos ilequés usa-se as folhas consagradas aquele orixá. Por exemplo: as folhas frias para Oxalá e as folhas quentes para os orixás do dendê. Cada fio de contas que se banha tem a sua folha específica para aquilo ali. Não se pode botar qualquer folha, porque ao invés de ajudar você vai estar queimando a pessoa, porque o orixá não vai aceitar. Tudo tem que ser combinado com o orixá, se Ele aceita não se faz distinção de nada. O orixá aceitou? É o que vale (Pai João de Ossãe).

Assim, 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 dela na vida desta, estabelecendo, portanto, a comunicação mística entre o *orum* e *ayê* (VERGER, 2000).

Após o *abiã* “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 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.

Quando a pessoa está recolhida para receber o ritual de iniciação, ou uma obrigação qualquer, a primeira coisa que é feita, na ocasião que ela vai ser recolhida, é toda parte de ebós que não compete aqui dizer quais, porque cada orixá é de um jeito, tem ebós diferentes. O axogum, que é a função que eu exerço hoje na casa de axé, quando estou presente, tem que ir no mato, bem cedo, porque tem folhas que tem que colher quando o sol estiver nascendo, outras quando o sol estiver entrando a pique, às 11:00 não se colhe mais nada até às duas horas da tarde. Se não deu para pegar tudo, continua depois das duas horas até quando o sol vai se pôr. Esse é um conhecimento que pouca gente usa. Eu desde o início faço assim, porque acompanhei pessoas que faziam e me ensinaram e as mesmas folhas que eu aprendi com as minhas negras lá de Minas, quando eu cheguei aqui com o meu Pai Vavá, eram as mesmas folhas que a gente pegava lá. Quando eu me envolvi com o Pai Pérsio, Mãe Nilzete são as mesmas folhas que a gente usa aqui. Essas folhas serão usadas na hora do bori. É retirado o Omi Eró, outros falam amassi, outros falam banho. Com as folhas da esteira, cantamos nossa sassanha, que é uma ritualística para Ossãe, o patrono das folhas, que poucos fazem. Nessa ritualística vai tirando as folhas da esteira e colocando no pilão para preparar o Omi Eró, onde uma pessoa que tem conhecimento e axé vai cantando e pilando, com várias outras coisas para transformar naquele sangue verde. Tudo que vai para aquele orixá e aquela pessoa que está se iniciando é lavado com a seiva que sai daquelas folhas. Com o Omi Eró, o sangue das folhas, a pessoa vai se banhar para purificar o corpo. Tudo que vai para o corpo dela, vai passar primeiro por uma água virgem que significa a origem, porque tudo tem um significado, depois no Omi Eró da ritualística para depois ser colocado na pessoa. Não é como se faz hoje, você vai na loja, as contas são de plástico, o fio é de nylon é não sei de quê... É outra vida, né? (Ogan Carlinhos)

Durante o tempo de recolhimento, vários rituais vão sendo realizados para compor o conjunto ritualístico necessário para a feitura do orixá, dentre eles: sacudimentos, oferendas diversas e a cerimônia de assentamento do orixá, na qual a *iaô* terá sua cabeça raspada e onde serão sacrificados os animais correspondentes àquele orixá que está sendo assentado. Além do *ori* (cabeça), os assentamentos e os novos ilequês: deloguns, quelê, impulsos, contra-egum, xaorô, mocã e ilequé ekodidé, que foram preparados, também receberão parte dos sacrifícios dos animais, estabelecendo uma íntima ligação do iniciado com aqueles símbolos-representativos e o seu próprio orixá regente.

O importante não é o que se coloca no pescoço, mas o que foi feito com aquilo antes que se pusesse no pescoço. O tipo de material em si é o menos importante na confecção do ilequé. O que mais importa é como aquilo foi sacralizado. Tríade – Ori, Orixá, Apetrechos dos orixás. Existe um ritual muito complexo para a lavagem dessas contas e é por isso que elas não devem ser usadas para ir para farra, para as mesas de bares etc. Aquele material de bijouteria que foi utilizado antes do ritual de sacralização, após o ritual, passa a ser joia de axé. É a ligação da sua cabeça com o seu orixá e aquele objeto (Babalorixá Barinlé – Adatao Viana).

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, em alusão as cores principais para os iorubás: preto, vermelho e branco, explicitado anteriormente) na cabeça e no corpo da *iaô*. Também é colocado o quelê (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 *iaô* faz parte e demais ilequês consagrados aos orixás da *iaô*. 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 religião entre *ayê* e *orun*, sendo chamado, a partir desse momento, de *iaô*, ou “esposa do orixá”. Na feitura de *iaô*, 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 *iaô*, por exemplo, são públicas.

O dia da Saída de *iaô* do *roncó* para apresentação pública do nome do orixá equivale ao nascimento do orixá no *ori* de seu filho. É comum, nessa cerimônia, o *iaô* fazer quatro aparições públicas no dia da festa do nome: a primeira, conhecida como “Saída de branco” ou “Saída de Oxalá”, a *iaô* (possuída pelo seu orixá) entra no barracão de solenidades, sob um *Alá* (grande pano branco) totalmente vestido de branco, com o corpo pintado de pintinhas brancas, com o ilequé-delogum branco, numa reverência a Oxalá, o orixá da criação, faz saudações específicas em pontos estratégicos do recinto; a segunda é a chamada “Saída de Nação”, a *iaô* entra vestida e pintada com as cores da nação, ou seja, esta saída especifica a qualidade do orixá que está saindo, nesse momento todos os ilequés consagrados para o *iaô* são usados; a terceira saída é conhecida como a “Saída do Ekodidé” (ilequé confeccionado em palha da costa com uma pena vermelha de papagaio da costa, relacionada com a fala) ou “do *Orunkó* (nome)”, é a saída em que o orixá revelará em público o seu nome secreto, marcando a importância desse ilequé de pena vermelha e confirmando que os rituais transcorreram como deveriam; e, finalmente, a quarta saída ou “Saída do *Rum*”, momento em que o orixá, manifestado em seu filho, vestido com suas roupas rituais e portando suas insígnias e ilequés consagrados durante a iniciação, dança, pela primeira vez em público, revivendo seus mitos e ligações com sua terra ancestral.

O estágio como *iaô* dura, no mínimo, sete anos, e é a primeira etapa para perpetuação dos ritos, pois a *iaô* 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 orixá deverão realizar durante seu período como *iaô* obrigações complementares à feitura, quando os seus ilequés receberão novas obrigações, agregando força e axé: a) de um ano, (*odú Kíní*), que é considerada como fim do resguardo do *iaô* 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 seu *runjebe* e demais ilequés de graus hierárquicos. 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 receberá posto, cargo ou título do seu *Babalorixá* ou de sua *Ialorixá*, na mesma casa onde foi iniciado.

Desse modo, a estrutura 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, através das religiões ligadas a esta matriz.

Os ilequês são símbolos-representativos das várias etapas da vida dos iniciados nos segredos e nos mistérios do candomblé de matriz africana iorubá, eles se metamorfoseiam-se a cada etapa do processo iniciático, marcando as identidades, as crenças, os valores, as tradições desse um grupo social. São símbolos sagrados que se caracterizam como uma chave simbólica dessa realidade onde estão imersos, sinalizando para uma mensagem de resistência, memória e tradição que somente significa para os olhares mais atentos. Os ilequês são metáforas que revelam a história, a mitologia e a cultura de um povo, esfacelado pelo tráfico de escravos, mas reconstituído, como um colar, conta por conta, enfiadas no fio da ancestralidade que liga África e Brasil, também, numa alusão à interconexão entre as duas metades de uma cabaça (*igba nla mejí*), que ligam o mundo visível com o mundo invisível, *Orum* e *Ayê*.

