

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:
Paulo Mendes Pinto
Carlos Calvacanti
Sérgio Junqueira
Eulálio Figueira

Volume X

Dinâmicas de Identificação e Transformação nas
Religiões de Matrizes Africanas (no Espaço
Lusófono)

Coordenação

Clara Saraiva (IIHT / CRIA)
Francesca Bassi (UFBA)
João Ferreira Dias (ULHT / FL-UL)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões



DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015
Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Universidade do Estado do Pará
Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 4 *Clara Saraiva, Francesca Bassi e João Ferreira Dias, Dinâmicas de Identificação e Transformação nas Religiões de Matrizes Africanas (no Espaço Lusófono)*
- 6 *Francesca Bassi, Elementos, Eventos e Eficácia no Candomblé*
- 20 *Guaraci Maximiano dos Santos, A Tríade Banto Umbanda, Reinado e Candomblé e a Saúde Psicossocial: Sob o Olhar das Ciências da Religião*
- 33 *João Ferreira Dias, Ifânização ou para Além da Eficácia Ritual: a Construção da Teologia entre os Yorùbá e no Candomblé Jeje-Nagô*
- 45 *Marcos José Martins Araujo, A Influência da Música no Quilombo Protestante do Mel da Pedreira*
- 59 *Marcos Verdugo, O Jogo de Búzios: Percursos de uma Identidade*
- 73 *Renilda Aparecida Costa, A Construção da Identidade Nacional Brasileira e as Religiões de Matriz Africana: Implicações no Processo de Constituição da Identidade Étnico-Racial dos Negros no Brasil*
- 89 *Valéria Amim, A Tradição Ijexá no Sul da Bahia*

Dinâmicas de Identificação e Transformação nas Religiões de Matrizes Africanas (no Espaço Lusófono)

Coordenadores:

Clara Saraiva (IIHT / CRIA)

Francesca Bassi (UFBA)

João Ferreira Dias (ULHT / FL-UL)

Quer nos seus ambientes autóctones quer nas diásporas – que incluem e edificam experiências de ‘trauma cultural’ (Ferreira Dias 2013) -, as religiões africanas (e suas descendentes) compreendem processos Herkovitsianos de ‘sobrevivência cultural’ mas também de hibridismo, adaptação e acomodação como resposta estratégica e criativa em face dos contextos históricos em que tais se inscrevem. Nesse sentido, a síntese e a transformação sempre se constituíram como processos naturais destas religiões, amplamente dinâmicas, plásticas e dialogantes. São os ‘religious encounters’ (Peel 2000) e as dinâmicas locais de mutação cultural, que resultam dos processos políticos e dos movimentos migratórios, a produzir as suas próprias sínteses. As noções clássicas de ‘pureza’ que alimentaram as discussões antropológicas e que estão no âmago dos processos de identificação dos terreiros de Candomblé ditos ortodoxos, são na verdade processos criativos de transformação e adaptação. Ao longo do tempo, quer o Candomblé quer a Umbanda – que a para da Santeria cubana são exemplos das andanças religiosas no espaço geográfico em questão – viram-se obrigados a responder a uma série de estímulos externos, quer pela rejeição quer pelo acompanhamento, mas sempre de modo estratégico. As categorias identificatórias de ‘moderno’ e ‘tradicional’, de ‘africano’ e ‘afro-brasileiro’, estão em permanente jogo na constituição das identidades individuais, locais (terreiros) e supralocais (o Candomblé e a Umbanda enquanto religiões). Ao mesmo tempo, o próprio Islão e os Cristianismos africanos são exemplos de processos múltiplos de identificação e de construção de identidade num espaço de diálogo de pluralidades religiosas, ao mesmo tempo que se tratam de religiões altamente transformativas dos panoramas religiosos africanos. É precisamente estas negociações, hibridismos e estratégias criativas na constituição das identidades dos sujeitos, das comunidades religiosas e das religiões em si que se pretende discutir, alvejando deste modo as próprias dinâmicas de transformação destas religiões. Entretanto, desejamos desdobrar nossa perspectiva olhando tanto pelas dinâmicas sociais e públicas dos espaços religiosos, quanto pelas ontologias específicas que subjazem aos processos de adesão dos adeptos. No horizonte do Candomblé da Bahia, por exemplo, a ordem de determinados eventos que marcam as biografias é pensada em continuidade com a agencia de objetos, alimentos, substâncias conectadas com subjetividades extra-humanas

(Orixás, Ancestrais, etc.). Elementos naturais podem ser significativamente associados à sensibilidade do corpo: alimentos, notadamente, podem provocar eventos alérgicos ou intolerâncias, que são interpretados como índices de presenças, isto é, atos de ‘fala’ das entidades extra-humanas (BASSI, 2013). Como estas diferentes articulações entre índices corpóreos e intencionalidades divina é dada nos processos religiosos de individuação (BASTIDE 1973)? E como a dimensão da corporeidade caracteriza a adesão nos cultos marcados pela possessão (HALLOY 2005)? Mais em geral, como os processos rituais são relacionados às corporeidades e às terapêuticas nos cultos de matriz africana? Como símbolos míticos e práticas rituais marcadas por materialidades (objetos, elementos naturais, ervas curativas, alimentos e oferendas, e outras substâncias mediadores da relação com as entidades) estruturam a comunidade religiosa e afetam a singularidade do adepto (GOLDMAN 1982, AUGRAS 1988, AQUINO 2005) determinando também saberes ecológicos e cuidados espirituais?

Queremos convidar a apresentar trabalhos debruçados sobre símbolos, eficácia ritual, corporeidade e materialidades nos cultos de matriz africana. O campo de investigação pode ser amplo, considerando narrativas e práticas mais abrangentes, em espaços religiosos diferentes (cultos sincréticos, culto espírita, etc.), presentes prevalentemente no espaço lusófono, mais também deslocados em outras áreas geográficas (existem candomblé na França, etc). Almejamos assim propor um debate pleno sobre continuidade e rupturas entre vários ambientes religiosos de matriz africana onde a análise de práticas e crenças (CRÉPEAU, 2005), incluídas nas dinâmicas transformativas, podem também constituir técnicas de preservação da memória (SEVERI 2002).

ELEMENTOS, EVENTOS E EFICÁCIA NO CANDOMBLÉ

Francesca Bassi (UFBA)¹

Resumo

No horizonte do Candomblé da Bahia, a ordem de determinados eventos (mal estares, infortúnios, doenças, etc.) que marcam as biografias dos adeptos é pensada em continuidade com a eficácia de elementos de vario tipo (alimentos, substancias e artefactos) conectados com a dimensão intencional e emocional das entidades (Orixás, Odus, etc.). Os elementos e artefatos *atuam* nos trabalhos rituais evocando as dimensões antropomórficas das entidades. Neste trabalho almejamos determinar as associações possíveis entre os acontecimentos e o plano ritual, focando na idéia de possíveis continuidades entre interioridades e exterioridades que sobejassem às condições pragmáticas de comunicação.

Palavras chave : Candomblé, eficácia ritual, eventos, interioridades, exterioridades.

Abstract

In the context of the Candomblé in Bahia, the order of certain events (misfortunes, diseases, etc.) marking the biographies of adepts, is thought in continuity of the efficacy of different elements (food, substances, objects), connected with the intentional and emotional dimension of Orishas, Odus, etc. Elements and objects *act* in rituals, evoking, at the same time, the anthropomorphic dimensions of the entities. In this paper we aim to determine the possible associations between events and the ritual plan, focusing on the idea of possible continuities between interiorities and externalities, that implies pragmatic conditions of communication.

Keywords: Candomblé, ritual efficacy, events, interiorities, externalities.

¹Ph.D. pela Universidade de Montreal. Pós-doutora pela UFBA. Pesquisadora do Observabáia (UFBA). francesca_xango@yahoo.com. Proposta de comunicação para o Simpósio Temático : Dinâmicas de Identificação e Transformação nas Religiões de Matrizes Africanas (no Espaço Lusófono)

Introdução

Este trabalho pretende analisar contextos ritualísticos que implicam dimensões contra-intuitivas capazes de colapsar certas oposições habituais, tais natureza/cultura, objetos/sujeitos, entre outras. O sucesso de propagação de noções conotadas por contradições ou condensações semânticas e a adesão aos âmbitos religiosos onde aparecem, depende de critérios de comunicação de cunho ritual (Severi:2004)² Com efeito, noções contraditórias seriam apoiadas às condições pragmáticas de execução de rituais específicos (Houseman & Severi 1998)³.

No Candomblé noções contro-intuitivas de cunho simbólico aludem a ontologias diversas e emergem nas práticas rituais associadas à interpretação de acontecimentos existenciais. Num primeiro momento será analisado o modo de avaliação de eventos cuja saliência acarreta a atribuição de uma agencia (Orixás), confirmando representações segundo práticas de adivinhação ‘secundaria’; num segundo momento irei considerar rituais associados ao desvendamento do destino onde agencias (Orixás, Odus) são promotoras de eventos. O contexto ritual é, portanto, àquele da adivinhação, marcado por transformações simbólicas realizadas por gestos rituais que implicam condensações entre eventos e agencias, exterioridades e interioridades, entre outras.

Nos rituais, objetos e artefatos, sonoridades e cores acarretam, paradoxalmente, uma certa dimensão subjetiva, pois evocam, do ponto de vista cromático, gustativo, olfativo e auditivo, preferências e incompatibilidades, isto é, idiosincrasias das entidades. Assim, uma rede de interações entre humanos e sobre-humanos é mediada pelos rastros das sensorialidades e das emoções dos Orixás, cuja existência no passado mítico saturou elementos de uma dimensão intencional e emocional. Os corpos dos humanos também veiculam uma linguagem sensorial de cunho simbólico, notadamente com a iniciação, quando o filho-de-santo entra em contato com materialidades mediadoras dos próprios orixás ‘assentados’. Aparece assim uma dupla articulação entre o subjetivo e o objetivo (humano e não-humano) e entre subjetividades diferentes (humanos e sobre-humanos). Segundo um registro mítico altamente evocativo, os elementos ou artefatos são considerados nos rituais para além do normal valor de uso, adquirindo saliência cognitiva e uma eficácia referida ao contexto relacional e intencional

² Vale ressaltar que a prática divinatória proporciona *indícios* em lugar de símbolos. Assim como sintomas são indícios de uma doença que os causa, as elocuições divinatórias são consideradas como indícios - ou seja efeitos-da situação que se prestam a descrever (Zempléni 1998: 338, minha tradução).

³ Como indica Severi sobre o ritual sobre o ritual Naven dos Itamul da Nova Guiné : “One of our conclusions has been that the identity of each participant is built up, within the ritual context, from a series of contradictory connotations (being, for instance, at once a mother and a child, a sister’sson and a wife, etc.). This process, of symbolic transformation realized through action, which we have called ritual condensation, gives to the ritual communication a particular form that distinguishes it from ordinary life interactions” (Severi 2004: 818).

específico onde vão atuando (Severi 2002). Este registro mítico chamado em causa nas práticas divinatórias justifica, entre outras coisas, as dimensões naturalísticas dos orixás recuperando, contemporaneamente, a dimensão cosmológica dos humanos.

Condensando interioridades e exterioridades

No contexto religioso do Candomblé, as eficácias dos elementos contribuem para a definição da identidade do filho de santo, pois as relações com as energias invisíveis se manifestam por meio de objetos visíveis. Eventos específicos (por exemplo uma reação alérgica) podem ser associadas à eficácia de um orixá, se tornando indicio de uma agência⁴. Este tipo de relação metonímica com o orixá mostra, também, que os significados são promulgados em ação. Elementos, substâncias, cores, etc. podem provocar eventos e mediar agências; vice versa, os eventos, sondados simbolicamente, são evocativos de identificações relacionais com os orixás e outras entidades. Incidentes variados, transtornos alimentares, alergias, intolerâncias, sensações ruins, etc. – precipitam situações de incertezas sobre as qualidades dos orixás e viram indícios que devem ser interpretados. Exemplos deste tipo são inúmeros, podemos aqui citar a filha de santo que afirma sempre ter tido alergia de abacaxi e aponta de ter descoberto, depois a iniciação, que o transtorno depende do seu segundo orixá, Omolu. Esses sintomas são indícios objetivos de presenças que devem ser conhecidas ou re-conhecidas. Podemos também citar a eficácia de um interdito (quizila) cromático que fez desandar a costura de uma saia litúrgica, como contou-me a filha de santo Regina :

“Eu pertencço a uma qualidade de Nanã que tem que usar roupa clara, não sei porquê, talvez porque eu tenha feito a minha santa Nanã junto com Oxalá que aceita apenas a cor branca. Quando ainda novata decidi comprar um tecido azul escuro para fazer uma saia, porque eu fiquei com vontade de usar uma saia desta cor e achava que podia porque as outras filhas de Nanã usavam cores escuras assim. mas o corte da saia não deu certo! Era *quizila* mesmo...”.