4.5 OS USOS LITÚRGICOS E OS USOS SOCIAIS DOS COLARES SAGRADOS: A PERPETUAÇÃO DA TRADIÇÃO E A SUA (RE)INVENÇÃO NO COTIDIANO

Inserido na contemporaneidade, o candomblé de matriz africana iorubá sofre as influências da atualidade na sua forma de perpetuação da tradição e, também, da sua (re)invenção, haja vista as diversas formas de transmissão do conhecimento, mediadas por recursos tecnológicos (livros, vídeos, apostilas, cursos e internet), que permitem uma forma de reelaboração das maneiras de relacionamento dentro do grupo social e no processo de transmissão e legitimidade de conhecimentos. Nesse sentido, no que se refere aos usos litúrgicos e sociais dos ilequês, é preciso atenção e cuidado por parte dos seus usuários, de modo a não vilipendiar os valores e costumes instituídos pelos grupos sociais religiosos. As regras estabelecidas por esses grupos precisam ser respeitadas, haja vista a necessidade de perpetuação dos seus saberes ancestrais.

Os babalorixás Oyá Tundê e Pai João de Ossãe falam sobre a experiência de uso dos ilequês e das transformações ocorridas pela falta de atenção e cuidado à hierarquia religiosa, por parte dos sujeitos sociais do candomblé de matriz africana iorubá:

Ninguém usa ilequé para se defender de ninguém. Isso para mim é uma besteira. Isso é para você estar com o sagrado. Você usa a conta porque aquela conta foi consagrada ao seu Orixá ou a qualquer um outro Orixá e você quer estar com o sagrado e não contra ninguém. Outros usam os ilequés como apetrechos estéticos, outros porque se julgam mais importantes. Eu sempre digo para os meus filhos e filhas: usem os seus ilequés quando vocês estiverem precisando estar com os Orixás. Se defendendo, não é dos outros e sim, cuidando de si. Isso é muito distinto (Babalorixá Oyá Tundê – Júlio Braga).

Existe um período próprio para se usar determinados fios de contas, mas como hoje qualquer um pode usar qualquer coisa, pode usar quantas voltas quiser, então não têm aquelas regras que tinham antes. Como antigamente tinha que ter: um fio de contas de uma volta, de duas voltas, de três voltas etc. Muitos antigos nem usam fios de contas. Os antigos mesmo não gostavam de usar muitos fios de contas. Hoje é que eu nem sei como o pescoço aguenta de tanto fio de contas. Na minha época, não era todo mundo que podia usar o delogun de gomo. Usava os fios em volta soltas, dependendo do tempo do iaô. Hoje eu não sei como está. Cada um usa aquilo que quer e o que lhe convém. Antigamente o iaô usava um fio de contas para cada orixá. Era feita uma volta e da conta da volta fazia também a pulseirinha, o impulso. Não usava nem delogun. Antigamente, todo iaô saía com um fio de contas para Oxalá de miçangas brancas. Podia usar, na minha época, um fio para cada orixá, porque se fazia santo por amor, por necessidade, não era por luxo. Não tinha luxo! Hoje em dia, se você não matar um bode para pessoa ela não é feita, se você não montar com tudo, o santo da pessoa, a pessoa não é considerada feita. E na minha época não era montado logo os santos todos na primeira obrigação. Xangô era assim: todo Xangô de iaô comia em uma gamela só, quando a pessoa vinha sabia qual era o seu otá (pedra). O único santo que se montava era Ossayin, porque mora do lado de fora da Casa, e Exu. Mas mesmo assim não se assentava Exu para iaô, não se assentava. Na obrigação dos sete anos é que se completava o ciclo da iniciação do iaô. Aí sim! Dentro das condições do iaô se assentava um Exu. As condições do pai de santo e do filho de santo é que determinavam os tipos de ilequés. Se você não tinha a cor da conta do orixá, colocava um fio de Oxalá e tudo se resolvia. O que valia era o que o iaô recebe de fundamento dentro do roncó do mistério do orixá. Esse é que era o poder! O Babalorixá ou Ialorixá é que deve colocar o fio de contas no pescoço do filho de santo. Mas hoje em dia eles põem por conta própria. Ele mesmo faz o fio de contas ou já compra pronto porque é mais fácil. Ah! O candomblé perdeu muito, o candomblé está perdendo muito com essa prepotência e arrogância. O candomblé perdeu um pouco da sua essência, da forma como são cultuados os orixás. Eu convivi com o meu pai de santo, durante quinze anos. A sassanha era sempre os mesmos cânticos. Ele nunca mudava. Depois veio Mãe Bida, Mãe Rosinha, mas as cantigas eram as mesmas que faziam você flutuar. O candomblé perdeu muito. As pessoas fazem tudo por conta própria. Hoje qualquer iaô raspa a cabeça. Eu nunca coloquei as mãos na cabeça de gente de Euá, de Iroko. Sou também pai pequeno, convivi muitos anos com o meu pai de santo, mas não tenho estrutura para isso. Se eu fizer isso eu estou pecando contra eu mesmo. Muitas qualidades de Oxóssi, muitas qualidades de Xangô eu não faço. Não é falta de conhecimento, ou de sabedoria, é respeito pelos mistérios. No candomblé, você sozinho não consegue. Você precisa ter uma equipe para fazer as coisas, direito. E pessoas de mão boa, de mão quente. Porque às

vezes você pode ter muita sabedoria, mas ter a mão fria, a cabeça seca, cabeça que nunca levou um axé, nunca recebeu nada. Quando você não tiver ninguém de confiança, você mesmo coloque o bicho entre as pernas e sacrifique que o orixá vai aceitar de bom grado, por causa do teu coração. O candomblé perdeu muito, meu filho! Perdeu muito, muito, muito! O candomblé virou uma coisa de status. Todo mundo é rei, todo mundo se transforma em reis e rainhas e tem o direito de humilhar e fazer o que quer com as pessoas. Eu não tenho essa índole. Não faz parte de mim. Se você beijar as minhas mãos eu beijo as suas, porque da mesma forma que eu tenho santo, você também tem. No candomblé tem que respeitar o outro. O candomblé é a coisa mais rica que existe. Eu adoro quando eu visto a minha roupinha simples e desço para cantar meu xirê e louvar os meus orixás com os orikis. Nós reverenciamos a Bahia, porque foi o começo de tudo e é onde está a tradição. São Paulo não tem tradição de candomblé. Eles se consideram antigos, mas não é tradição (Babalorixá Pai João de Ossãe).

Assim, 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. O universo representativo e simbólico do Candomblé deve ter para seus participantes uma significação que se movimenta no espaço coletivo, onde é assimilada e aceita de forma subjetiva e que se desdobra em ações cotidianas, como no uso correto dos ilequês, possibilitando o desenvolvimento dos sujeitos sociais em meio ao seu grupo.

O ensinamento dentro do candomblé exige a convivência. A gente deve conviver na casa onde somos iniciados e ali se deve aprender, através do ensinamento do pai ou mãe de santo. É ali que está o fundamento. Não existem livros, cadernos, dicionários... É a convivência. Eu convivi dentro disso. O que ele fazia eu ia vendo. Hoje em dia eu pratico aquilo que via meu pai de santo fazendo no começo de tudo (Babalorixá Pai João de Ossãe).

A familiaridade com que os sujeitos sociais se identificam com seus grupos sociais e, conseqüentemente, com seus colares sagrados, envolvem elementos não apenas de cunho social/religioso, mas também identitário. Por isso, o sentido de pertencimento utiliza-se de meios de transformação da “não-familiaridade” em “familiaridade”. Ou seja, a inserção social no grupo permitirá que os sujeitos sociais que compreendam o ser e o estar no Candomblé como algo vinculado a uma tradição e, conseqüentemente, assimilem o uso dos ilequês em seus diversos contextos sociais.