De fato, as exterioridades — bebidas, cores, artefactos, elementos naturais, lugares, situações etc.— são postas em continuidades com interioridades dos orixás : gostos e desgostos, afetos e desafetos. No corpus mítico podem-se procurar histórias que relatam aventuras e desventuras que marcaram as relações entre orixás e os existentes e que suscitaram

⁴ Certos processos de simbolização nos levam longe de um quadro coerente de representações: « a relação metonímica agente-ação é mais importante que a relação metafórica entre a imagem e o ser representado. Um certo desenho não faz sentido se não é inciso (ação) naquele objeto particular: adquire um sentido por meio de uma relação metonímica de lugar » (Todorov 1991, p. 305, minha tradução).

sentimentos positivos ou negativos (simpatias ou antipatias). Sendo a relação de culto atuada, e não unicamente figurada e representada, ela se determina para além do plano metafórico, tendo nos gestos e na corporeidade do próprio filho-de-santo o lugar privilegiado de expressão do evento revelador de presenças — os desgostos do orixá, notadamente, mesmo se conhecidos de antemão, adquirem um sentido confirmatório quando são experimentados no corpo provocando reações negativas. Os gestos e enunciados em pauta (como no caso da filha de santo que não pode comer abacaxi) evocam uma realidade relacional com as entidades cuja identidade deve ser definida. Cada ‘qualidade’ de orixá tem suas idiossincrasias e desgostos específicos que somente aparecem depois da iniciação. Os atos humanos não deixando de ter efeitos e contribuem ao processo de desvendamento das qualidades do orixá cuja definição não é isenta de dúvidas⁵.

O tratamento das materialidades, isto é, das características implicadas (gustativas, cromáticas, etc.), pressupõe ontologias diversas, que prevêm continuidades entre exterioridades e interioridades (Descola 2005), hibridismos entre sujeitos e objetos, sobreposições entre eventos e agências. As materialidades mediadoras *atuam* as qualidades dos orixás para além de um plano metafórico, fazendo ‘presente’ a entidade sobrenatural. Realidades religiosas são produzidas por meio de manipulação de materialidades (Albert 2009), criando continuidade ontológica entre as dimensões internas (disposições e intenções) e externas (corpo, objetos, elementos, substâncias e artefatos) (Descola 2005).

Considerando a eficácia dos elementos

No horizonte cosmológico do Candomblé, os eventos no tempo atual não são considerados totalmente *ex novo*. Eles podem ser previstos e eles são potencialmente presentes nas dinâmicas dos elementos que agem como princípios desencadeadores. De fato, a interpretação dos eventos através do jogo de búzios mobiliza poemas (*ese*) que concernem vários existentes, protagonistas dos mitos. No jogo, sinais específicos correspondem aos oráculos chamados de Odu, isto é, as mensagens de Orunmilá, o Orixá associado à adivinhação (Beniste 2001:20). O povo de santo refere-se ao Odu como ao ‘caminho’ da pessoa, evocando assim um dinamismo existencial e uma biografia. De fato, os poemas (*ese*) que transmitem conteúdos mitológicos em forma de parábolas, se referem aos acontecimentos primordiais⁶.

⁵ As interpretações deste tipo são comparáveis às formas de adivinhação ‘secundária’ (Zempléni 1995) que confirmam os enunciados do jogo formalizado (o jogo de búzios). De forma cônica com a lógica divinatória (Sindzingre 1991; Sabbatucci, 1991), certas eficácias negativas dos gestos e dos objetos (exterioridades) mediam agências (intencionalidades).

No tempo mítico, gestos e acontecimentos envolveram protagonistas dos mitos (antropomórficos) e os não-humanos (elementos da natureza, animais diversos, etc.) produzindo eventos ‘protótipos’. As inferências de tipo divinatório repousam sobre um analogismo possível entre as situações do presente e àquelas do passado, onde encontram-se elementos e existentes mais ou menos antropomórficos já qualificados com características e eficácias.

A geomancia marca portanto uma visão ‘essencializada’ de eventos, pois constitui-se como um referencial operatório objetivo para o controle ritual do destino pessoal (e de seus perigos). Vale ressaltar a dimensão espacial dos potenciais acontecimentos, disseminados nas eficácias dos elementos e lugares do mundo. Para melhor compreender a eficácia das práticas rituais, deve, portanto, ser considerada a juntura da noção de ‘caminho traçado’ (como é também chamado o ‘Odu’) com a dimensão temporal e paradigmática do mito. No jogo de búzios, na busca desses determinismos existenciais, o pai/mãe de santo (exercendo a função de adivinho) desvenda os signos (Odus) mobilizando eventos míticos analógicos à situação atual da pessoa que procura o terreiro para fazer a consulta (Aquino 2004; Beniste 2001). Indica-se assim que os eventos atuais são, de alguma forma, o resultado de agências desvendáveis e acontecimentos objetiváveis — que podem ser ritualmente controlados com gestos relacionados aos objetos que os evocam.

Esta dimensão ritualística dos elementos desafia fortemente as discontinuidades entre planos objetivo e subjetivo, apresentando continuidades entre evento e essência (Bastide 1973) e propondo específicas composições espaço temporais. De fato, os acontecimentos primordiais (eventos protótipos) se fazem presentes numa dimensão espacial e ‘geográfica’, isto é, eles se ‘encontram’ virtualmente nas eficácias dos elementos envolvidos nos próprios acontecimentos míticos e, portanto, eles são sempre, ao mesmo tempo, passados e presentes ou, melhor, atemporais e deslocados nos efeitos latentes das materialidades. Na realidade, como já ressaltado, a noção de destino nos obriga a renunciar a varias das nossas dicotomias habituais (passado/presente, tempo/espaço, evento/essência, etc.).

Vale ressaltar que a categoria de Odu é ela mesma paradoxal se olhada segundo uma perspectiva cumulativa do tempo, pois, não somente evoca um passado, mas objetiva espaços pensados como governos, isto é, poderes e regências, pois os signos do destinos são concebidos como príncipes primordiais que ocupam e dominam lugares do mundo com as próprias linhagens. A partir da combinação espaço-temporal assim delineada, define-se

também uma combinação das exterioridades com as interioridades. Pensados como regências personificadas do universo (“eles são os príncipes”, diz uma interlocutora), as mensagens associadas aos Odu podem ser considerados como a ‘ferramenta’ para desvendar agências atrás de eventos. Este envolvimento no destino compreende, assim, uma cartografia que, embaralhando as distinções entre espaço e tempo, estabelece continuidades entre fatos humanos e acontecimentos naturais, entre poderes pessoais e impessoais.

De fato, tanto os humanos quanto os ancestrais divinizados (Orixás) encontram-se nas malhas do destino, sendo este concebido como um curso obrigatório, mas controlável, da existência⁷. Muitas vezes chamado de ‘anjo da guarda’, o destino pessoal é como um caminho cujas características são explicitadas nas ‘falas’ dos orixás (eles comunicam o destino por meio dos búzios). Os orixás são discriminados de acordo com qualidades específicas devidas às suas várias colocações nos acontecimentos primordiais e nos elementos implicados. Um determinismo marca a pessoa assim como marcou os Orixás, também incluídos nos caminhos do mundo desse tempo primordial. Segundo Beniste (1999), a noção Yoruba de Eleda corresponde aos orixás que “falam” no jogo e que se manifestam como protetores da pessoa. Para os filhos de santo, Eleda é tanto o Orixá protetor quanto o destino atribuído à pessoa (Odu). Se se considera que também os Orixás estão envolvidos nos Odus, não é de estranhar que se use o mesmo termo ‘anjo de guarda’ para significar os signos do destino (Odu), a proteção que os cuidados rituais recorrentes do jogo proporcionam e os orixás associados. A noção de destino é tanto cosmológica, quanto ontológica e antropológica, pois combina existentes e elementos, eventos e agências.

Exemplos de regências

O conceito de ‘caminho’ indica uma “história de vida traçada” cujos eventos podem ser desvendados, sendo a relação entre elementos e destino pessoal de difícil descrição para uma sensibilidade ‘ocidental’, geralmente marcada pela oposição natureza/cultura. Beniste, iniciado à prática de adivinhação, descreve, por exemplo, como o signo Osa Meji representa as Iyamís, isto é, as feiticeiras, forças da magia negra associadas à noite e ao fogo (1999:46). Segundo este autor, o signo domina partes do corpo humano, especialmente as aberturas e as extremidades, mas também as partes internas e mais íntimas: as narinas, as orelhas, os olhos,

⁷ Uma filha de santo, conversando sobre os Odus (signos de destino) comenta assim o mito sobre a viagem infeliz do orixá Oxalá até o reino de Xangô: « Os dezesseis Odus são príncipes e eles tem uma família. Eles são o destino. Os orixás também estão sujeitos ao destino. Vemos isso quando os orixás não tem escutado o adivinho. Oxalá, por exemplo, começou uma viagem memorável para o reino de Xangô : o babalaô (adivinho) lhe tinha advertido que sua viagem seria lamentável (Nancy de Oxalá) Narrativas como estas mobilizam protótipos de eventos (a viagem mal sucedida, neste exemplo) que podem nortear ações.

as pernas, a vagina e o sangue menstrual; de fato Osa Meji controla o sangue, a abertura dos olhos e dos intestino e esta última atribuição o torna perigoso. Seu domínio é descrito da seguinte forma: “Este signo não faz diferença entre ricos e pobres, reis e chefes (...). Osa Meji se encontra no fluxo menstrual e no útero da mulher, onde este Odu tem efeitos terríveis” (1999 : 47). Beniste (*ibidem*) aponta como certas divindades são associadas com o signo Osa Meji, tendo afinidade com Iemanjá, Iansã, Orixalá, Iroko e Oxum. Algumas cores correspondem a este signo, principalmente a cor vermelha, mas também as cores branca e azul. Iemanjá parece ser incompatível com o signo, como é explicado numa narração mítica (Beniste 1999 : 20-21) : Yemowo (uma qualidade de Iemanjá), esposa de Oxalá, banho-se durante a menstruação num rio provocando a poluição das águas, e quando as Yamís descobriram o crime, devoraram Yemowo e Oxalá. As pessoas associadas a este Odu devem, portanto, evitar de se relacionar com os elementos que compõem as oferendas a Iemanjá, eles também devem evitar o vinho de palma, mel, feijão, folhas de Iroko, bambu e todos os itens feitos com ele, pois estes elementos estão associados aos eventos negativos narrados no mito.

Esta narração mítica diz respeito à oposição entre as Iyamís e os orixás relacionados com a fertilidade. Na caracterização mítica, Oxalá é por excelência o pai e Iemanjá é a mãe de todos, as Iyamís, ao contrário, estão negativamente associadas com a fertilidade podendo causar abortos. Elas são um perigo real para as barrigas das mulheres, como constatei durante uma conversa com o pai de santo Genivaldo: “Quando a gente faz um trabalho ritual para uma mulher grávida, tudo pode acontecer no nível de energia. Mesmo uma troca com as Iyamís pode ser necessária, porque, depois da oferenda, a energia delas deve sair da barriga da mulher”. Estas palavras indicam as incompatibilidades entre a pessoa, objeto da consulta e da ação ritual (a mulher e as partes do corpo), as agencias (as feiticeiras), os elementos (de contaminação), os eventos previsíveis (o aborto, etc.).

Assim como Osa Meji refere-se à capacidade destrutiva da magia negra e a infertilidade, a capacidade de diminuir a fertilidade de outrem é típica também dos ‘nativos’ deste signo. Como indica ainda Beniste, pessoas dominadas por Osa Meji são feiticeiros involuntários e podem destruir a força sexual do parceiro/a pelo simples olhar. Esta eficácia corresponde a um poder objetivo associado a este Odu, sendo as forças ocultas o marco das pessoas deste signo. Os ‘nativos’ encontram-se na dupla condição de objetos e sujeitos de forças, isto é, a eficácia de Osa Meji pode ser inseparável da pessoa ‘nativa’ do signo quando ela não toma

precauções rituais adequadas - a pessoa é objetivada como uma ‘quase doença’ para outrem⁸. A interpretação do signos remete à ações rituais: devem ser respeitados gestos interditos e devem ser feitas purificações e oferendas (*ebo*). Em caso de gravidez arriscada, por exemplo, panos vermelhos devem fazer parte das oferendas ao Odu Osa Meji para desviar a sua capacidade de fazer abortar, a oferenda sendo concebida como um substituto da mulher grávida (isto é, do sangue do aborto). É, portanto, despachado o lado negativo do Odu, de acordo com a lógica da troca. Inversamente, um excesso de vermelho no vestuário é considerado fonte de perigos, o nativo e o signo se encontrando, neste caso, numa condição de homologia de forças.

Trabalhando com elementos, controlando eventos

As pessoas são governadas por forças que deve ser monitoradas, sendo o controle possível também a partir do corpo e dos elementos do mundo, permitindo manipulações de elementos nos rituais. A purificação do corpo com folhas, grãos, objetos, etc. é um exemplo neste sentido. O jogo divinatório pode dar origem a instruções de despacho específicos: “Apresentou-se um Odu: toda quinta-feira você vai ter que passar um feijão no corpo (feijão fradinho) e depois colocá-lo em um lugar na floresta” diz-me o pai de santo Genivaldo. Neste caso, o ato de passar o feijão no corpo tem finalidade preventiva e apotropaica, o gesto deve ser feito semanalmente para evitar problemas relacionados com o signo em questão. Segundo uma visão não maniqueísta, a passagem dos objetos sobre o corpo visa despachar o perigo de eventos negativos, se livrando da parte ruim do Odu para colocá-la numa área do mundo que seja de seu domínio. O mal, portanto, não é eliminado do mundo, mas é re-colocado no seu lugar de origem onde deve permanecer sem produzir prejuízos.

A visão cosmológica dos eventos, cuja dimensão é tanto espacial quanto temporal, mostra como objetos, elementos, lugares são pensados em continuidade com a cosmo-biografia pessoal. As energias negativas do corpo do adepto vão nos elementos (feijão, no caso citado) para áreas do mundo (encruzilhadas, mato etc.), cada vez associadas aos diferentes Odus, sendo estabelecida a cada ritual uma complexa transformação simbólica realizada com ações que articulam, entre outras coisas, uma dimensão espacial e cosmológica com a dimensão existencial da pessoa.