Assim, 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 os

representam, como os ilequês, e garantem a particularidade desses sujeitos no meio social onde estão inseridos. O aporte simbólico e religioso que garante essa crença está relacionado aos mitos e aos ritos que circulam no candomblé como valor, tanto do ponto de vista social como individual. A experiência religiosa com as divindades e com o uso litúrgico e hierárquico dos ilequês, ao mesmo tempo em que se estabelecem por suportes coletivos, também se alimentam da relação que cada sujeito social faz individualmente com a sua religião. Por isso é importante considerar a hierarquia religiosa para que a tradição se mantenha ou os significados dos objetos sacralizados se perpetuem em meio a esse movimento desenfreado e aberto de acesso aos materiais utilizados nos rituais religiosos, como afirma o Ogan Carlinhos:

Agora africanizou tudo que fica difícil falar sobre o uso dos ilequês. Você vê um iaô saindo hoje, você vê ele simpleszinho, com um ano você encontra com ele parece que ele já tem 21 anos de iniciado. Porque ele vai numa loja e compra aquele monte de coisa africana, que não sabe o que quer dizer e taca tudo no pescoço e ninguém fala nada. Porque na minha época era bem diferente. Falar dos candomblés de ontem e de hoje é muito fácil. Antigamente a gente tinha uma união muito grande, um respeito muito grande pelas pessoas. Tanto pelo povo que frequentava quanto pelo povo que dirigia o candomblé. Hoje o candomblé virou uma vaidade muito grande, todo mundo quer ser grande, muitos aumentam a idade de santo. Hoje as coisas estão mudadas por conta da vaidade. Porque não existe mais aquelas grandes ialorixás e babalorixás que repreendam, mas com sabedoria, não com o chicote, a quebra da hierarquia. Eu digo porque acompanhei Mãe Menininha, meu Pai Vavá, Mãe Nilzete, Pai Pérsio. Se chegasse alguém com alguma coisa diferente, eles não falavam nada. O próprio santo tomava a providência. Hoje, não se pode mais falar nada (Ogan Carlinhos).

Assim, sujeito e subjetividade devem se ligar através dos símbolos e do imaginário que se configuram como um universo de diversos sentidos que se ligam 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, no caso deste estudo, dos ilequês, formando um “trajeto antropológico”, percorrido pelo sujeito (DURAND, 1997). Desse modo, as relações simbólicas que envolvem as divindades, o uso dos colares sagrados e os sujeitos sociais no candomblé de matriz africana iorubá, são elementos que se configuram como psicológico, subjetivo e individual, mas que devem se ligar a um imaginário coletivo das tradições do grupo social ao qual estão vinculados.

Antigamente a hierarquia era bem definida. Hoje em dia você chega numa roda de xirê você não sabe mais quem é iaô e quem é ebômi. Antigamente, o iaô era identificado pelos deloguns simples e pelo mocã de palha. Hoje o iaô acha que é humilhação usar o mocã de palha, que só se tira com obrigação de 7 anos. Antigamente você via a separação, hoje em dia é difícil. É difícil você falar quem é quem (Ialorixá Mãe Luízinha).

Desse modo, nas representações que funcionam de maneira a conceder significação aos ilequês em nível social, há o desafio de entender como isto acontece dentro de um universo contextual, no tempo e no espaço, pois compreender o uso dos ilequês no candomblé de matriz africana iorubá e suas representações sociais implica transitar não apenas no entendimento do seu aspecto coletivo, mas também do ponto de vista do simbólico, do tradicional, mas, também do aspecto individual

Assim, percebe-se que os laços de identificação de um sujeito social com o seu grupo e seus símbolos sagrados 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 e internalização do sentido de pertencimento e de sagrado:

O fio de contas é sagrado! Eu tenho ainda os fios de contas da minha iniciação guardados, tenho o meu quelê porque foram consagrados. Enquanto muitos iaôs, hoje em dia, com um ano, se você vai perguntar pelos fios de contas dele, ele não tem mais fios de contas, não tem mais os ikãs, os mocãs. Porque às vezes a pessoa perde o respeito, porque amor ninguém perde, vai perdendo o respeito, a identidade e a significação por aquilo que é do orixá (Babalorixá Pai João de Ossãe).

A identidade, então, deve vincular o sujeito social às estruturas identitárias do imaginário do grupo ao qual se integrou, fazendo com que haja uma constante reiteração, um regresso às origens e uma assimilação das formas de perceber e vivenciar o mundo sagrado, possibilitando as trocas simbólicas, suscitando o sentido de pertença.

Assim, pode-se afirmar que ao identificar-se com um grupo social o sujeito deve adentrar 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) e estabelecidas através da tradição e costumes de cada grupo social, mesmo com as suas (re)invenções, amálgamas e ressignificações, possíveis de acontecer, por conta do contexto em que cada casa de candomblé se estruturou.

Nos depoimentos abaixo pode-se perceber que as marcas da tradição se perpetuam como registros de uma memória ancestral vivenciadas nos terreiros onde os sujeitos sociais foram iniciados:

É um costume da nossa família quando a pessoa iniciada completa 07 anos, ela desmancha o dilogun de cabeça e presenteia a 16 pessoas que estiveram presentes na sua iniciação, cada uma com um fio. Essa é uma tradição da nossa família. A partir dos 07 anos a pessoa pode ter outros fios de contas com outros materiais. Os ilequés de vários fios, confeccionado em gomos dá-se o nome de xumbetá, mas é um ileké de tradição Banto. Se ver alguém de Kêtu usar é porque bebeu uma água de outra fonte diferente (Babalorixá Barinlé – Adatao Viana).

O uso do coral é assim, quando a pessoa é iniciada, ela só pode usar o coral quando completar a sua obrigação de sete anos. Então dentro do candomblé tem um peso muito grande. Iaô na nossa nação não usa coral. Ele só vai poder usar o coral quando ele fizer a obrigação de sete anos. Ou ele recebendo os direitos ou não aí é que ele pode usar esse ilequé de coral, porque até então ele não poderia usar. Mas hoje o negócio está muito avançado. Hoje se vende em vários locais, qualquer um compra. Antigamente se tinha essa separação (Ialorixá Mãe Luízinha).

Uma pessoa usando um colar de marfim, dá uma levantada de grandeza. Porque não é qualquer um que pode usar um colar de marfim. Hoje você pode até comprar, mas na hierarquia do candomblé você precisa saber a hora que vai usar. Hoje as coisas estão muito à vontade, resumindo, cada um vai comprar o que quer e põe o que quer no pescoço e não é por aí. Isso vai fazendo acabar a essência, vai perdendo aquilo que os nossos mais velhos demoraram tanto para aprender, para colocar dentro da casa de axé, essa hierarquia do iaô, essa hierarquia do ebômi (Ialorixá Mãe Luízinha).

O coral é um símbolo de realeza, de status. Todo fio que tinha coral era símbolo de status, somente os mais antigos, antigos podiam usar. Os búzios, também. São fios consagrados e de luxo para determinados orixás. Os búzios são os fundamentos daqueles orixás. (Babalorixá Pai João de Ossãe)

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. Nessa perspectiva, o grupo social tem representatividade, a memória coletiva permite aos sujeitos sociais protagonizar o seu senso de pertencimento.

O sentido da recorrência da memória ancestral que justifica o presente, no tempo e no espaço, e destaca 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 e a tradição do grupo está integrada à religião do candomblé em torno de um território

significativo desde a saída dos ancestrais (de sangue e de axé), vindos da África, mas que se misturaram desde o continente africano e continuam a se misturar nas terras brasileiras.

Na África, cada tribo, ou cidade, ou região só cultuava um orixá ou vodun. No navio negreiro não tinha como separar ninguém. Aí misturou tudo. O escravagista colocava todo mundo lá dentro todo mundo tinha que se virar e se entender. E isso ficou aqui. No Brasil, eles pegavam dez de uma família e mandava um para o Maranhão, outro tanto para São Paulo, outro tanto para o Rio de Janeiro, outro tanto para Bahia e por aí ia, outro tanto para o Rio Grande do Sul, outro tanto para Minas Gerais, espalhava todo mundo. E na comunidade que eu participo a Casa de Oxumarê, a gente discute isso e eu digo que até hoje o negro não conseguiu se encontrar. O escravagista fez um trabalho tão perfeito que até hoje os negros não se encontraram. Não existe candomblé puro de uma só nação. Dificilmente uma casa de candomblé se dá muito bem com a outra. Quando se dá é em momentos muito rápidos. O escravagista conseguiu acabar com o amor familiar. (Ogan Carlinhos)