Na maioria das vezes, nos trabalhos rituais (*ebo*) ações rituais são associadas a forma de

⁸ Um ‘quase evento’, diria Deleuze. Notamos que, como indicaria este filósofo, o espaço no Candomblé deixa de ser meramente representativo e torna-se intensivo: cada ponto é singular, possuindo o seu próprio poder (Deleuze 2009).

‘limpeza’, sendo os elementos, artefactos ou objetos (folhas, grãos, frutas, velas, charutos, etc.) passados no corpo, dos ombros para baixo, sem esquecer as solas dos pés e mãos, e são despachados. Uma ave pode ser localizada no piso, as asas presas sob os pés do adepto: uma vez solta irá tomar sobre si as negatividades. O Odu, cuja energia é localizada em áreas específicas onde as oferendas são depositadas, deve voltar a capturar as energias a ele associadas e que são nocivas para o adepto. Os elementos do *ebo* passados no corpo, "limpam" o adepto e ao mesmo tempo que, paradoxalmente, “alimentam” o Odu em seu lugar, o corpo permitindo o contato entre o adepto e o mundo. Elementos constituem, de fato, uma troca, sendo o Odu associado ao destino pessoal e não podendo, portanto, ser exorcizado, mas unicamente amenizado no seus efeitos.

A lógica paradoxal dos rituais associados aos Odu começou a desdobrar-se em meus olhos, depois de ter participado a vários *ebos* (este termo, como vimos, sintetiza um conjunto complexo de gestos rituais que compreende purificações corporais e oferendas). Genivaldo responde a minha pergunta focado na idéia de uma expulsão de energia perigosa.

Eu: -“O Odu é despachado ou alimentado?”

Genivaldo: - “O Odu é despachado apenas pelas coisas negativas, pelo o que não é bom. Você vai alimentar o Odu para despachar tudo o que é negativo. Você tem que levar somente as energias positivas. Deve-se fazer um *ebo*, deve-se passar, por exemplo, um charuto no corpo para remover toda a negatividade que existe na minha cabeça, no meu corpo e no meu caminho, eu estou trocando tudo isso com este charuto.”

Genivaldo também me fala das qualidades positivas de Odù: Odu Obara, por exemplo, pode trazer dinheiro e riqueza, mas também pode removê-lo. Quando, por exemplo, o jogo indicou uma oferta de feijão, grãos, charutos e búzios para aumentar a riqueza, o pai de santo Genivaldo colocou os elementos e artefactos numa vasilha, a enfeitou com fitas de Bonfim para depois coloca-la no galho de uma árvore, bem no topo, devendo mentalizar os ramos crescendo em analogia com o aumento de riqueza. Inversamente ao exemplo de oferendas que alimentam a parte positiva dos Odu, atitudes de vida e gestos podem evocar e ativar os aspectos negativos. Trabalhos rituais são possíveis a partir de diferentes aspectos do Odu – neutros, positivos ou negativos. O pai de santo Robson, por exemplo, explicando a ambivalência de Odu Osé, enfatiza como o bem e o mal são questões relativas e situacionais (dependem dos ‘caminhos’ de cada qual), não podendo ser definitivamente polarizadas: "O Odu é bom e ruim ao mesmo tempo; deve-se despachar o lado negativo quando ele surgir” – ele ressalta. O jogo é a ferramenta necessária para conhecer os caminhos e tentar afastar-se

dos acidentes que possam ocorrer. Quando um Odu exerce sua influência negativa, o único resultado possível é o trabalho ritual, que torna possível uma transformação definível como uma emancipação relativa do ‘nativo’ do determinismo da sua existência.

Pode-se dizer que não há, a princípio, descontinuidade entre a pessoa e o mundo, pois a noção de destino os compreende ambos, a idéia de 'caminho' evocando uma situação dinâmica e a pessoa sendo definida e redefinida com os eventos de sua vida que precisam ser interpretados e enfrentados. A negatividade existencial remete à uma influência excessiva de Odu na biografia do adepto e tal eficácia corresponde tanto a uma força externa (os acidentes associados ao signo, por exemplo), quanto interna à pessoa dominada pelo Odu (a sua capacidade de enfeitiçar, no exemplo acima). Todavia, não é pertinente estabelecer uma separação entre o externo e exógeno (objetivo) e um interno (subjetivo) para o contexto que analisamos, pois a pessoa e seu destino são inicialmente inseparáveis : a pessoa está submetida a um regime de "forças", incluída em um "caminho" do mundo. Nesta idéia de inclusão em um "campo" dado (regência), encontramos ações rituais (oferendas ou limpezas, proibições etc.) constitutivas da identidade da pessoa (do seu destino).

Podemos portanto colocar algumas questões que foram consideradas ao longo destes parágrafos. A dimensão simbólica do destino restitui mediações entre níveis cosmológicos e antropológicos, entre objetos e sujeitos, entre eventos e agencias, as mediações produzindo efeito de condensações. Segundo inferências sobre acontecimentos, o destino da pessoa é interpretado e os eventos são considerados como índices de agencias (Zempléni 1995); na pragmática ritual, os perigos podem ser neutralizados quando deslocados em elementos que, por sua vez, são recolocados no seu lugar de ‘origem’ (Hertz 1922). Reencontramos assim um contexto onde gestos de cunho simbólico permitem neutralizar perigos cuja definição depende de evocações simbólicas precipitadas em precisos contextos de ação (Smith 1979).

Conclusão

O Odu, como operador cosmológico, se refere a categorias de eventos protótipos, inscritos, como tentamos de mostrar, nos elementos do mundo. Os Orixas, com suas histórias e suas personalidades projetam, por sua vez, um antropomorfismo no destino. Os elementos viram veículos de agencias e, portanto, exigem cautelas gestuais:

Um ebo é feito de acordo com o jogo: pode aparecer a necessidade de fazer uma oferenda de uma galinha, legumes e bebidas. Estes alimentos são dados ao “espiritual negativo” em troca da saúde da pessoa. O “espiritual negativo” vai esquecer a pessoa, porque ele vai comer o ebo. A purificação é associada ao Odu. Há *ebos* brancos e neste caso os elementos do rito

devem ser brancos, uma galinha branca, uma abóbora muito clara, repolho claro etc. Se oferecemos a farinha de mandioca branca, na semana seguinte não podemos comer bolos feitos com esta farinha, que pode ser substituída por tapioca (Nancy de Oxalá).

Vale ressaltar como, neste exemplo, os elementos de purificação são neutros em si mesmos, mas tornam-se temporariamente negativos. Elementos servem a afastar o negativo, alimentar-se deles novamente chamaria de volta a energia da qual desejava-se distância. Durante rituais deste tipo, a proximidade física de elementos com a pessoa tem sido estabelecida, palavras rituais para a remoção das negatividades também foram pronunciadas e foram mentalizadas separações do espiritual negativo, segundo a sugestão da mãe/pai-de-santo. Através dos gestos complexos, o conjunto de elementos rituais tiraram o negativo da pessoa mantendo-se positivo para o Odu que vai aceitar a oferenda : uma superposição de identidades é atuada, condensações de realidades opostas são promulgadas.

De fato, há uma temporária e paradoxal ambigüidade nos elementos : passadas sobre o corpo da pessoa, removem dela o ‘espiritual negativo’; deixados disponíveis para o Odu, eles se tornam "positivos", pois fazem parte de sua regência e constituem uma oferenda. Uma transformação benéfica é comunicada a través dos gestos : a pessoa que fez o *ebo*, antes era incluído em um destino infeliz, agora é concebido como emancipado de uma realidade incomoda, com expressa o fato que as roupas usadas durante o ritual devem ser lavadas pois ainda podem conduzir o passado negativo.

A transformação promovida pelo conjunto dos gestos rituais contempla várias conotações contraditórias : identidades são acumuladas nos filhos de santo segundo os vários Orixás que falam nos Odus ; há quebra da linearidade espaço temporal; durante os gestos rituais são comunicadas realidades que, contraditoriamente, são tanto internas quanto externas à pessoa; são promulgadas agências que atuam na eficácia operativa de elementos. Os trabalhos rituais promovem assim transformações numa dimensão atuada pelos gestos rituais e pela conotações complexas e contraditórias dos objetos.

Concluindo, pode-se afirmar com mais clareza como os gestos rituais analisados não são relacionados a representações ordinárias mas a conteúdos contra intuitivos que somente podem ser comunicados por meio das condições pragmáticas do trabalho ritual. De fato, o resultado das ações rituais associadas aos Odu e aos Orixás comunicam uma paradoxal construção da biografia do adepto evocando agências paralelas aos eventos da biografia da pessoa, que se tornam assim ‘realmente’ acasaladas à sua existência⁹. Objetos manipulados,

⁹ Sobre definições das identidades complexas nas performances rituais, ver Severi, 2002.

gestos particulares e frases pronunciadas no ritual podem não apresentar significados claros, mas podem ser considerados particularmente ‘reais’ quando se estruturam como experiências e são devolvidas, cognitivamente, no final do ritual, como causalidades de relações já existentes.

A eficácia distintiva do rito deriva da atuação das relações especiais que sua execução envolve, sendo a atuação de relações (*enactement*) comunicada nos gestos rituais segundo um uso *ad hoc* dos símbolos (Houseman, 2003, p. 80-81). O acontecimento ‘real’ do processo ritual é a criação de uma certa verdade, pois um novo tipo de interação confere às relações preexistentes um idioma “irrefutável” que é gerador de eficácia (Houseman 2003: 80). Neste trabalho, tentamos mostrar como, no Candomblé, relações com os Orixás, Odus, etc., conhecidas através de mitos, adquirem uma dimensão irrefutável quando geradas por meio de gestos (*ebos*, limpezas, etc.) capazes de criar contextos para a comunicação da eficácia. Uma construção paradoxal da biografia da pessoa é atuada segundo interações com objetos, lugares, situações etc., que perdem suas conotações de uso comum e ganham saliência cognitiva. Finalmente, foi considerado que o filho de santo, induzido a uma relação de culto permanente com os Orixás, produz gestos rituais em vários momentos da sua vida cotidiana, a qual assim ganha uma notável ressonância simbólica.

REFERÊNCIAS:

ALBERT, Jean-Pierre. (2009), « Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? ». *Archives de sciences sociales des religions*, n. 145, pp. 147-159.

AQUINO, Patrícia. (2005), “ Paroles d’objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé”. Le rite à l’œuvre. Perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes - Systèmes de pensée en Afrique noire, n. 16, pp. 11-47.

AUGRAS, Monique. (1987), “ Quizilas e preceitos. Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo”. In : Marcondes De Moura C. E. (org.). Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo : EMW Editores.

BASTIDE, Roger. (1973), “ Le principe d’individuation”. *La notion de personne en Afrique noire*, n.544, Colloques internationaux du CNRS, Octobre 1971, Paris.

BASTIDE, Roger & VERGER, Pierre. (1981) [1953], “Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)”. In: Marcondes de Moura, C. E. (org.). Olóòrìsa. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ed. Agora

BASSI, Francesca. (2012), “Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo”. *Religião e Sociedade*, v.32, n.2: 170:193.

BRAGA, Julio. (1988), O Jogo de buzios. Um estudo da divinhação no Candomblé. São Paulo: Editora Brasiliense.

BENISTE, José. (1999), Jogo de Búzios. Um Encontro com o Desconhecido. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BOYER, Pascal. (2001), Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. London:Vintage.

DESCOLA, Philippe. (2005), *Par - delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

DELEUZE, Gilles. (2009), *Logica del senso*. Milano : Feltrinelli.

HERTZ, Robert. (1922), « Le péché et l’expiation dans les sociétés primitives ». *Revue de l’Histoire des Religions*, Vol. LXXXVI : 1-60.

FORTIER, Martin

https://www.academia.edu/7002940/La_cognition_animiste_une_approche_transdisciplinaire

- Séminaire EHESS 2014-2015 : 31/10/201

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. (1994), *Naven ou Le donner à voir*. Paris: CNRS Éditions/Éd. la Maison des sciences de l'homme

HOUSEMAN, Michael. (2003), "O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual". *Mana*, n°9 (2):79-107.

HOUSEMAN, Michael. (2006), "Relationality". In : J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Leiden : Brill.

SABBATUCCI, Dario. (1989), *Divinazione e cosmologia*. Roma : Il Saggiatore.

SEVERI, Carlo. (2002), "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language". *Social Anthropology*, 10 (1) : 23-40.

SEVERI, Carlo. (2004) « Capturing imagination. A cognitive approach to cultural complexity ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, n° 4: 815-838.

SINDZINGRE, Nicole. (1991), "Divination". In: Bonte P. & M. Izard (orgs.). Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France.

TODOROV, Tzvetan. (1991), *Teorie del simbolo*. Milano: Garzanti.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002) *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosacnaify

ZEMPLÉNI, Andras. (1995), « How to say things with assertive acts? ». In : Bibeau G.; Corin E. (eds.). *Beyond textuality*. Berlin : Mouton de Gruyter.

A TRÍADE BANTO UMBANDA, REINADO E CANDOMBLÉ E A SAÚDE PSICOSSOCIAL: SOB O OLHAR DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Guaraci Maximiano dos Santos (PUC-MG)¹⁰

Resumo

A religiosidade afrodescendente banto apresenta-se como possibilidade de estabelecer um diálogo inter-religioso, devido a sua permeabilidade, plasticidade e flexibilidade. Em seus rituais, vivencia-se a corporeidade e a terapêutica, através dos saberes orais e litúrgicos. Então, este artigo propõe uma pesquisa sobre a religiosidade afrodescendente, tradição banto umbanda, reinado e candomblé Angola no Centro Espírita São Sebastião em Belo Horizonte/MG, numa perspectiva fenomenológica, considerando teorias, narrativas e práticas pertinentes. Afim de refletir sobre estas religiosidades como mantenedoras de saberes tradicionais e viabilizadoras de cuidados espirituais, potencializadores de saúde psicossocial, dentro de uma leitura plurimetodológica do fenômeno religioso, como proposto pelas Ciências da Religião.

Palavras-chave: Religiosidade afrodescendente, Centro Espírita São Sebastião, vivência e experiência religiosa, saúde psicossocial.

Abstrac

The African-descendant religiosity appears as a possibility of establishing a dialogue between several religions cause its permeability, plasticity and flexibility. Into their rituals, through of oral and liturgical wisdom, it can be experienced a corporality in the way of the balanced people movements. That is like a therapy for body and for soul. So, this article proposes to get a better comprehension of African descendant religion, banto-umbanda tradition, “reign” and “candomblé” at Spiritism Center Saint Sebastian in Belo Horizonte, MG, Brazil, South America. Everything is seen in a phenomenological perspective, considering theories, narratives and practices, in order to investigate such religiosity, as sponsors of traditional Knowledge and able pieces to bring sipiritual care, psycho-social health boosters, within a plural methodological reading o the religious phenomenon, as proposed by the Religions Sciences.

Keywords: african-descendant religiosity, Spiritism Center Saint Sebastian, religious existence and experimete, psycho-social health booters.

¹⁰Titulação: Especialista/Mestrando
Instituição: PUC-MG, Apoio: FAPEMIG
E-mail: maxiii.santos@ig.com.br

Introdução

Compreende-se, que a percepção da realidade atual pressupõe uma inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos: biológicos, psicológicos, sociais, culturais e religiosos, que permeiam a existência humana. E, sabendo que para a fenomenologia, o ser humano é contemplado pela dimensão física, a psíquica e a espiritual. (Husserl, 2008).

Este artigo visa uma reflexão, dentro da necessidade atual do diálogo inter-religioso, das religiosidades afrodescendentes, tradição banto umbanda, reinado e candomblé Angola, enquanto provedoras de saúde psicossocial. Para tal foi feito um estudo de caso, no Centro Espírita São Sebastião (CESS). É necessário ressaltar que o mesmo cultua as três vertentes. De acordo com Silva, “[...] num único terreiro podem ser acondicionados os ritos de várias nações, sem com isto perderem-se de vista esses sistemas de classificação.” (SILVA, 1995, p. 111). Este arranjo possibilita um estudo fenomenológico, refletindo sobre os efeitos destas religiosidades na promoção de saúde psicossocial, através das vivências e experiências dos praticantes.

A tríade banto, umbanda, reinado e candomblé angola: no Centro Espírita São Sebastião (CESS).

O Centro Espírita São Sebastião, foi fundado a partir do anseio de procurar, através da religiosidade, um dispositivo de arranjo urbano. Onde a religião aparecesse como fomentadora de laços e afirmação identitária. Assim como, forma de amenizar o mal-estar causado por rompimentos familiares ou geográficos, que afligia o ser humano, caracterizando-o, como um lugar comunitário de acolhimento.

O CESS em sua prática ritualística caracteriza-se por cultuar religiosidades afrodescendentes, tradição banto, umbanda, reinado e candomblé Angola. Como evidenciado por Moraes (2010, p. 95), “[...] Cecília Félix dos Santos, a Tabaladê D’Ogum, [...], teve um terreiro de umbanda antes de ser iniciada no candomblé, sendo que ainda mantinha uma guarda de congado [...].”

O que contribuiu para a prática, o conhecimento e a propagação destas religiosidades afrodescendentes tradição banto. Justificado em outro momento e em outro contexto por Silva, que disse praticar rituais “[...] nas várias linhas apresenta-se, aliás, como uma forma de garantir a sobrevivência do terreiro através de um leque maior de opções de culto e de atendimento oferecido aos seus frequentadores.” (SILVA, 1995, p. 101).

O fato das tradições apresentarem uma lógica de funcionamento bem próxima, fundamentadas na flexibilidade, plasticidade e permeabilidade. Pautada pela bricolagem dos elementos culturais kardecistas, afros, ameríndios e católicos, na intenção de uma legitimação da

identidade cultural de um povo com traços comuns, como o da própria etnia, brasileira. E posteriormente, o fato de ter a religiosidade fatores aglutinadores, como observado no fragmento de reportagem, abaixo. Que expressa como o culto se faz na instituição, “mezcla símbolos cristianos con la alegría y festividad de las religiones afro-brasileñas” (mescla símbolos cristãos com a alegria e a festividade das religiões afro-brasileiras). E, na figura abaixo:



Figura 11 - Ilustração de uma sessão de atendimento público, umbandista com meninos de angola, no CESS.

Foto de Esteban Garay, La Nacion Cl, 2014.

Fonte:. Lanación.CL. Santiago, Chile

Sabe-se que, a convergência tríade banto, umbanda, reinado e candomblé Angola no CESS, surgiu como resultante de crises vividas, instabilidade de saúde física e mental da fundadora. Que repercutiram, negativamente, no cotidiano desta, em três épocas distintas e precipitou a procura pela solução, através da fé e do compromisso religioso com a tradição de religiosidade afrodescendente banto. Conforme dizer abaixo:

[...] tudo mãe ia resolver com os guias, eles é que dava os remédios de folha, tratava as dores benzendo, rezando na gente. [...] época lá pros anos sessenta, quando ficou de novo muito doente, emagreceu muito, perdeu a cor, vivia desmaiando, tinha uns esquecimentos, um ou outro dizia alguma coisa, os donos de terreiro era poucos né! [...] tinha feito cabeça no omolocô [...] o Sô Terezinho que ia lá casa, ele mais mãe Gangetú apresentou o Pai Camarão [...] filho de Joãozinho da Goméia, veio fazer o santo dela, ele buscou vó Kilondirá, vó Kiló, tudo de Caxias, da Goméia [...]. (Roxibandê).

Uma confluência de valores: respeito e zelo

As religiosidades afrodescendentes banto, umbanda reinado e candomblé Angola, apresentam um viés de confluência de valores, pois, enaltecem a vida humana. Cultuam os elementos da natureza (ar, água, fogo e terra), os seus reinos (animal, vegetal e mineral) e seus locais de vibração (cachoeiras, pedreiras, mar, matas...) para se obter um equilíbrio existencial. Ou seja, veneram estes elementos em prol da promoção de saúde.

Portanto, a conscientização de práticas existenciais correlacionadas entre o biológico e o espiritual faz parte do discurso, de todos os que professam esta fé. Um princípio de respeito e zelo calcado na própria cultura das tradições de religiosidades afrodescendentes banto. Já que, estas se orientam a partir da reverência ao tradicional, fruto da ancestralidade e dos conhecimentos adquiridos.

Nestas tradições, há o manuseio de ervas nas diversas formas de chás, banhos e beberagens, como sendo substancial herança cultural dos ancestrais. Pois,

Aos mortos, é-lhes oferecido todo tipo de oferendas, segundo o grupo cultural em questão: comida, bebida, tabaco, instrumentos, luzes, brinquedos e outros objetos considerados oportunos. Os instrumentos usados nos cultos aos defuntos provêm da vida de cada dia: por exemplo, são instrumentos para a limpeza do lugar do sacrifício, utensílios para preparar as ofertas e outros apetrechos. As orações e invocações acompanham as ofertas. São orações e invocações por necessidades concretas: saúde, alimentação, fertilidade e outras. (VICENTE, 2012 p. 25).

A herança cultural legítima, portanto, as comunidades de terreiro, e suas tradições, como um espaço privilegiado de integração social e formação cultural, assim como a busca de promoção da saúde psicossocial, através das vivências e experiências dos adeptos sobre os dogmas devocionais. A relação de interação do imanente com o transcendente reforça a máxima da intenção do equilíbrio, como fator de organização da existência neste aspecto.

Vivência e experiência religiosa

Compreender a vivência é concebê-la, enquanto interação cotidiana do ser humano em suas relações interpessoais, primeiro contato a partir de adesões, tem cunho emocional sentimentos elaborados no nível psicológico. Está orientada pela percepção e concepção mais externa do ser humano em relação ao mundo. Como percebido no relato da adepta, “[...] cuidando do santo, do orixá. Cuidando da casa, que é o terreiro. Limpando. Cuidando. Ajudando fazer as

comidas dos orixás. As oferendas... É assim... [...]” (Maria A.). Onde o que está em evidência é a ação cotidiana, que sugere concretude.

Giovanetti apresenta a distinção entre vivência e experiência. Enquanto vivência nos remete à imediatidade, à dimensão psicológica do homem, ao fato de se experimentar algo, de viver algo ligado ao concreto da vida. A experiência já fala de um conhecimento intelectual e está, diretamente, ligada à maneira como o ser humano percebe e interpreta o mundo. Onde,

[...] o que estará em destaque é aquilo que provoca sentimento e emoções, e provoca uma ligação mais do nível da ressonância interna do contato que se desprende da relação como algo diferente. Um processo permeado e elaborado pelo dispositivo cognitivo, uma elaboração a partir do afeto, daquilo que no ser humano foi afetado durante a vivência culminando assim, no estado de experiência propriamente dito. (GIOVANETTI, 1999, p. 93).

Portanto, entende-se que a experiência pauta-se em uma elaboração psíquica e conseguinte a vivência. Como ilustrado no relato: “[...] pra dizer a verdade, depois que eu comecei realmente a participar mais, a minha vida se transformou. Eu sinto alegria, naquela hora. Naquele dia. E conto pra chegar novamente, o ano seguinte pra ter aquela sintonia [...]. Porque eu sinto uma sintonia muito grande, no convívio com aquilo.” (Helenice). A experiência está em consonância direta com a capacidade cognitiva sensorial e tem como reação, uma conduta ativa por parte da adepta, um afetar-se. Ressaltando, que é uma dinâmica nem sempre possível na atualidade, onde a coisificação da existência humana, da religiosidade e tudo a que ela diz respeito.

O que se justifica ao conceber-se que, “[...] o fenômeno religioso é, de fato, coletivo impessoal: entra-se na coletividade para viver a experiência religiosa.” (BELLO, 1998, p. 285). É, certamente, uma interação que se justifica na esfera da coletividade, reafirmada na individualidade do ser humano. O que complementa a ideia de que é por meio da prática espiritual junto à comunidade que o aparecer, mostrar-se, manifestar-se religiosamente, acontece. Então, nesta perspectiva,

[...] falar de religião é, fundamentalmente, falar de experiência religiosa, dado que a religião só existe porque há sujeitos que a manifestam de forma intencional, ou seja, a religião não se dá como uma manifestação pura e sim como uma manifestação de um sujeito que a acolhe e manifesta”. (HOLANDA, 2004, p. 47).

Experiência religiosa, nesta pesquisa, é entendida a partir da prática de vida devocional, na religiosidade afrodescendente de tradição banto, dentro das vertentes citadas, onde o adepto se vê afetado por esta. O que o chamará, dentre outros aspectos, para o cuidado espiritual com o outro.

A saúde pensada nas tradições de religiosidade afrodescendente banto

Os povos banto acreditam que o imanente e o transcendente se interagem e há a necessidade de se comprometer com Deus, com os antepassados e com a vida. Desta maneira, “[...] encontrar comunhão com os ancestrais. Significa gozar de uma saúde sólida, de grandes bens materiais, de uma prole numerosa e ser bem sucedido naquilo que se empreende.” (VICENTE, 2012, p. 15). Assim, a vida saudável está sustentada no equilíbrio espiritual.

Saúde representada por meio da reverência e culto ao Kaviungo¹¹, pois, ele é a energia que está na terra, responsável pela saúde. Esta pode ser entendida, nestas tradições, a partir do equilíbrio físico, psicológico e espiritual. Dinâmica, esta, representada pela natureza e o natural do existir, a partir da comunicação do Ayê (mundo terreno) com o Orum (mundo espiritual), vice-versa. Divisão que só pode ser entendida didaticamente, pois a vida em seu natural, para os adeptos desta tradição, se manifesta em um contínuo fluxo. Entende-se que, “[...] todo um saber filosófico banto, para quem a força vital se recria no movimento que mantêm ligados o presente e o passado, o descendente e seus antepassados, num gesto sagrado que funda a existência da comunidade.” (MARTINS, 1997, p. 36). Então o ser humano é uma representação da simbiose entre natureza imanente com o espiritual transcendente, caracterizados e potencializados pelo ngunzo¹².

Já, a saúde espiritual é evidenciada no relato, “[...] cuidar [...]. A manifestação assim é... seria... dar banho. Os passes, que são as orações e benzeções que a gente acredita muito [...]. Eu acredito muito nisso. E ele ensinou muito a fazer as defumações, banhos de descarrego [...]. Tudo começou com os ensinamentos das entidades dele.” (Délvia). A percepção do espiritual assume uma conotação positiva frente à existência humana. Pois oferece aos adeptos, subsídios através da intuição e do confiar, sustentados pela certeza na fé, como garantia de proteção e saúde na vida imanente. Os povos bantos, segundo Altuna (1985) acreditam que a estabilidade, o restabelecimento da saúde poderá acontecer via práxis e do intermédio de pessoas dotadas de poderes ofertados pela ancestralidade.

¹¹ Kaviungo: Inquice banto.

¹² Ngunzo: Força.

A fenomenologia de Husserl (2008) enuncia que o ser humano é contemplado por três dimensões, a espiritual – atos de compreensão, reflexão, avaliação, decisão, pensamento; a física – consciência em razão do tato e a psíquica - atos como as reações, os instintos, os impulsos. Porém, para ele, é a dimensão espiritual que provém à psique e o corpo, dinâmica que pode ser entendida como propiciadora de saúde.