O processo de integração e de reinterpretação disso tudo, está sob a égide do sofrimento profundo de milhões e milhões de pessoas que sofreram, inclusive, por não terem vindo. Porque seus filhos vieram e eles ficaram. Ou então por aqueles que morreram no trajeto do mar, ou ainda aqueles que sofreram a crueldade da escravidão. O que vemos aqui no candomblé é o rescaldo de 200 a 300 anos de sofrimento e angústia que essas pessoas tiveram nessa organização, nessa síntese extraordinária. O aparato único de sustentação espiritual para fazer face ao sofrimento que tiveram ao longo de sua estadia aqui no Brasil. Existe um capítulo que precisa ser melhor estudado dos escravos que chegaram aqui depois dos oitocentos, 1850, quando o tráfico foi interrompido pelos ingleses, mas existiam cargas, que vieram assim mesmo, a despeito da interdição marítima. Essas pessoas chegaram aqui, na Bahia e em Pernambuco, sobretudo na Bahia, chegaram no momento em que a cana-de-açúcar já não era mais o produto maior da riqueza local, já tinha o fumo e logo depois veio o minério que os transpôs lá para as zonas das minas, em Minas Gerais, particularmente. Então essa gente não tinha para onde ir. Nem os donos procuravam. Essas pessoas ficavam à beira dos cais, chorando, sofrendo com fome. Existem relatos que eles pediam para ir para Pernambuco ser escravos para trabalhar para comer e muitos morriam ali. E as mulheres se prostituíam. Quer dizer, eu acho que é muito sofrimento. Uma perfídia, que se você não considerar esse processo lento, marcado, untado de sofrimento humano, da luta pela dignidade, no anseio de pertencimento étnico, como uma salvaguarda de sua identidade como ser humano. Por sanidade humana, você não pode aceitar que alguém venha hoje da África e queira atualizar esse processo, achando que nós estamos errados. E, portanto, a gente tem que incluir nessa história toda, essas coisas que estão chegando agora por intermédio de reis na maioria deles, mentirosos, na maioria total islamizados e o que trazem, trazem como fruto de um processo, também ardiloso, da colonização que se instalou nessa parte da África Equatorial, sobretudo no Golfo do Benin. Eles vão trazer o que para ajudar a gente para completar o que construímos? É uma visão terrível! Hoje o candomblé tem uma estrutura tão complexa que não tem nenhum culto nessa região da Nigéria e do Daomé que se assemelhe ou sequer se aproxime. Porque foi uma arrumação de elementos que permitiram

uma estrutura social e religiosa como não tem na África (Babalorixá Oyá Tundê – Júlio Braga).

A memória coletiva transmitida intergeracionalmente perpassa pela memória e pela tradição dos ancestrais, transmitidas ao grupo social como uma verdade para os sujeitos, que, assumem estas memórias e tradições como legítimas da coletividade que eles passam a integrar, como ocorre com o uso dos colares sagrados.

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 um determinado grupo social. A maneira como a tradição é construída remete à noção de respeito hierárquico, que se fundamenta no conhecimento adquirido ao longo do tempo e da necessidade de ser aprendido pelos mais jovens.

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.

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.

Hoje existe um pai de santo muito famoso, que eu vou fazer questão de dizer o nome. Ele é muito conhecido e está ensinando muita coisa, mas ele somente ensina o estético e o superficial do candomblé, o que é visto. Esse pai de santo chama-se Pai Google. Tudo que é visto ele vai revelando, mas o subterrâneo do candomblé, Pai Google, com toda sua sabedoria não sabe ensinar. Os livros também não ensinam, a pesquisa não ensina. Só conhece o subterrâneo do candomblé quem entra para religião de corpo e alma. Então a aprendizagem vem com o pertencimento, a vivência. Você tem que vivenciar o candomblé para conhecer o seu subterrâneo, os seus segredos e os seus mistérios. Não é só se iniciar e sumir. É preciso passar dias a fio no terreiro, aprender com os mais velhos, com paciência, uma coisa de cada vez. O que pode ser visto por qualquer olhar, é reproduzido por Pai Google, mas existe

muita coisa que somente quem é do candomblé reconhece. Tem muito fio de contas que somente quem é do candomblé reconhece. Nossa religião é uma religião de resistência e foi o segredo que fez com que ela chegasse até onde chegou. O segredo está na roupa, o segredo está no fio de contas, o segredo está no comportamento, o segredo está no Ibá, o segredo está na cantiga (Babalorixá Barinlé – Aduino Viana)

Assim, 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 de matriz africana iorubá. 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). Não basta adquirir informações, é preciso processá-las por um processo legitimador que apenas o processo ritual iniciático, em suas várias etapas, estabelece.

Candomblé é uma religião dinâmica que se adapta ao tempo e ao espaço presente, sem ser contraproducente à preservação da tradição herdada. 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), como no caso da confecção, sacralização e uso dos ilequês.

Portanto, (re)invenção de tradição é um exercício da forma como se representa 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.

Dos ritos secretos e espaços fechados do culto aos orixás, os ilequês ganharam o mundo e adquiriram novos usos que vão além do uso litúrgico. Hoje, devido, também, ao sincretismo religioso, além do uso dos ilequês em espaços de culto, é possível observar a sua utilização em lugares inusitados como automóveis, casas, estabelecimentos comerciais, mas já destituídos das funções e sentidos primordiais, usados apenas como amuletos para proteger os espaços e as pessoas contra as energias negativas.

Como eu tenho adoração ao meu orixá, coloco um fio de conta no meu carro, é como se a presença do meu orixá estivesse naquele fio de contas. Eu sinto a proteção do meu orixá. Quando eu digo que não é enfeite é porque tem

pessoa que usa por amor. Eu uso como um talismã, como proteção, como o poder consagrado do orixá. Eu ando com um fio de conta de Xangô. Eu uso diariamente por dentro da minha roupa, porque é uma coisa sagrada. Não é para eu mostrar às pessoas. É sagrado!!! Se usar fio de contas sem consagração, perde a essência. (Babalorixá Pai João de Ossãe).

Vale lembrar, que os rituais pelos quais estes tipos de ilequés são submetidos, diferem em grau de intensidade daqueles rituais que são realizados para consagração dos ilequés ritualísticos, de uso exclusivo dos iniciados na religião do candomblé, estes ilequés são elementos ritualísticos pessoais, individuais e intransferíveis, devendo ser confeccionadas por pessoas que cumpriram todo o ciclo de iniciação e manipuladas e utilizadas somente a quem se destinam, obedecendo à sua hierarquia de uso.

Essa rica possibilidade de usos dos ilequés, não se limita ao domínio religioso em si, eles fazem-se presentes, também, em outras instâncias da cultura brasileira em geral, por vezes, sem uma delimitação rígida de fronteiras. Isso ocorre por meio de diversos veículos, através dos quais, símbolos sagrados ganham novos usos sociais profanos, bem como novos objetos, também se incorporam aos cultos. Festas como o carnaval, maracatus, afoxés, congadas e outros blocos festivos e/ou musicais, festividades religiosas com intensa participação popular, como as festas do Bonfim ou de Iemanjá, fazem com que alguns símbolos sagrados ganhem representatividade popular mais ampla e ultrapassem as fronteiras dos terreiros, evidenciando uma intensa plasticidade e dinâmica de apropriações, mas isso é assunto para uma outra investigação.

5 DEPOIS DE TERMINAR A FIAÇÃO DOS COLARES SAGRADOS...

*Os objetos têm sempre uma alma. São animados porque são criados.
(Carmen Bernard)*

O campo da construção dos significados remetido aos ilequês é um campo da experiência humana que apresenta algo próprio, que aparece só nele: a sua sacralidade e significação não se esgota em seus significados racionais. Ela também é composta pelo significado irracional, oculto, isto é, pelo indizível, que foge totalmente à apreensão conceitual, uma vez que todo conceito sobre o sagrado é redutor e não esgota a ideia de ligação entre os humanos e suas divindades, princípio fundamental no candomblé.

Por intermédio da análise dos ilequês, nos candomblés de matriz africana iorubá, estes colares sagrados também são tomados como linguagem dada a sua especificidade no contexto do candomblé, como símbolo sagrado, resultado do funcionamento, perpetuação e registro da memória coletiva de um grupo, efetivada pelos seus sujeitos sociais, considerando-se a dimensão espaço-temporal onde estão inseridos.

Nesse sentido, considero aqui a impossibilidade de apresentar resultados definitivos, haja vista que o objeto de estudo, os ilequês, se apresenta com características contextuais, flexíveis e dinâmicas, bem como, há de se considerar, também, as subjetividades e particularidades inerentes aos sujeitos envolvidos em processos dessa natureza e, ainda, a diversidade das experiências coletivas e dos grupos sociais religiosos estudados, tomados como foco de observação neste trabalho. Preciso pontuar, também, que os terreiros de candomblé de matriz africana iorubá são espaços de trocas de experiências individuais e coletivas, que possibilitam inúmeros questionamentos e nutrem intensas lacunas margeadas de segredos e mistérios que atraem aqueles que se interessam pelo oculto e que estão dispostos a se adaptar aos valores e normas determinados por esses grupos sociais.

Assim, a relação do humano com o divino no candomblé de matriz africana iorubá acontece de forma simbólica, dado que os ilequês, símbolos sagrados, funcionam de uma maneira convencional e trazem à tona dimensões familiares no campo da memória coletiva. A relação entre esses símbolos e o grupo social que os utiliza se liga a outros elementos de significado coletivo, que de alguma maneira, explicam como os ilequês do candomblé de matriz africana iorubá, têm sentido para esses sujeitos sociais imersos no seu contexto social.

Para se compreender o funcionamento da memória e a sua perpetuação é necessário transitar não apenas no entendimento do seu aspecto coletivo, mas também a partir

do ponto de vista do simbólico, do oculto para que a significação mais profunda sobre os ilequês seja revelada.

O oculto, então, estrutura-se no candomblé de matriz africana iorubá em diversas redes de conexões e somente torna-se possível a revelação desse conhecimento secreto e misterioso, por intermédio do mergulho profundo, permitido e orientado pelos mais velhos, nos ensinamentos diários e durante os rituais de iniciação. Dessa maneira, candomblé de matriz africana iorubá ao mesmo tempo que revela segredos, também os esconde, numa dinâmica de perpetuação de valores, costumes e tradições que só podem ser compreendidos em movimentos que levam em consideração o tempo, o espaço e as pessoas, nas suas particularidades.

Nesse sentido, a pesquisa revelou vários aspectos relevantes em relação aos ilequês e às suas categorias de análise: Memória, Tradição, Magia e Identidade, que apresento a seguir:

No que diz respeito aos aspectos relacionados à Memória percebi que a memória individual contribui para a manutenção de uma crença, de costumes, estabiliza a prática religiosa, fortalece a tradição, expõe as representações sociais 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 de um presente contínuo, que reafirma a dinamicidade e movimento da memória: presente e passado se interconectam para possibilitar mobilidade na construção do futuro. Cada ilequé utilizado pelos sujeitos sociais do candomblé de matriz africana iorubá se torna uma forma de ver a memória coletiva, mudando em sua forma, adaptando-se no espaço e no tempo de maneira dinâmica. Isso ocorre desde que o sujeito se insere no grupo social e recebe seu primeiro ilequé até a completude do seu processo de iniciação, quando poderá usar os ilequês de mais alto grau hierárquico. Por intermédio dos ilequês, 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 dos seus símbolos sagrados.

No candomblé de matriz africana iorubá, o espaço e os símbolos sagrados são lugares de memória, destacam transitoriedade e transformação do sujeito no tempo e seu progresso, exatamente como ocorre com os ilequês, 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 e símbolos sagrados são importantes e significam.

A memória coletiva se sustenta pelas memórias individuais vivenciadas e compartilhadas dentro de um determinado tempo e espaço. Os ilequês, pessoais e intransferíveis, ligados a cada sujeito social são lembrados individualmente, são lembrados a partir do que foi vivido, do nível de iniciação e do grau de senioridade alcançado pelo sujeito dentro da hierarquia do candomblé de matriz africana iorubá. 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 o sujeito social pertence. A memória religiosa no candomblé de matriz africana iorubá está ligada à memória coletiva e conseqüentemente à ancestralidade.

No que se refere a tradição, percebi que ela funciona como transmissão de valores, hábitos e costumes, entre as gerações do candomblé de matriz africana iorubá, e ocorre 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 posto na hierarquia do grupo religioso. É ele o responsável em transmitir os saberes sobre a confecção, ritualização e usos litúrgicos dos ilequês numa relação com as características dos orixás. Assim, a tradição é construída e remete à noção de respeito hierárquico, que se fundamenta no conhecimento adquirido ao longo do tempo. Ressalto, 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, mas aos mais novos, geralmente, pertence o acesso às novas tecnologias, a materiais diversificados para confecção dos ilequês que somente poderão ser usados com o consentimento dos mais velhos. Tudo isso gera conflitos intergeracionais, o que se desdobra em enfrentamentos. O candomblé de matriz africana iorubá 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 de saberes para a confecção dos ilequês, por exemplo. O processo de transmissão do conhecimento no candomblé de matriz africana iorubá 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, os símbolos sagrados, relacionados ao complexo cultural de matriz africana, transmitido de geração para geração, mas sem desconsiderar os novos recursos tecnológicos que permitem “reinventar” a tradição.

No que diz respeito a magia, percebi que ela se processa por intermédio dos rituais e, é a partir deles que ocorre a preservação dos valores e verdades e transmissão do Axé que constituem a experiência comunitária e a metamorfose dos colares, antes objetos comuns e depois dos ritos, símbolos sagrados, dando sentido ao viver cotidiano dos sujeitos, a partir de elementos específicos dessa ritualidade, como ocorre com os ilequês. O ritual, por sua vez, liga os ilequês aos mitos, às narrativas contadas e revividas no candomblé de matriz africana iorubá, transforma-os. Por intermédio desses rituais mágico-religiosos se reestabelece a ligação entre o humano e o divino, princípio fundamental da religião do candomblé de matriz africana iorubá. A partir da ligação entre mito e ritualidade, observei que as práticas rituais para confecção dos ilequês são orientadas por determinados princípios e fundamentos apresentados e repetidos por intermédio das narrativas míticas e assimilados pelos sujeitos sociais, mas observei, também, que tais práticas podem ser dinâmicas e flexíveis, sem ferir, no entanto, os princípios e fundamentos norteadores do grupo social. Os rituais sacramentam o modo de ser e estar no grupo, ou seja, metamorfoseiam os ilequês, determinam comportamentos, sem deixar de considerar a individualidade no contexto do coletivo.

Com as influências da modernidade, as práticas rituais e os materiais utilizados na confecção dos ilequês são readaptados, os elementos simbólicos são ressignificados e tomados a partir de novas configurações. Isso faz com que, de alguma maneira, no próprio grupo social, tais transformações sejam criticadas, pois tais mudanças culturais se reorganizam apontando para lacunas em elementos tidos como essenciais e tradicionais no candomblé de matriz africana iorubá. Percebi, também, pelos depoimentos dos informantes durante a pesquisa que há um desdobramento de inúmeras possibilidades de fazer os rituais, bem como, de confeccionar os ilequês, 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 e possibilidades que apresentam ao longo do tempo. Na perspectiva da dinâmica da tradição, percebi, também, que a ritualidade e o culto assumem elementos diversificados, mas fundados em uma base que permite modificações na elaboração dos ilequês e na forma de culto. O que se destaca nessa dinâmica é a perspectiva da criatividade e a intuição que o candomblé de matriz africana iorubá exige de seus membros durante os rituais.

Assim, também, o universo representativo e simbólico do candomblé de matriz africana iorubá, no caso deste trabalho, os ilequês, 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, comportamentos, 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, como o dos ilequês, com que ele vive a sua religiosidade e por onde perpassam, também, 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 por intermédio do uso dos ilequês, o ser e o estar no candomblé de matriz africana iorubá, o seu aporte simbólico e religioso que garante relacionar os colares sagrados aos mitos e ritos que circulam no candomblé como valor, tanto do ponto de vista social como individual. Sujeito e subjetividade se ligam por intermédio 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.