O adoecer sob o olhar das tradições de religiosidade afrodescendente banto

O diferente da saúde seria a doença ou o adoecer, que se configura pela incongruência na relação entre imanente e transcendente, físico e espiritual, ser humano e mundo. O adoecimento é a falta de reconhecimento, comunicação e interação do ser com sua essência, seu inquite, e tudo o que o rege e o sustenta na terra, no Ayê. Como expresso no relato, “[...] eu comecei a adoecer... E foram acontecendo coisas muito esquisitas na minha vida. e simplesmente, é só entregar. Essa entrega. Essa doação. [...]. Do momento que eu aprendi que eu tinha que me entregar, doar, deixar que a entidade falasse tranquilamente [...].” (Efigênia). Os adeptos concebem que a enfermidade aparece, quando se interrompe a relação entre o sagrado e o profano; seria o mal, a recompensa não satisfatória por esta quebra devocional. A suspensão do ciclo vital acarretará um prejuízo ao indivíduo. Na cosmovisão banto:

A doença e a saúde são uma consequência lógica da participação vital. A doença, ao contrário da saúde, provém das criaturas pervertidas e das pessoas que pelo seu comportamento romperam com a harmonia vital. A doença se gera na lei de retribuição cósmica. (OLIVEIRA, 2003, p. 158).

Os efeitos na força vital são resultantes do retorno das leis universais, como dito anteriormente. O adoecer apresenta-se como imperativo oriundo do descompromisso com a tradição e tudo que ela propõe.

Já Frankl (2003) entende como razão para o adoecimento espiritual da humanidade, a falta de sentido. Ou seja, o vazio existencial causado pelo fim das tradições, que antes davam suporte às condutas humanas, aos valores, à consciência da capacidade de autotranscendência – própria do ser humano. Considerando sua necessidade de encontro com o outro e de ir além de si, o que propicia sintomas, como: a adição (uso de drogas lícitas e ilícitas), a agressão, e a depressão, dentre outros. A tradição através da herança cultural tenta promover o encontro de sentido existencial, a partir do espiritual.

Oralidade e memória: orientação e saber da comunidade.

Outra questão fundamental nestas religiosidades é a relação com oralidade e a memória. O que vai de encontro ao postulado por Altuna (1985), que o fato do povo africano não ter conhecimento da escrita, fez com que sua produção cultural fosse transmitida pela oralidade de pai para filho, através dos ritos e mitos. Vivenciar, experienciar o devocional com o Outro¹³, com o antepassado e com o próximo, acarreta e propicia, através do compromisso, o encontro de sentido existencial. Este possibilitado pela tradição e memória, que viabiliza respostas a diversas perguntas relacionadas à cidadania, à espiritualidade, à sociabilidade e à autoestima. Elementos significativos na promoção da vida saudável nestas religiosidades. Pois,

As crenças, as idéias, os conteúdos doutrinários, os mitos de origem, os provérbios dos africanos não estão formulados em dogmas e credos para serem decorados e recitados da mesma maneira por todos, mas estão profundamente inscritos no coração e na vida de cada indivíduo, na história e nas tradições das famílias, nos usos e costumes das tribos e etnias. (VICENTE, 2012, p. 36).

O que justifica a importância da cultura oral, repassada pelos mais velhos, pois são estes que carregam a orientação e o saber destas comunidades religiosas. Multiplicam os conhecimentos com os mais novos, investidos de afetos, obedecendo a princípios, estipulados pela tradição, com a finalidade de promover e garantir a força vital. A vida comunitária então deve ser entendida como expressão de compromisso com a própria existência humana, pois, é no chão da vida, na relação, que se constitui o ser.

Transformações protagonizadas pelas sociedades contemporâneas

Guattari (1990), em seu livro “As Três Ecologias”, já antecipava, que ao lado das grandes transformações protagonizadas pelas sociedades humanas nesta era, a humanidade assiste a grandes desequilíbrios, seja no meio-ambiente natural, social, cultural ou subjetivo. Guattari aponta que os modos de vida humana, individuais e coletivos, evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. As redes de parentesco tendem a se reduzir ao mínimo. A vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia. A conjugal e familiar se encontram ossificadas, por uma espécie de padronização dos comportamentos. As relações de vizinhança estão reduzidas a sua mais pobre expressão, apontando, assim, para o adoecimento destas.

¹³ Outro: Sagrado, transcendente.

Entende-se que, as religiosidades afrodescendentes umbanda, reinado e candomblé Angola, tem como foco, amenizar os fatores de desagregação social, visto que a vida comunitária é o ponto aglutinador existencial. Como percebido nos relatos, “[...] E aí eu enveredei, pra partir pra prostituição. Na prostituição eu fiquei... Eu morei quatro anos na zona. Vivia caída na rua. Hoje sou gente, frequento os Alcoólicos Anônimos. [...]” (Maria A.). Em outro, “[...] eu fiquei parecendo um barco, que está no mar, sem rumo.” (Efigênia). Complementado por, “[...] é o equilíbrio mental. Pela espiritualidade que eu busco, bastante. Aí eu me sinto equilibrada. Eu sinto protegida.” (Eleni). Reforçado ainda, “[...] eu faço parte de uma casa, onde eu sou bem acolhida, eu consigo estar levando isto pra minha vida. [...] Eh, as pessoas assim, muitas chegam em momento de situações difíceis. Muitas conseguem curas.” (Patrícia). Assim percebe-se que nestas religiosidades oferta-se acolhida, amparo religioso, orientação familiar, ou seja, interação social. O que evidencia que, para os adeptos destas tradições, há formas de tratar as limitações sociais através das religiosidades afrodescendentes banto, umbanda, reinado e candomblé Angola. Pois, estas são arranjos possíveis que se apresentam e interagem como forma cotidiana de viver.

Acolhida, aconselhamento: formas de tratar.

A acolhida é a primeira forma de tratar, a porta de entrada neste mundo religioso afrodescendente banto de possibilidade e conhecimento. Como percebido no relato, “[...] realmente, eu quero poder estar passando isto para as pessoas. Ser um exemplo pra elas. E realmente, levar a fé de Maria, que é uma fé muito rica, e uma fé muito bonita. E assim, é um amor inexplicável. Porque realmente, é você se sentir acolhida por uma mãe.” (Patrícia). A posição de identificação via a religiosidade fica clara no dizer acima, a adepta expressa sua experiência evidenciando por onde é tocada, ou seja, pelo afeto.

As formas de tratar são perpassadas por: atendimentos, consultas, iniciação, ou pela simples disposição de receber o outro, através do olhar e da escuta, sem juízo de valor, na forma natural em que este, se apresenta. Ressaltando, é o espiritual que vai direcionar a condução de todo o tratamento, se manifestando de forma intuitiva e sutil a partir do primeiro encontro. O qual deve ser feito investido de solidariedade, calor humano e respeito, determinado pela fé e o compromisso de quem acolhe.

Nesta perspectiva do tratar tem-se, também, o aconselhamento. Que pode indicar várias diretrizes para a condução da problemática de quem o procura. Como indicações de chás,

banhos de ervas, ebós¹⁴, saculapemba¹⁵, obrigações ou até mesmo processos iniciáticos, ôbis¹⁶, boris¹⁷ e/ou feituas de cabeça. Cada qual determinado pelo inquite ou essência (espiritualidade) que sustenta a existência do praticante ou consulente.

O que, por sua vez, não impede que o adepto a partir das indicações do próprio espiritual, busque a interlocução com a medicina moderna. Visto que, há um avanço e uma acessibilidade a setores governamentais, na área da saúde e a consciência da necessidade de interlocução dos saberes sobre o tratar, por parte de quem os pratica visando a prevenção e profilaxia de doenças. Fatores que, podem contribuir para eficácia da proposta de tratamento e promoção da saúde dos pertencentes às comunidades de terreiro. Assim, para entender o tratamento espiritual e sua importância para as religiosidades afrodescendentes é necessária a compreensão de que os rituais de tratamento são desempenhados seguindo a estruturação total da comunidade de terreiro, o ngunzo, a essência, a própria força.

Entende-se que saúde, doença e cura estão relacionadas à noção de interação sustentada pela relação de imanência e transcendência, possibilitando o tratamento espiritual, a busca pelo equilíbrio. Que se constitui, via inserção do adepto na tradição, o qual se desenvolve no campo e a partir das relações simbólicas da comunidade de terreiro. Assim, é o compartilhamento de crenças entre sacerdote, detentor de conhecimento, e os frequentadores em uma relação permeada pelos saberes orais, práticos e religiosos, que vão determinar a eficácia do tratamento.

Em contrapartida, a prática na busca pela cura e a forma, como esta religiosidade utiliza sua sabedoria de manipulação de seus saberes sobre ervas, raízes e sementes. Assim como, sua concepção de ser humano e o seu conteúdo religioso não são bem vistos pela sociedade dominante, uma questão cultural. Há de saber, que a religiosidade afrodescendente banto, em sua essência, não pratica o mal. Pelo contrário, essas manifestações utilizam o conteúdo experiencial humano, juntamente, com as forças da natureza (energias) de forma expressiva e respeitosa. Pois no seu entender efetivo, a natureza que aquece, ao mesmo tempo, pode queimar; a natureza que sacia a sede, ao mesmo tempo, pode afogar e asfixiar.

No entanto, os adeptos destas religiosidades fundamentam o uso dos elementos litúrgicos na seriedade, no compromisso, na sabedoria e na responsabilidade, daqueles que vivenciam e experienciam os saberes. Pois, visam à arte do cuidar e do curar por meio de conhecimentos tradicionais que pode, grosso modo, chamar de medicina familiar ou de vizinhança.

¹⁴ Ebós: Oferenda ou sacrifício para divindades africanas.

¹⁵ Saculapemba: Limpeza com elementos naturais.

¹⁶ Ôbi: Fruto africano de uso no candomblé.

¹⁷ Bori: Processo de iniciação na religião.

Há, de se considerar, ainda, outras heranças culturais destas tradições. Que devem ser preservadas, respeitadas e socializadas, como a expressão rítmica das danças, a culinária, os pontos cantados e riscados, a roupagem, as oferendas. Que podem e devem ser entendidas como formas e dispositivos terapêuticos eficazes de tratamentos. Considerando a importância do conteúdo simbólico, como representante legítimo de comunicação e interlocução com o espiritual. Expressões únicas de uma religiosidade verdadeira que é, também, a orientação do cotidiano, a viabilização e afirmação da identidade de seus adeptos, um povo que tem expressão, que tem raiz e que tem tradição.

Correlação entre o existir e o vir a ser: um contínuo espiritual

O novo e moderno jeito de viver, resultante da interação do ser humano com o meio que o rodeia acomete, os adeptos destas tradições. Há de se considerar uma fragmentação nas relações religiosas e sociais entre e dentro das comunidades de terreiro. Como as fragilidades dos vínculos hierárquicos, a descaracterização dos cargos e funções, a banalização dos dogmas, preceitos e outros, que podem, também, serem desencadeadores de adoecimento. Se entender que, estão relacionados ao sentido de vida de seus adeptos.

O que chama a atenção para a correlação entre o existir e o vir a ser, um contínuo espiritual, que promove a essência da vida. Para a existência em todos os aspectos, seja, no trabalho, na família, na comunidade e consigo mesmo, através do cuidado com o outro espiritual e físico. Pensamento que vai de encontro ao dizer de Lévinas (2002), quando postula, que é na relação que se dá no “chão da vida”, no cotidiano, no natural, que se institui o sentido existencial. Em interlocução, o chão da vida é muito bem exemplificado, no CESS, onde os adeptos se apresentam como são. Como evidenciado no relato, “[...] eu já passei muita coisa. Já tratei com muito descaso. Já me prostitui. Já bebi muito [...] fiz meu santo, respeito meu corpo, meu corpo é do santo, é sagrado, não posso mais fazer estas coisas.” (Maria A.). Sem precisar mascarar suas fragilidades ou mesmo impor suas competências, na intenção de serem acolhidos e respeitados. Pois, a adepta é reconhecida por sua espiritualidade e tudo o que ela representa de forma sistêmica, na intenção de valorar e afirmar sua existência.

Conclusão

Na contemporaneidade, vale expressar a necessidade de uma comunicação melhor do imanente com o transcendente, do psicofísico com o espiritual. O que, por sua vez, os adeptos das religiosidades afrodescendentes banto fazem bem, ou seja, percebem o outro em sua

natureza, de forma sistêmica. Além disso, estes encontram seu sentido existencial por meio da devoção religiosa e da consciência de sua essência, potencializando a vida.

Religiosidade que faz parte de um mundo compartilhado, intersubjetivamente, e que tem muito a colaborar. O objetivo deste trabalho foi a partir do estudo de caso no CESS, apontar para um horizonte de diálogos possíveis, numa tradução cooperativa dos conteúdos religiosos. Não houve a pretensão de dar respostas, mas sim, de provocar uma consciência e responsabilidade sobre este momento ímpar, que envolve a todos. O refletir sobre a saúde nas tradições de religiosidade afrodescendente banto, umbanda, reinado e candomblé Angola, pautada pela interação entre o psíquico, o físico e o espiritual. Compreendendo estas, enquanto mantenedoras de saberes tradicionais e viabilizadoras de cuidados significativos e sistêmicos que dão sentido e identidade aos seus adeptos.

Notas:

Entrevistados do Centro Espírita São Sebastião, CESS, BH, MG, Brasil. Participaram da entrevista sete adeptos: Délvia, Efigênia, Helenice, Maria A., Roxibandê, Patrícia e Eleni.

REFERÊNCIAS:

ALTUNA, Raul R. A. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BELLO, Ângela A. **Cultura e religiões**: uma leitura fenomenológica. Tradução de A. Angonese. Bauru: Edusc, 1998.