Nesse sentido, percebi, também, que a identidade funciona como elemento de conexão entre os sujeitos sociais e a estrutura do grupo de que eles fazem parte. Percebi que os laços de identificação de um sujeito social aos seus ilequês e 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 à significação dos ilequês, 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, posso afirmar que, ao identificar-se com um grupo social, o sujeito adentra em um processo de transformação, de convertimento ao modo de representar daquele grupo. Por isso as identidades coletivas se constituem a partir dos símbolos sagrados, no caso deste estudo, os ilequês, assimilados pelos sujeitos sociais. Desse modo, a identidade refere-se à similaridade, ou seja, os ilequês de maneira similar representam os orixás, demarcam posições sociais e, conseqüentemente, comportamentos específicos. Todavia, ao tratar de identidade, percebi também 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 de matriz africana iorubá se constrói sobre a base do reconhecimento de uma origem em comum, de uma ancestralidade, de algumas características compartilhadas entre os membros do grupo, fazendo-os pertencer a uma determinada tradição. Assim, esse grupo social é composto de símbolos que fundamentam a constituição de uma dada identidade cultural, como ocorre com os ilequês no candomblé de matriz iorubá. Essa dinâmica consiste em manter o grupo ligado às suas origens, sem deixar de olhar para o futuro, mostrando que o candomblé de matriz africana iorubá também responde aos processos de transformação na vida moderna. 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. Percebi, também, no decorrer deste estudo, um processo de dinâmica e vitalidade na perpetuação das tradições religiosas nos terreiros estudados, pois, apesar de procurarem manter às suas tradições de origem, não deixam de considerar os contextos sociais impostos pela pós-modernidade e as suas expectativas de continuidade para o futuro. Nessas condições, o candomblé de matriz africana iorubá responde a esses processos de transformação na vida moderna com as adaptações necessárias, sem perder com isso os seus fundamentos de origem.

Os ilequês carregam múltiplos significados, pois compartilham de um sistema em que cada símbolo tem função, finalidade e representação em relação ao que o grupo social considera sagrado. A grandeza simbólico-sagrada desses colares sagrados representa e impõe uma profunda ligação entre os sujeitos e o seu grupo social, mas também entre o grupo social e seus sujeitos, marcando, assim, na sua significação, as interconexões que a religião de matriz africana iorubá estabelece com a memória, a tradição, a magia e a identidade. Os ilequês são os únicos símbolos sagrados que acompanham os sujeitos sociais desde a sua inserção ao candomblé de matriz africana iorubá até a sua morte, marcando a dinâmica de ligação entre o Ayê (Terra) e o Orum (Céu), entre o humano e o divino, entre a vida e a morte.

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.
- AUSTIN, J.L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARABÔ. **Obarayi Babalorixá Balbino Daniel de Paula**. Salvador: BARABÔ, 2009.
- BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. 9. ed. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- BASCOM, William. **Concepção Iorubá da Alma**. In: 5º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas, Philadelphia, 1960. Universidade da Pensilvania, Men and Culture. Philadelphia, pp.401-410, 1960.
- _____. **Ifa Divination: Communication between gods and men**. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- _____. **The Yoruba of Southwestern Nigeria**. Illinois, Waveland Press, 1984.
- 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.
- BENVENISTE, E. **Problemas de lingüística geral II**. Campinas: Pontes, 1989. Trad. bras. de Problèmes de linguistique générale II, 1974.
- BERGER, P., & LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERGSON, H. **Matéria e Memória**. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves - São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Memória e vida; textos escolhidos por Gilles Deleuze; Tradução: Carla Berliner** - São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERNARDO, Teresinha. **A mulher no Candomblé e na Umbanda**. São Paulo: PUC, 1986.
- BORNHEIN, Gerd A. **O conceito de tradição**. In: NOVAES, Adauto (Org.). Cultura Brasileira: Tradição/Contradição. São Paulo: Zahar, pp. 15-29, 1997.
- BRAGA, Júlio. **O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRUNEL, Pierre. **L'imaginaire du secret**. Grenoble: Ellug, 1998.

BÜRDEK, Bernhard E. **Diseño: historia, teoría y práctica del design de productos**. Madrid: Editora: Gustavo Gili, 1994.

BURKE, Peter. (org.) **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.

_____. **História e teoria social**. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

_____. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

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.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I: as artes do fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CLARKE, Duncan. **African Hats and Jewellery**. New Jersey: Chartwell Books, 1998.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio: 2001.

CÍCERO. **De Natura Deorum**, liber primus, edited by Arthur Stanley Pease, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

CIRLOT, Juan Eduardo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Editora Moraes Ltda: 1984.

CONDURU, Roberto. **Arte Afro-Brasileira**. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

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.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. – São Paulo: Ed 34, 1999.

DREWAL, Henry J. & Mason, John. **Beads, Body, And Soul: Art And Light In The Yoruba Universe (Miçangas, corpo e alma: arte e luz no universo iorubá)**. Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History, 1998.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Lisboa: Ed. Presença, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico da Austrália**. Tradução Paulo Neves. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EARL CASTILLO, Lisa; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu. **Afro-Ásia**, núm. 36, pp. 111-151 Universidade Federal da Bahia, Bahia-Brasil, 2007.

EUGÊNIO, Rodney William. **A benção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de candomblé**. 1ª ed. Mairiporã: Arole Cultural, 2017.

_____. Os terreiros de Candomblé: desafios de uma pesquisa. In: **Revista Nures**, Ano X, Número 28, Setembro-Dezembro de 2014.

ELIAS, Norbert. **Teoría del símbolo**. Un ensayo de antropología cultural. Tradução de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Península, 1994.

_____. **A Sociedade de Corte**: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. **Escritos & Ensaios**: 1 – Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.

_____. **Introdução à Sociologia**. Lisboa, Edições 70, 2008.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FENTRESS, James, WICKHAM, Chris. **Memória Social**: novas perspectivas sobre o passado. Lisboa: Teorema, 1992.

FRAZER, J. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1976.

FROBENIUS, Leo. **Mythologie de l'Atlantide**. Paris: Payot, 1949.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 4. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIL, A. C. **Projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 1993.

GLUCKMAN, Max. **Rituais de rebelião no sudoeste da África**. Série Textos de Aula, Antropologia 4, Brasília: Editora da UnB, 2011.

GOLA, Eliana. **A jóia**: história e design. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **Invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

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>> Acesso em: 12 de Dez. 2012).

http://www.casadeoxumare.com.br/images/livro/livro_oxumare.pdf

JAGUN, Márcio de. **Yorubá: vocabulário temático de candomblé**. 1ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e os seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002a.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

JOHNSON, S. **The History of the Yorubás: from the earliest times to the beginning of the British Protectorate**. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1930.

KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LANGER, Johnni. **Nova História Cultural: origens, conceitos e críticas**. História e História. 2012. Disponível em: www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=186 Acesso em: 15 de setembro 2017.

LAW, Robin. “How many times can History repeat itself? Some problems in the traditional history of Oyo”. **The International Journal of African Historical Studies**, vol. 18, nº 1, pp. 33-51, 1985.

_____. “The heritage of Oduduwa: Traditional history and political propaganda among Yoruba”. **The Journal of African History**, vol. 14, nº 2, pp. 207-222, 1973.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**; tradução Bernardo Leitão ... [et al.] - Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. **Jóias de Axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MAFFESOLI, M. **No fundo das aparências**. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARCONI, Marina de Andrade. **Antropologia: uma introdução**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, pp. 42-67, 2001.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: Marcel Mauss. **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de Antropologia Religiosa: a experiência humana do divino**. Tradução de Orlando dos Reis - Petrópolis: Vozes, 2014.

MEZZOMO, Frank Antonio. Reseña de “O Pensamento Mestiço”. **Afro-Ásia**, nº 33. Salvador: UFBA, 2005.

- MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Rio de Janeiro: Vozes, 79p., 1994.
- MONTESPERELLI, P. **Sociología de la memoria**. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- NASCIMENTO, Dinalva Melo do. **Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2008.
- 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, pp. 11-31. 2011. (Coleção Olhares)
- PAIVA, Eduardo França. **Pequenos objetos, grandes encantos**. Nossa História. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Ano I, n. 10, agosto, 2004.
- PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª ed. Ver. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.
- PARRINDER, Geoffrey. **Mythologies Africaines**. Paris: Odege Editions, 1969.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. In: **Arquivos da memória: Antropologia, Escala e Memória, nº 2 (Nova Série)**, 2007.
- PEREIRA, Nunes. **A casa das minas**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.
- 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.
- PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução à história da África atlântica**, Rio de Janeiro: Editora Campos, 2004.
- QUIRINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**, 2ª ed. Recife: Editora Massangana, 1988.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva** - Tradução de Nathanael C. Caixeiro. – 2. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- RAY, Benjamin C. **African religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000.
- RICOEUR, PAUL. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad.: M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Editora Rés, 1990.
- _____. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RYDER, Allan Frederick. “Do rio Volta aos Camarões”. In D. T. Niane (org.), **História general de África**: Africa entre los siglos XII e XVI. Unesco, vol. IV, pp. 353-384, 1985.

SÁ, Celso Pereira de. **O núcleo central das representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Sobre o campo de estudo da memória social**: uma perspectiva psicossocial. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

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.

_____. “A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema Nagô no Brasil, negritude versus sincretismo”. **Revista de Cultura Vozes**, n. 7, Vol. 71, pp.23-34. Petrópolis: 1977.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. 30. ed. São Paulo: Cultrix. 2001.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança**. A África antes dos portugueses. São Paulo: Nova Fronteira/Edusp, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Simone Trindade Vicente da. **Referencialidade e representação**: um resgate do modo de construção de sentido nas pencas de balangandãs a partir da coleção Museu Carlos Costa Pinto. Dissertação (Mestrado em Belas Artes) – Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2005.

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 2016.

SILVEIRA, Renato. **O candomblé da Barroquinha**: processo e constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SMITH, Robert. “The Alafin in exile: a study of the Ighoho period in Oyo history”. **The Journal of African History**, vol. 6, nº 1, pp. 57-77, 1965.

_____. **Kingdoms of the Yoruba**. Londres: Methuen, 1969.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

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.

TAMBIAH, Stanley. **Culture, Thought and Social Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TAVARES, Aurea Conceição Pereira. **Vestígios materiais nos enterramentos na antiga Sé de Salvador**: postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista. Dissertação de mestrado. UFPE. Recife: 2006.

TEIXEIRA, Amanda Gatinho. Joalheria de Crioulas: Subversão e Poder no Brasil Colonial. In: **ANTÍTESES**, v. 10, n. 20, p.829-856, jul./dez. 2017.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura** – Tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia do século XVIII**. Vol. 1, Salvador: Editora Itapuã, 1969.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. 4 ed. Petrópolis, Vozes, 2013.

VÁZQUEZ, F. **La Memoria como Acción Social**. Relaciones, significados e imaginário. Barcelona: Paidós, 2001.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás**. In: Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra, Paris, 1971. Centre National de la Recherche Scientifique, Ed. n° 544. Paris, 1981.

_____. **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**. São Paulo: Corrupio, 2002.

WAGNER, Renato. **Jóia contemporânea brasileira**. São Paulo: R. Wagner, 1980.

WAISMAN, Marina. **El Interior de la Historia**. Bogotá: Escala, 1990.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

WOORTMANN, Klaas. “Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô”. **Anuário Antropológico 77**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

SÀLÁMÌ, Síríkù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

GLOSSÁRIO

A

Abiã – Posição inferior da escala hierárquica dos candomblés ocupada pelo candidato antes do seu noviciado; em iorubá significa "aquele que vai nascer".

Adê – coroa.

Adê Obá- coroa real.

Adetá - nome sacerdotal.

Adota – cinquenta.

Adupé – obrigado (agradecimento).

Afefé – vento, ar, mensageiro de Oiá/Iansã.

Afin – palácio do rei.

Aganjú – um dos doze nomes de Xangô conhecidos no Brasil.

Agboulá - nome de um egum.

Ahón – língua.

Airá - uma qualidade de Xangô.

Aiyê – palavra de origem iorubá que designa o mundo, a terra, o tempo de vida e, mais amplamente, a dimensão cosmológica da existência individualizada.

Ajalá – Oxalá.

Àjodun– aniversário.

Alá- espécie de pano branco.

Aláfia – paz.

Alabê - tocadores de atabaque e título que designa o chefe da orquestra dos atabaques encarregados de entoar os cânticos das distintas divindades.

Alafin - invocação de Xangô. Nome do rei de Oyó - Nigéria. A palavra significa “um que possui a entrada do palácio”.

Alapini- nome sacerdotal do culto aos ancestrais.

Amacis (ou Amassis) – banhos purificatórios feitos com o líquido resultante da maceração de folhas frescas. Entram geralmente em sua composição as folhas votivas do orixá do chefe-de-terreiro do iniciando, é as assim chamadas: "folhas de nação”.

Awo – mistério, segredo.

Axé– Assim Seja, Amém, e/ou força espiritual.

B

Báàlè – chefe de um povoado com menos status que um Obá.

Bàbá – pai.

Babalaô, Bàbáláwo - Sacerdote, pai do ministério, aquele que faz consultas através do jogo. É o encarregado dos procedimentos divinatórios mediante o òpèlè de Ifá, ou rosário-de-Ifá.

Bàbálorisà – Pai-de-Santo. Sacerdote chefe de uma casa-de-santo. Grau hierárquico mais elevado do corpo sacerdotal, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto. É o mediador por excelência entre os homens e os orixás. O equivalente feminino é denominado Yalorixá. Na linguagem popular, são consagrados os termos pai e mãe-de-santo.

Bori - oferenda à cabeça. Ritual que, juntamente com a lavagem-de-contas, abre o ciclo iniciático. Fora deste ciclo, o rito pode ser terapêutico. Em ambos os casos, consistem em "dar de comer e beber à cabeça".

E

Èbga – pulseira

Ebômin – pessoa veterana no culto; título adquirido após a obrigação de sete anos.

Edun Aará – pedra de raio de trovão.

Eegun – osso, antepassado, esqueleto.

Efun – nome dado à argila branca com que são pintados os neófitos.

Egúngún – espíritos dos ancestrais, cultuados especialmente em terreiros situados na Ilha de Itaparica, na Bahia.

Èjè – sangue.

Ekéjì – cargo honorífico circunscrito às mulheres que servem aos orixás sem, entretanto, serem por eles possuídas.

Exú – primogênito da criação. Também conhecido como Elégbára (jeje). Mensageiro dos orixás. Guardião dos mercados, templos, casas e cidades. Ensinou aos homens a arte divinatória.

I

Iálaxé – título honorífico geralmente ostentado pela própria mãe-de-santo, significando "mãe-do-axé" ou "zeladora-do-axé".

Ianguí – pedra laterita usada nos assentamentos de Exu.

Ibá – cuia, ou a louça que compõe o assentamento do Orixá

Ìbẹ̀jì – gêmeos

Ide, Ide-Pupa – pulseira, cobre, metal bronze.

Ifá – Deus dos oráculos e da adivinhação. Senhor do destino. Ifá Bàbá Ní Awo “Pai que tem o segredo”. Ele também é chamado de “Deus das Nozes de Palma” e tem o título de Gbangba. Há quem afirme ser sua representação a cabaça envolvida por uma trama de fios de búzios. Sua cor é o branco. Conhecido também como Òrúnmìlà, "somente-o-céu-sabe-quem-será-salvo".

Igbá – cabaça

Igbá Odù – expressão iorubá que designa a cabaça ou o artefato litúrgico que contém no seu interior os elementos simbólicos e as substâncias que tornam possível a existência individualizada.

Ilé – casa, lar, terra, casa-de-santo, chão, solo, terra.

Ìlẹ̀kẹ̀ – colar, pulseira.

Ileke-Orun – colar, pulseira (com referência ao santo)

Ilé-Òrìsà – Expressão iorubá que designa a dependência de uma casa-de-santo onde se encontram depositadas as diferentes insígnias e objetos que compõem a representação emblemática de cada um dos orixás. É também conhecida a forma "quarto-de-santo" ou "casa-do-santo".

Ìpitan – tradição oral.

Ìtàn – história, mito, lenda.

Ìyà – mãe.

Ìyá-Àgbà – mãe grande, avó.

Ìyálorìsà - Zeladora do culto, mãe do orixá. Mãe de santo.

Ìyáwó/Iaô - Termo que designa o noviço após a fase ritual da reclusão iniciatória. Em

Iyemonjá – Filha de Odudua e Obatalá. (Yèyè (mãe); Omo (filhos); Ejá (peixe) – Mãe cujos filhos são peixes.