FRANKL, Viktor E. **Sede de Sentido**. Tradução Henrique Elfes. 3. Ed. São Paulo: Quadrante, 2003.

GODOY, Luis. No todo es fútbol en Brasil. **Lanación.CL**. Santiago, Chile, 07 de jun. 2014. Disponível em: <<http://www.lanacion.cl/noticias/deportes/brasil-2014/no-todo-es-futbol-en-brasil/2014-06-07>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 3.ed., Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 18-49.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINS, Leda M. **Afrografias da Memória**: o reinado do rosário no jatobá. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

MORAIS, M. R. **Nas teias do sagrado**: registro da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Ampliar, 2010.

SILVA, Vagner G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

OLIVEIRA, Irene D. **Saúde e doença na cosmovisão bantu**. Fragmentos de Cultura (Goiânia), Goiânia, v. 13, n.1, p. 155-160, 2003.

VICENTE, José A. A experiência salvífica na religião tradicional dos povos banto e a teologia do concílio vaticano ii: pistas para o diálogo inter-religioso a partir do paradigma missão evangelizadora da igreja. 2012. 136f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

IFÂNIZAÇÃO OU PARA ALÉM DA EFICÁCIA RITUAL: A CONSTRUÇÃO DA TEOLOGIA ENTRE OS YORÙBÁ E NO CANDOMBLÉ JEJE-NAGÔ

João Ferreira Dias (ISCTE-IUL)¹⁸

Resumo

No coração da constituição da ‘religião tradicional Yorùbá’ enquanto produto histórico, cultural, político e religioso, composto de camadas conceptuais e um rearranjo híbrido de práticas, símbolos e sistemas religiosos, Ifá assumiu e vem assumindo um papel aglutinador. Paralelamente, no Candomblé de matriz jeje-nagô, vulgarmente designado sob o epíteto de Candomblé Kétu, o sistema de Ifá vem ganhando terreno em favor de uma pretensa reafricanização do culto, que se usa da literatura e que vai construindo saber teológico sobre os dados pragmáticos da eficácia ritual, oferecendo literatura ao saber prático, numa lógica que vai reordenando os padrões adquiridos. É precisamente este processo de ‘ifanização’ da Yorùbáland e do Candomblé que se pretende debater.

Palavras-chave: Candomblé, Yorùbá, Ifá, Teologia.

Abstract

In the constitution of the so-called Yorùbá Traditional Religion (YTR) – a process of juxtaposition of conceptual layers and hybridism of ritual manners, symbols and religious systems, and a product of a historical, cultural, political and religious context – the Ifá System play(ed) important role as a umbrella of all Yorùbá religious models. At the parallel, among the jeje-nagô Candomblé, the Ifá system is gaining importance and vitality, promoted by the narrative of ‘reafricanization’. This process makes use of the literature (mostly academic) and erects a *theological knowledge* upon the classical paradigm of ritual efficacy. In that sense, a literary corpus is being added to the practical experience while it reorder the classical and ‘learned’ patterns.

Keywords: Candomblé, Yorùbá, Ifá, Theology.

¹⁸ joaferreiradias@outlook.pt, www.joaferreiradias.net .

A Construção da Yorùbáidade e a ‘Religião Tradicional’

O debate sobre o que constitui ser Yorùbá vem alimentando vários trabalhos e motivando diversos autores. Das andanças históricas desde a constituição do *aláfinato* de Òyó à experiência recente em diferentes contextos diaspóricos (Capone 2005), passando pela colonização britânica e a “*age of confusion*” (Peel 2000), valerá a pena regressar à permanência da minha questão (Ferreira Dias 2013b): o que é ser Yorùbá? Não se estranha a indagação de Palmié (2007) em relação à *real yorùbáidade* de Samuel Johnson, afinal para se ser português não basta saber a língua, há todo um conjunto de códigos culturais que subjazem à experiência e afirmações identitárias. O mesmo pode ser dito da identidade yorùbá. Johnson ou Crowther, ambas figuras centrais na histórica recente yorùbá, pensaram tal identidade a partir de aspirações cristãs. Pastor da Church Missionary Society (doravante CMS) e bispo anglicano, respetivamente, somente num processo de «alinhamento retrospectivo» (Danto 1965) poderão ser chamados de yorùbá. Até mesmo porque o trabalho mais significativo de Crowther, *Vocabulary of the Yoruba Language*, publicado em 1843, visava a uniformização linguística no espaço vulgarmente conhecido por Yorùbáland com propósitos missionários, os quais haveriam de ser devidamente expressos por Sigismund Köelle (1854). O sonho de um país cristão na África Negra que alimentava a CMS está muito longe do que viria a tornar-se a Yorùbáidade, particularmente impulsionada pelo “Renascimento Lagosiano” (Matory 2005), o qual tem lugar precisamente após a queda de Òyó e com o regresso de ex-escravos da Serra Leoa, de Cuba, Brasil, entre outros lugares, os quais haviam experienciado e fabricado a sua própria identidade em diáspora e que estavam agora disponíveis para repensar a identidade e a memória coletivas em contexto autóctone. Nesse sentido, este processo de renascimento não se aparta de um sentimento de nostalgia por um ideal de *golden age* de um *Empire that is no more*, como o define poeticamente Matory (1994). Em rigor, todo este movimento pan-africano ou de valorização da *raça* negra (“*Negro Race*”) como era apelidado à época, marca-se pela apologia dos trajes, gastronomia, língua, *modus vivendi*, valores religiosos, africanos. É precisamente a partir da religião – concebida como “Tradicional” diante do Islão e Cristianismo – que se configura a identidade yorùbá. Matory (2005) bem nota que as divindades Ifá (também sistema religioso), Şàngó e Odùdúwà são centrais nas discussões sobre a identidade yorùbá em pleno século XX. Em rigor, poderíamos acrescentar, pelo menos, Ògún, Òşun e Òbàtálá (sob todas as suas modalidades) como Òrìşà integrantes deste quadro de divindades centrais. Yèmonjá ou Şànpònná (conhecido no Candomblé como Òbalúwàiyé e Òmólú) não são de descorar numa leitura ampla da experiência religiosa na Yorùbáland. O carácter coletivo e civil (Ọlupona 2001) da

religião está bem patente nas festividades públicas como Òṣun Òṣogbo, Ìwúdé, Árgúngún ou Gèlèdè.

A construção da identidade yorùbá seguiu, então, um caminho que buscava a afirmação de um ideal cultural assente em Òyó e Ilé-Ifè como *locus* de fabricação identitária, capital política, e capital religiosa, respetivamente, debaixo de um guarda-chuva ideológico-histórico-político em torno de Odùdúwà (Ferreira Dias 2013b, 2014). Um texto pouco conhecido de Ilésanmí, merece a devida atenção. Aportando-se à questão da heterogeneidade cultural e religiosa, diz o autor:

A heterogeneidade, mais do que a homogeneidade, enquanto facto histórico, conduziu os vários grupos linguísticos 'Yorùbá' a observarem-se a si mesmos muito mais como identidades separadas do que como um todo nacional. Se eram historicamente heterogéneos, poderiam ser religiosamente homogéneos? (1991: 219) [tradução minha].

Dessa forma, compreende-se que a noção de «religião tradicional», como já demonstrado noutras sedes (Ferreira Dias 2011c, 2013d, 2014), visava uma uniformização do tipo ideológico, suprimindo, em favor de uma narrativa macrossistémica, as especificidades locais. É neste contexto que o sistema de Ifá ganha relevo.

Ifanização entre os Yorùbá

A constituição da Igreja Ìjo Òrúnmilà Adúláwò Ifékówapò, dedicada a Ifá, e onde os versos sagrados, *eṣe ifá*, foram reorganizados segundo a lógica da Bíblia, é um exemplo claro da capacidade plástica deste modelo religioso yorùbá, o qual vem assumindo papel aglutinador na experiência religiosa autóctone. Ao centralizar o seu pensamento na figura de um ser supremo, *Olódùmarè*, o sistema de Ifá posiciona-se estrategicamente entre o Islão e o Cristianismo como alternativa autóctone, e «puramente africana», ainda que herdeiro da geomancia hauçá. Marcado por categorias de pensamento notoriamente judaico-cristãs-islâmicas como «salvação», «pecado», «culpa», «outro mundo» (*hereafter*), «inferno», «céu», «hierarquia» divina e «mediação», o sistema de Ifá capacita-se, assim, para a consolidação de um modelo teológico próprio, o qual oferece *corpus* dogmático ao sistema divinatório que lhe é próprio. Ora, ao oferecer um mecanismo de comunicação que tanto enquadra e revela o passado quando indica soluções para o presente e abre portas quanto ao futuro, e que vem marcado por uma componente filosófica e teológica intensa, o sistema de Ifá vem aglutinando

os cultos individualizados aos Òrìṣà, os quais são congregados numa hierarquia divina pontificada por Olódùmarè, o ser-supremo. É neste contexto que Olódùmarè assume um duplo papel: por um lado congrega sob a sua tutela todas as divindades do vasto espaço yorùbá, dando sentido e validade à ideia de Idowu (1962) de «monoteísmo difuso», por outro faz a ponte com o Deus Abraâmico e mantém-se assim no eixo nigeriano-yorùbá inter-religioso.

Ora, ao possuir este viés híbrido e plástico, capaz de se adaptar às mudanças impressas ao campo religioso, o sistema de Ifá aparece como símbolo de Yorùbáidade por excelência, razão pela qual o seu *corpus* mitológico foi classificado como património da UNESCO em 2005. Assim, quando se trata de “adivinhação”, ainda que em referência ao ẹ̀rìndínlógún, o sistema divinatório de dezasseis búzios ligados a Òṣun, Şàngó e Yèmoṅjá (dados que variam de autor para autor [Abimbola 2001, Matory 2005], os yorùbá remetem-no para Ifá. Essa capacidade de gramática religiosa expressa-se na percepção de que Ifá é a voz da “verdade” – categoria de tradição abraâmica – *Òrúnmílá* ou *Òrúnmílá*, que seja, “o caminho para a salvação” ou “o único que conhece o caminho para a minha salvação”, razão pela qual Ifá/Òrúnmílá é, também, *Eleri ipin*, “testemunha do destino/criação”, e *ibi kéji Olódùmarè*, i. e., “o segundo, a seguir a Olódùmarè”. Esta lógica híbrida com o Islão e o Cristianismo fazem de Ifá uma referência em matéria de filosofia e religião africanas (Bascom 1969; Miller et. al. 1997; Abimbola *passim*). Ora,

Se a teoria de Ifá se consubstancia nas práticas atuais por toda a Yorùbáland, então justificar-se-ia afirmar que [o Sistema de] Ifá serviu como modelador de toda a vida socioreligiosa dos Yorùbá, *ab initio*. Mas não foi o caso. (Ilésanmí *op. cit.*: 220) [tradução minha].

Nessa lógica em que Ifá é a voz, os Òrìṣà são os agentes de atuação de Olódùmarè, os seus “ministros”, como refere Idowu (*op. cit.*), dando cor a um sistema pautado pela mediação.¹⁹ No entanto, não apenas as evidências históricas como ainda as práticas atuais por todo o território yorùbá – pese a interpenetração de Ifá e das “religiões do Livro” – revelam que os cultos independentes aos diversos Òrìṣà possuem sua própria vitalidade e organização. Tal facto reforça a ideia de que a religião yorùbá, em seu contexto neotradicional (Hallgren 1995; Ferreira Dias 2011d, 2013d), se assume como uma manta de retalhos de diferentes

¹⁹ a «teoria mediúnica», que pressupõe que as oferendas e sacrifícios aos Òrìṣà e entidades religiosas similares se destinam, na verdade, ao ser-supremo, foi objeto de análise noutras sedes (Ferreira Dias 2011c,d).

experiências locais e supralocais; e é desse emaranhado desordenado e reordenado continuamente que emerge o sistema de Ifá, buscando agregar, ordenar, estruturar, sintetizar, oferecendo um “todo-coerente” filosófico, ético, teológico. Por seu caráter moderno e urbano, o sistema de Ifá vem, então, ocupando lugar de destaque no mercado religioso nigeriano-yorùbá, constituindo-se *locus* de produção de semântica religiosa: narrativa da criação do mundo, narrativas dos diferentes Òrìṣà, seus matrimônios, paixões, batalhas e ascensões divinas, parábolas, fábulas, ensinamentos éticos e morais, não andando distante dos islões místicos africanos, de onde bebe origens, nem das igrejas evangélicas africanas, com as quais começa a concorrer.

Não é, então, por acaso, que Ilésanmí apelide os *bàbálààwó*, os sacerdotes de Ifá, de teólogos e profetas. Ao oferecerem uma cosmogonia maniqueísta mas simultaneamente atuante, i.e., uma interpretação da realidade passada, presente e futura, que, pelas prescrições de Ifá, pode ser potenciada/alterada através de oferendas/sacrifícios, que se conjuga com um *corpus* mitológico que permite uma leitura filosófica da existência, os *bàbálààwó* são os profetas e teólogos do espaço yorùbá, fazendo da adivinhação não apenas um ato profético mas um manual de conduta ética e moral, razão pela qual é, precisamente, no seio do conceito do sistema de Ifá que nasce o conceito de *Ìwà Pẹ̀lẹ̀*, “o bom caráter” (Abimbola 1975).

Assim, num contexto historicamente marcado pela assunção da eficácia ritual – do qual o sistema de Ifá não se aparta –, este surge como contraponto africano aos universos teológicos, éticos e morais dos islões e cristianismos.

O Candomblé, da África para a África via Ifá

Formado e consolidado nos séculos XVIII, XIX e inícios do XX, o Candomblé constitui-se como um produto religioso resultante de um intenso hibridismo intra-africano, e destes elementos provenientes dos povos proto-Yorùbá, Fon, e das áreas Bantu, com elementos ameríndios e do catolicismo popular, dentro de um quadro de escravatura e de confrarias religiosas de pendor católico que reconfiguraram as identidades étnicas em metaétnicas em solo brasileiro (Parés 2006), e que haveriam de culminar com a criação das denominadas «nações de Candomblé» (Costa Lima 1976). Enquanto processo produtor de trauma (Ferreira Dias 2013c), a escravatura foi igualmente produtora de amnésia, o que permitiu o labor criativo e o rearranjo identitário em terras brasileiras.

No entanto, desde as décadas de 1970 e 1980, no seguimento da presença de estudantes nigerianos nas universidades brasileiras e da primeira conferência mundial da religião dos Orixás, (ou das religiões, melhor teria sido dito), um processo de reafricanização tem ganho

destaque, depois da primeira iniciativa, na década de 1930, através da instituição dos Obás de Xangô no terreiro Axé Opô Afonjá, sob a liderança de Mãe Aninha e a agência pró-Yorùbá de Martiniano Eliseu do Bonfim. Segundo Bastide (1973), a reafricanização surgia como resposta ao crescimento do Candomblé de Caboclo e a uma nova forma de estar no Candomblé, marcada pela presença de brancos, mulatos e por um ideal turístico. Esta reafricanização aparece veiculada pelos cursos de língua yorùbá e pela (re)introdução do sistema de Ifá, que havia estado presente nos primórdios do Candomblé, através de figuras como Bámgbóṣé Obitíkó (Rodolpho Martins de Andrade), mas que após a morte de Martiniano Eliseu do Bonfim e Benzinho Sowzer, havia desaparecido. Este último fenômeno, é responsável pela reconfiguração dos quadros referenciais simbólicos, linguísticos e metafóricos do Candomblé. As tensões entre o aprendido e transmitido no seio da vivência e linhagem religiosas entra em confronto com um ideal de originalidade contido na percepção corrente do sistema de Ifá, como Capone (2011, 2015) vem demonstrando. Esta busca incessante por uma África perdida em terras de hoje, não leva em consideração nem os efeitos provocados pela colonização e posterior descolonização, nem as influências do islão e do cristianismo nos modelos religiosos nigerianos-yorùbá, que influenciam determinantemente o sistema de Ifá, como Ilésanmí demonstrou (op. cit.).

Não obstante tais dados históricos, uma busca intensa por uma África idealizada e expressa no sistema de Ifá enquanto *locus* de «autenticidade», vem fazendo o seu caminho, um caminho onde a eficácia ritual das iniciações, oferendas, e das quezilas (Bassi 2013) são secundarizadas por um sonho de um Livro Sagrado, oferecido agora pelo *corpus* literário de Ifá, contendo ensinamentos éticos, códigos morais, uma narrativa de criação e uma filosofia de pendor africano. Ao mesmo tempo parece claro que essa africanização se trata, igualmente, de um processo de intelectualização do religioso, em que o saber apreendido nos terreiros é conjugado ou colocado em confronto com a literatura sobre o assunto.

Essa dupla realidade – por um lado a intelectualização dos conhecimentos e discursos e a apreensão do sistema de Ifá como «autêntico» «mais puro», encontrei no caso do ogan Antônio “Tonho” Souza, do terreiro Pilão de Prata, Bahia, agora Awo Ifateli Oosabukola Akanji Fawehinmi, sacerdote de Ifá. Quando questionado sobre a conciliação do Candomblé com o sistema de Ifá e se consideraria este último como mais «puro», o ogan Tonho/Awo Ifateli, responde:

E difícil você conciliar candomblé com Ifá... o candomblé no início teve uma base da tradição tribal mas depois sofreu profundas transformações e deturpações com

invenções particulares... No candomblé as casas não seguem a tradição tribal e usam elementos da colonização e diáspora... O candomblé é uma junção de culturas por tanto há sincretismo inter Nações africanas e cristianismo católico e na tradição [de Ifá] é só yorùbá... (...)Ifá era o que era para ter feito em menino (...) só Ifá sabe o destino de tudo e de todos.

Essa visão de «autenticidade» e primordialidade em Ifá, diante do facto histórico do hibridismo do Candomblé, bem como a ancestralidade como fator justificativo para a iniciação religiosa como *awo*, está presente no caso de (Leandro Araújo) Ifadeyin Fakolade, quando este afirma:

Eu não escolhi Ifá, fui escolhido. Ifá ou Òrúnmila é a minha ancestralidade. Trata-se do meu princípio, o meu meio e a minha eternidade. Eu não me tornei ifáista, nasci Ifá. O destino (odù), me levaram não ao encontro, mas ao reencontro (da minha consciência, agora ampliada) com a minha linhagem ancestral. (...) Ifá, Fá, sempre foi e sempre será o núcleo das células (diaspóricas ou não) da religião e/ou filosofia dos povos yorùbá e seus descendentes.

Esta leitura, de algum modo messiânica, e certamente marcada pela acepção da predestinação, muito típica de Ifá, em que a ancestralidade joga o papel de justificativa iniciática/sacerdotal. Ao mesmo tempo, encontramos nas palavras de Ifadeyin Fakolade a mesma supervalorização de Ifá, considerando-o não um dos modelos do espaço cultural yorùbá mas antes o âmago, o núcleo, de toda a experiência religiosa.

Ora, o desconhecimento face às rupturas e mudanças causadas pela escravatura e pelos processos coloniais em território africano, e a consciência de que o Candomblé é uma amálgama intra-africana, afro-católica e afro-ameríndia, tem levado, desde a década de 1970, muitos brasileiros a procurarem Cuba e em especial a Nigéria como fontes de conhecimento, afirmando Ifá no coração do Candomblé, não como uma realidade religiosa resultante da penetração do Islão e mais tarde do cristianismo no imaginário religioso yorùbá, mas antes como a religião yorùbá por excelência, a *verdadeira, autêntica e pura* religião yorùbá.

Conclusão

Entender a religiosidade yorùbá implica jogar com os dados históricos e com a consciência de que a mutabilidade é o fator central na construção e recriação identitárias. Desde a consolidação até à queda de Òyó e o posterior «renascimento lagosiano» – movimento

ideológico prenhe de nostalgia – no séc. XIX, marcado pelo regresso de ex-escravos, com suas experiências de retocagem identitária em diáspora, e pela colonização britânica, vão anos que Peel (2000) chamou de “era de confusão”. Todas as andanças, eminentemente políticas, produziram efeitos ao campo religioso, cujas alterações foram promovidas pela presença do islão haúça e pelo cristianismo britânico.

Ora, enquanto resposta à presença, também, de religiões exógenas, o «renascimento lagosiano» preconizava a valorização da *religião tradicional* (embora o termo fosse, à época, pouco preciso, e melhor será dizer neotradicional). Nesse sentido, divindades como Òṣun, Šàngó, Odùdúwà, Ifá, Ọbàtálá ou Yèmoṅjá, são centrais neste processo de valorização autóctone, ao mesmo tempo que Olódùmarè funcionava como “guarda-chuva” para as múltiplas religiosidades e diálogos inter-religiosos, particularmente no seio do recente sistema de Ifá, formulado a partir do islão místico e dialogante com as categorias judaico-cristãs de pensamento. Compreende-se, pois, que a capacidade plástica que o sistema de Ifá evidencia, permite-lhe agregar os múltiplos sistemas (ou modelos) yorùbá, tornando, assim, este num campo religioso profundamente *ifanizado*.

Do outro lado do Atlântico, no Candomblé jeje-nagô, estruturado a partir do comércio de escravos, nos séc. XVIII e XIX, e consolidado até inícios do séc. XX, o rearranjo religioso pautou-se pelo agrupamento das diferentes divindades sob o mesmo teto e o estabelecimento de modalidades do culto que haveriam de ser percebidas como «nações de Candomblé». Ora, o Candomblé havendo-se formado num período de trocas bilaterais entre o Golfo do Benim e o Brasil, e sendo contemporâneo do «renascimento lagosiano», contava com o sistema de Ifá entre os seus modelos de culto, o qual, todavia, haveria de desaparecer com a morte de Martiniano Eliseu do Bonfim e Benzinho Sowzer. Com o advento das relações entre o Brasil e a Nigéria, e a chegada de estudantes de etnia yorùbá à Bahia, mas acima de tudo Rio de Janeiro e São Paulo, dá-se o que podemos chamar de «renascimento yorùbá» no Candomblé, com a supervalorização de um conhecimento – bastante parcial e filtrado pelas rupturas provocadas pela colonização – “autêntico” da África (essencialmente uma África coeva entendida como eterna e imutável). De entre esta busca da África, como lhe chama Capone (2004), destaca-se o revivalismo de Ifá, entendido como «autêntico» e «puro». A reintrodução de um modelo religioso marcado por categorias externas, ao menos em parte, aos fundacionais do Candomblé, originou rupturas e tensões entre o conhecimento recebido e o conhecimento adquirível.

Consta-se, a partir da literatura, mas também dos interlocutores, que o sistema de Ifá ocupa hoje uma posição complexa no seio da religiosidade afro-brasileira, afirmando-se como ideal de “yorùbáñidade” e autenticidade.

REFERÊNCIAS:

ABIMBOLA, Wande (2001). "The Bag of Wisdom: Osun and the Origins of the Ifa Divination", in Joseph M. Murphy e Mei-Mei Sanford (eds.), *Ọṣun Across the Waters: a Yoruba Goddess in Africa and the Americas* (Bloomington: Indiana University Press), pp. 141-154.

ABIMBOLA, Wande (1975). "Iwapele: the Concept of Good Character in Ifa Literary Corpus", in W. Abimbola (ed.), *Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music. Dance and Drama* (Ile-Ife: University of Ife, 1975), pp. 389-420.

BASCOM, William (1969). *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.

BASSI, Francesca (2013). "L'efficacité des passions : sensibilité et identité chez l'initié au Candomblé". *Etnográfica*, vol. 17 (3), p. 437-456.

BASTIDE, Roger (1973). *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

CAPONE, Stefania (2015). "Reafricanization in Afro-Brazilian religions: rethinking religious syncretism", in S. Engler e B. Schimdt (eds.), *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil* (Leiden: Brill), *mox*.

CAPONE, Stefania (2011). "O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas". *R. Pós Ci. Soc.*, 8, 16, p. 107-128.

CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa.

CAPONE, Stefania (2005). *Les Yoruba du nouveau monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Paris: KARTHALA Editions.

DANTO, Arthur (1965). *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

FERREIRA DIAS, João (2014). "À cabeça carrego a identidade: o orí como um problema de pluralidade teológica". *Afro-Ásia*, 49, p. 11-39.

FERREIRA DIAS, João (2013d). "A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de "religião" em África e o caso yorùbá". *Etnográfica*, 17 (3), p. 457-476.

FERREIRA DIAS, João (2013b). "Dos "Nàgó" da Bahia aos "Pórtugérè" de Lisboa: Um olhar sobre identidade e religião em diáspora". *Cadernos de Estudos Africanos*, 25, p. 183-205.

FERREIRA DIAS, João (2011d). "Fórmulas religiosas entre os Yorúbás: Olódumarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin". Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa.

FERREIRA DIAS, João (2011c). "Pensar Deus em África: um problema de conceitos e mudanças", *Revista SANKOFA de História da África e de Estudos da Diáspora Africana da Universidade de São Paulo* 8, p. 83-96.

HALLGREN, Roland (1995). *The Vital Force: a Study of àṣẹ in the Traditional and Neo-Traditional Culture of the Yoruba People*. Lund: University of Lund.

IDOWU, Bọlaji. *Olódumarè: God in Yoruba Belief*. London: Longmans.

ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúọlá (1991). "The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorúbáland", *Journal of Religion in Africa*, v. 21, n. 3, p. 109-132.

KÖELLE, Sigismund (1854). *Polyglotta Africana*. London: Church Missionary House.

LIMA, Vivaldo da Costa (1976). "O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia", *Afro-Ásia*, n. 12, p. 65-90.

MATORY, J. Lorand (2005). *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University Press.

MATORY, J. Lorand (1994). *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. Minneapolis and London, University of Minnesota Press.

MILLER, Ivor, et al. (1997). *Ifá will mend our broken world: thoughts on Yoruba religion and culture in Africa and the diaspora*. iroko academic publishers.

NICOLAU PARÉS, Luis (2006). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora da Unicamp.

OLUPONA, Jacob (2001). "Yoruba Sacred Kingship and Civil Religion in Òṣogbo Nigeria", in Joseph M. Murphy e Mei-Mei Sanford (eds.), *Ọṣun Across the Waters: a Yoruba Goddess in Africa and the Americas* (Bloomington: Indiana University Press), pp. 46-57.

PALMIÉ, Stephan (2007). “O trabalho cultural da globalização iorubá”. *Religião e Sociedade*, 27(1),p. 77-113.

PEEL, J. D. Y. (2000). *Religious Encounters and the making of the Yoruba*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

A INFLUENCIA DA MÚSICA NO QUILOMBO PROTESTANTE DO MEL DA PEDREIRA

THE INFLUENCE OF MUSIC ON THE PROTESTANT QUILOMBO DO MEL DA PEDREIRA

Marcos José Martins Araujo²⁰ (UPM)

Resumo

Este trabalho pretende analisar a influência da música no contexto social e no culto da comunidade étnica presbiteriana do Mel da Pedreira. Buscar-se-á comparar a música do culto quilombola com a música do culto tradicional e das festas tradicionais africanas dos quilombos da região, analisando no repertório litúrgico por meio de pesquisas de observação, audição e entrevistas, as origens culturais presentes nas músicas executadas na comunidade através dos quatro pilares da música: melodia, harmonia, ritmo e hinódia, bem como documentar estas canções para contribuir com o registro da identidade quilombola. O que se encontrou é a música produto da convergência de culturas amalgamadas entre o ritmo africano, o canto sertanejo oriundo do Brasil rural e a construção harmônica popular brasileira que induzem efetivamente as emoções da comunidade no culto e que resultam na rotina da comunidade.