K

Kábíyèsí – cumprimento de respeito a um rei (Oba)

Kábíyìlẹ̀ – expressão de respeito a um chefe mais velho

Kétu – cidade à oeste de Dahome no sul de Porto Novo e à leste de Egba. Também dá nome a uma nação do candomblé no Brasil.

Kókó – cacau.

Kò Sí – não há, não tem, não está.

M

Mérindílógún – dezesseis (numeral) também usado para referir-se a um sistema de adivinhação usado pelos iniciados de Orixás que está baseado nos primeiros 16 versos da divindade Ifá (Odú).

Mogbá - título de um sacerdote do culto de Xangô.

N

Nàná – Divindade das águas primordiais, dos pântanos e brejos. Associada ao limo fertilizante e a vida, ou a putrefação e a morte. Considerada mãe de Omolú.

O

Oba - rei, ministro de xangô.

Obá – é a deusa nigeriana do rio do mesmo nome. Usa espada de cobre numa mão e na outra mão leva, seja um escudo, seja um leque com o qual esconde uma de suas orelhas em lembrança do episódio mítico que deu margem à sua rivalidade com Oxum.

Obalúwàiyé – Divindade da varíola e das moléstias infecto-contagiosas e epidêmicas. Veste-se todo de palha, com o que cobre as suas ulcerações.

Obàtálá – mesmo que Oxalá.

Obì – noz de cola. Fruto de uma palmeira africana (Cola acuminada, Schott. & Endl. – STERCULIACEAE) aclimatada no Brasil. Indispensável no candomblé, onde serve de oferenda para os orixás e é usado nas práticas divinatórias simples, cortado em pedaços.

Odé - caçador; nome que também é dado ao orixá Oxóssi.

Ogan – título honorífico conferido, seja pelo chefe do terreiro, seja por um orixá incorporado, aos beneméritos da casa-de-santo, que contribuam com sua riqueza, prestígio e poder, para a proteção e o brilho do axé. Esse tipo de título admite uma série de especificações que abrangem, desde cargos administrativos, até funções rituais.

Ògún – “um que perfura”. Divindade da forja e dos usuários do ferro; por extensão, da guerra e da agricultura e, também, da caça ou de todas as demais atividades que envolvem a manipulação de instrumentos de ferro. É rei de Irê e por isso chamado, no Brasil, Onirê.

Olódùmarè – Deus supremo.

Olòòrun – Divindade suprema iorubá, criador do céu e da terra. Deus do firmamento. É o Eléeda, "senhor-das-criaturas-vivas"; o elèèémí "dono-da-vida"; que criou o homem e a mulher a partir do barro, encarregando seu filho, Obàtálá, de moldá-los e animá-los com o sopro vivificante. É também chamado de Olódù-marè. (*Olorun – dono do céu – Oni – que

possui e Orun – céu. É acreditado, pelos iorubás, que o céu tem um corpo sólido que se curva em cima da terra para cobri-la como a um telhado.)

Omolu - um dos nomes de Obalúwàiyé. Omo + Olu = Filho do Senhor. Oba + Olu + Aiyé = Rei Senhor da vida e da terra.

Òsàálá – Este é o nome pelo qual se conhece, no Brasil, Oxalá ou Obatala (o Senhor do Pano Branco) e significa "o grande Òrisà". Filho de Olóòrun (vd.) foi encarregado por este de criar o mundo e os homens. Nesta última condição é portador dos títulos de Àjàlá, Àjàlámò e Alámorerê. Apresenta-se ora como um jovem guerreiro, simbolizado pelo arrebol – Òsògìnyón, ora como um velho, curvado ao peso dos anos, simbolizado pelo sol poente – Òsòlúfón. Suas insígnias, em prata lavrada são, em consequência, ora a espada e o pilão, ora o òpásorò – um bastão com aros superpostos, adornados de pingentes, encimados por um passado (em geral uma pomba) – símbolo do poder.

Orí – cabeça.

Orí ou Olori - (oni+ori = dono ou senhor da cabeça). Termo que designa a cabeça na vida litúrgica dos candomblés. É, além disso, uma divindade doméstica yorubá guardiã do destino e cultuada por adeptos de ambos os sexos. Também se diz que é a alma orgânica precívél, cuja sede é a cabeça e dá inteligência, sensibilidade e prosperidade.

Òrisà – Qualquer divindade iorubá com exceção de Olóòrun. *Orixá (Ori – ápice, cabeça e xá = energia)

Orúko – expressão iorubá, empregada na liturgia dos candomblés, que significa "qual é o teu nome?". Ocorre na mais expressiva cerimônia pública do candomblé”, conhecido como saída-de-santo, dia-do-nome, saída-de-iaô.

Òsògìnyán – mesmo que Oxalá

Òsónynìn, Òsányin – orixá das folhas litúrgicas e medicinais, imprescindíveis para a realização do culto. Na África é considerado companheiro de Ifá e também adivinho. Seu emblema é sete hastes de ferro pontiagudas, das quais a haste central é encimada por um pássaro.

Òsòòsì – este orixá é considerado rei de Kétu, tem o título de Odé (o Caçador).

Òsùmàrè – costuma ser identificado com o arco-íris e com a serpente. Representa a continuidade, o movimento e a eternidade. No Brasil é considerado irmão de Obalúwàiyé e filho de Nàná, possivelmente em virtude de sua origem daomeana.

Òsún – Divindade das águas, em particular no Rio Òsún, na Nigéria. Seus símbolos são o leque dourado e a espada. É, pois uma iabá que se caracteriza, gostando de enfeites e jóias de ouro (ou cobre amarelo). Tem o título de Ialodê – chefe das mulheres do mercado.

Otá – pedra colocada em assentamentos de orixás.

P

Pàdé – rito que é desempenhado no início das cerimônias do candomblé em homenagem a

Èsù, considerado necessário como rito propiciatório, pois as primícias sacrificiais devem caber àquele que é, além de primogênito da criação, o portador titular de qualquer oferenda. O seu não cumprimento é visto como implicando em perturbação de toda a ordem no ritual.

Pejí –espécie de altar onde se encontram dispostos os diversos tipos de insígnias da divindade, como as pedras votivas (otá), armas e demais objetos simbólicos.

R

Runko – termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. É conhecido também como alíase, camarinha ou ainda axé.

S

Sòngó – mesmo que Xangô, divindade iorubana do raio e do trovão. Descendente do fundador mítico da cidade de Òyò e seu 4º. rei. Seu símbolo é o machado duplo, notabilizando-se ainda como o dono da pedra-do-raio, indispensável aos seus assentamentos. É viril, como atestam suas várias esposas (Òsun, Oba, Oya), violento e guerreiro, distinguindo-se, sobretudo, pelo seu senso de justiça, aspecto mais desenvolvido da sua representação no Brasil.

V

Vodun – equivalente a Orixá.

Vodunci – equivalente a Ebômi.

W

Wáji – nome litúrgico do pó mágico iniciáticos da cor azul.

Wari – Ogun cultuado na terra do mesmo nome. É perigoso feiticeiro ligado aos antepassados. Tem temperamento muito difícil e autoritário. Veste verde claro.

X

Xangô - vd. Sòngó. Orixá relacionado com o fogo, o raio, o trovão e a justiça.

Y

Yewà – Orixá feminino do rio e da lagoa Yewè, na Nigéria. Seu nome significa beleza e graça. Usa como insígnias o arpão, a âncora e a espada. Há um vodun daomeano com o mesmo nome.

Yoruba – reino cuja capital é Oyó e fica ao norte de Ibadan e faz limite ao sul com Abeokuta.

ANEXO III – 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 quarenta e oito meses no **Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia**, sob orientação do Prof. Dr. Marcello Moreira, concernente Memória e Tradição na confecção e utilização dos colares sagrados nos candomblés de remanescentes da cultura iorubá. Solicitamos que se autorize, por meio de firma aposta a este documento, o desenvolvimento da pesquisa com sua anuência e consentimento. A 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 nesta 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
(77) 9139-4933 / 98869-3622
lucianolimasouza@hotmail.com

Eu, _____,
 RG.: _____, aceito participar das atividades da pesquisa: **Os Colares Sagrados da Memória: Tradição, Magia e Identidade no Candomblé de matriz africana iorubá**. Fui devidamente informado(a) 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 2018.

Assinatura