Palavras-chave: Quilombo. Música. Etnia. Cultura africana.

Abstract

This work discusses the influence of music in the social context and worship of the Presbyterian ethnic community of Mel da Pedreira. Will fetch up to compare the cult of music in Quilombo with the traditional worship music and African traditional festivals of quilombos in the region, analyzing the liturgical repertoire through research observation, listening and interviews, cultural gifts origins in the songs performed in the community through the four pillars of music: melody, harmony, rhythm and hymnody, and record these songs to contribute to the record of quilombolo identity. What we found is the music product of the convergence of cultures amalgamated among the African rhythm, the rural Brazilian music and the Brazilian popular harmony that effectively induce the community in worship and emotions that result in community routine.

Keywords: Quilombo. Music. Ethnicity. African culture.

²⁰ Bacharel em Composição e Regência pela FSM. Bacharel em Teologia pela FATEP. Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Membro do grupo de pesquisa NEMAR (Núcleo de Estudos das Manifestações Religiosas no Brasil). E-mail: maestromarcos@r7.com

Introdução

A música é um dos mais elevados elementos que contribuem para o entendimento de quaisquer culturas. Ela traz consigo em sua forma de expressão sonora toda a identidade do povo que se manifesta por meio dela. A música é o canal pelo qual compositores, músicos e artistas da dança e da representação podem trazer à tona tudo o que se tem preservado em suas histórias pessoais, suas emoções e lembranças. Analisá-la, pode sim trazer um entendimento profundo sobre um povo, uma comunidade principalmente pelo fato da música deixar sobre o indivíduo um rastro proveniente do conceito de *ethos*, o *ethos* da música. O ressurgimento deste conceito, de que a música tem poder para mudar a personalidade, tem sido explorado amplamente por terapeutas que usam a música como tratamento, no bom e no mal sentido. As religiões como um todo, ao longo dos séculos, usam de diversos *ethos* na condução de suas doutrinas e conseqüentemente nas celebrações e ritos.

Naturalmente, a música como uma expressão de fácil ilação entre os ensinamentos religiosos e o religioso tem sido o caminho mais usual para consolidação do *ethos* religioso. Buscamos compreender como a música, especificamente, cumpre o papel de veículo dos ensinamentos religiosos, bem como compreender este conceito de boa e má música enaltecido nos meandros da religião, principalmente as protestantes que efusivamente condenam a prática musical das religiões de matriz africana. Através da música deste quilombo, estamos conhecendo a comunidade e compreendendo sua identidade ainda que para nós um tanto quanto paradoxal, pois esta comunidade é protestante presbiteriana e ainda sim os quilombolas mantêm sua identidade étnica ligada à cultura de origem, o que nos faz indagar se há heterogeneidade conceitual sendo quilombola presbiteriano. Evidentemente que outras indagações surgem da pergunta primaz: Como uma religião europeia protestante detentora de uma estrutura cultural tradicional tão distinta e não somente, mas também distante no que se refere à compreensão de sagrado e profano, sobrevive em meio aos diversos conceitos culturais e históricos africanos? Nos deteremos às manifestações musicais tão mescladas entre as canções do hinário e o ritmo africano como parte contribuinte para a assimilação do todo desta comunidade. Porém, se nota a necessidade de que a academia busque estudar estes fenômenos religiosos mais proximamente a fim de poder elucidar muitas questões que se levantam. Souza (2014) em sua dissertação de mestrado salienta que

"Esse diferencial observado no Quilombo do Mel da Pedreira aponta para a necessidade de uma pesquisa que desmembre em pormenores tal fenômeno cultural religioso. Se a tradição da religiosidade negra no Brasil se define pela identificação com os cultos afro-brasileiros e com o

catolicismo popular, um grupo que se autodenomina quilombola e presbiteriano apresenta uma curiosidade acadêmica que permeia discussões sobre a identidade ideológica-política e cultural e religiosa do grupo."

Para a realização deste primeiro trabalho musical, realizei uma visita ao quilombo do Mel neste último dezembro, onde permaneci durante uma semana mergulhado na rotina diária dos quilombolas entre seus afazeres da subsistência (caça, o preparo da farinha, a pesca, a colheita de frutas, entre outras várias atividades), as reuniões noturnas na igreja (cultos, reuniões diversas porque a igreja funciona também como um local onde a comunidade discute assuntos pertinentes a vida comum, ensaios) e em entrevistas com músicos executantes, compositores, e os mais antigos moradores que mantêm a história do quilombo acesa através da oralidade. Tive a ilustre companhia do Dr. Antônio Maspoli de Araujo Gomes, que apesar de não ser meu orientador neste trabalho, contribuiu muito para minha pesquisa por já conhecer muito bem o quilombo, os líderes desta comunidade e por estar realizando uma pesquisa voltada à sua área de interesse.

O foco central de minha pesquisa é como a música representa todas as fases pelas quais o quilombo passou concernente a sua religiosidade e quais as influências musicais não africanas (e investigar de qual origem é esta influência) se permearam na cultura dos quilombolas do Mel. Para tanto, grande material musical foi gravado, e passa por análises e estudos a fim de retratarmos o produto final musical que passa desde o marabaixo e o batuque (ritmos da religiosidade africana) a música caipira do Brasil rural das décadas de 1950 e 1960 e a música litúrgica da igreja presbiteriana.

O quilombo do Mel da Pedreira está localizado no estado do Amapá, região norte do Brasil. Está a 40 km da capital do estado, Macapá e ocupa uma área titulada como quilombo pelo Governo Federal do Brasil que pertence a comunidade deste quilombo. Existem ainda nesta região outros quilombos (no total são 42), mas que ainda não tem sua área titulada e reconhecida pelo governo.

1. A História Musical do Quilombo

1.1 O Batuque e o Marabaixo

A história musical do quilombo do Mel da Pedreira se divide em dois momentos totalmente antagônicos: o antes e o depois da conversão ao cristianismo.

Antes da conversão, se mantinha todos os elementos da religião africana, evidentemente que a música também. Eram executantes do marabaixo e do batuque que foram os ritmos utilizados pelos quilombos da região amazônica como elemento da resistência à escravidão.

Ambos os ritmos, tanto o marabaixo quanto o batuque, são executados com tambores construídos com Macatuba, um tronco de árvore e com pele de cobra, a jiboia.

No caso do batuque, a música toda se desenvolve em torno de apenas um instrumento, a caixa feita com Macatuba tocada com baquetas também por eles construídas ou compradas como as da bateria convencional que conhecemos. Então, uma única levada rítmica é tocada e se canta os versos em uníssono, com todos os participantes presentes. Já para o marabaixo, toca-se todas as caixas de Macatuba juntas com variação de tamanho das caixas construídas de Itaúba que já é uma madeira oca naturalmente.

Além da quantidade de instrumentos que no marabaixo é um conjunto percussivo de instrumentos com variação de tamanhos (variação de afinação) outros fatores fazem do marabaixo um ritmo mais sofisticado, variado e que exige uma organização musical maior.

Ou seja, existem funções rítmicas, poéticas, e de liderança musical diferentes. À saber:

Ladrão: é um líder poético. Aquele que tem a habilidade de pegar a metade de um verso da música e criar outra rima poética para finalizar, ou responder ao que fora cantado anteriormente.

Repelão: são os que conduzem ritmicamente o marabaixo. Tocam uniformemente para dar base às improvisações rítmicas que são colocadas na música pelo repelão chefe.

Repelão chefe: é o que demanda as mudanças de levada rítmica e improvisação do grupo percussivo. Enquanto ele **repeli**²¹, todos os demais têm que **amassar**, no caso do marabaixo, são vários amaciados e o repelão chefe repenicando. Portanto, pode se notar a liderança exercida pelo repelão chefe. É ele que cadencia e varia o ritmo enquanto os demais mantêm o grupo percussivo num ritmo uniformizado que da base à improvisação do chefe.

Também é importante frisar que havia variações do marabaixo. Havia o marabaixo tradicional e o de rua. O de rua, tem toda a questão religiosa como prioridade, ainda que ele também tenha um apelo profano, ou não religioso. Fazia parte das festas com a missa, a coroação da imperatriz, entre os outros demais atos religiosos.

Voltando a falar do ladrão que no marabaixo tem uma função crucial, por mudar os versos das canções, esta função tem uma importância histórica muito grande. No tempo da escravatura, o

²¹ As palavras grifadas são variações linguísticas, lembranças de dialetos ou hibridações. Não serão por mim traduzidas, pois dentro do contexto podem ser compreendidas e também por ser necessário um estudo linguístico aprofundado que não é objetivo nesta pesquisa.

ladrão era uma espécie de moderador entre os assuntos que a comunidade negra queria discutir entre eles, e a única forma era usar a música com recurso porque não podiam conversar entre si. Então, todos cantavam marabaixo e em meio a um verso e outro, o ladrão trazia à tona tal assunto e assim discutiam e conversavam. Tratava-se de uma estratégia por parte dos negros para poderem resolver seus assuntos de forma "livre" ou sem a intervenção de seus "donos". O ladrão também trazia os temas de entretenimento e descontração da roda. No que se refere a dança do marabaixo, o crucial é manter os pés no chão o tempo todo. Quando os negros estavam na senzala, eram acorrentados pelos pés, atados uns aos outros. Eram obrigados a se movimentarem em sincronismo, ou seja, todos tinham que ir para um mesmo lado para que não caíssem ao chão em função de um movimento não sincronizado. Assim mesmo acorrentados e atados uns aos outros pelos pés, dançavam e daí vem a tradição da dança do marabaixo. Uma dança em roda, com movimentos sincronizados de direção e com os pés sempre colados ao chão, como se ainda tivessem acorrentados.

1.2 A Música no Quilombo Pós Conversão

Em 1968, no quilombo do Mel, 12 pessoas se converteram depois de um culto realizado por Áureo de Araújo, pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Macapá. Neste grupo de pessoas, estavam o patriarca desta comunidade Sr. Biló e sua esposa. Sousa (2014) relata sobre a conversão que

"após este evento marcante, paulatinamente os outros membros da família começaram a seguir a fé protestante deixando não apenas o catolicismo de lado, mas também as atividades de pajelança cabocla. Se houve ou não resistência permanente por parte de algum membro da família, o fato não foi relatado nas entrevistas. (...) alguns membros, atualmente, estão agastados da vida religiosa ativa da igreja, mas todos parecem ser simpatizantes do protestantismo."

Este relato evidencia que depois da conversão todo e qualquer prática que estivesse ligada às religiões anteriores seriam a partir de então descartadas, isso incluiu a música. Deixaram de praticar o marabaixo e o batuque e começaram a executar as canções dos hinários utilizados na Igreja Presbiteriana bem como as canções avulsas de interpretes protestantes. Neste mesmo momento, pela necessidade de manter vivos os ideais protestantes, o rádio desenvolve um papel fundamental. Porque o patriarca da família Sr. Biló em sua efervescência evangélica, busca ouvir nas rádios pregações dos pastores. E juntamente com as pregações, como que em

um combo, vieram as canções com as características do Brasil rural da época. Portanto, foi inevitável a mudança de gênero musical para a música caipira brasileira.

As canções que eram tocadas na rádio, eram em sua maioria com violões. Outras também tinham violas caipiras e acordeom. E o canto, que até então no marabaixo e no batuque se desenvolvia uníssono ou responsivo, passou a ser em duetos, ou seja, duas vozes distintas harmonizadas entre si, podendo ser mista (homem e mulher) ou não.

A medida em que sistematicamente se reuniam em cultos no quilombo, algo que imediatamente após a conversão do patriarca da família começou a acontecer, outras influências musicais foram mudando a autêntica cultura negra do quilombo porque começaram a reproduzir em suas reuniões a liturgia de culto da Igreja Presbiteriana. Evidentemente, que essas outras influências a que me refiro, também são do repertório protestante. Uma das atuais lideranças musicais do quilombo do Mel, conhecida carinhosamente pela comunidade como Néia, em alguns ensaios do ministério de louvor que pude presenciar, se preocupava bastante com a divisão vocal do grupo, que estava organizado em sopranos, contraltos e tenores. Ela cuidadosamente, ensinava e repetia cada voz com os cantores do grupo, até que eles pudessem repetir simultaneamente cada um a voz que por ela foi ensinada. Em uma de nossas entrevistas, ele me disse se preocupar muito com a divisão vocal porque cantou muitos anos no coral da Primeira Igreja Presbiteriana de Macapá, e trouxe esta herança coral para a música do quilombo.

Ao longo desses mais de 40 anos de conversão a congregação do quilombo do Mel da Pedreira, foi se ajustando totalmente às manifestações musicais e culturais da Igreja Presbiteriana. Inclusive na maneira de se organizar musicalmente com a criação de grupos por idade (crianças, adolescentes e jovens), grupo de louvor, canto congregacional com as canções dos hinários e coral para apresentações especiais em dias festivos como Natal e outros eventos.

Também houve a inclusão de novos instrumentos que até então não faziam parte da cultura quilombola. Exemplos: Guitarra elétrica, Contrabaixo, Bateria e Teclado.

Outra influência bastante presente no repertório da congregação quilombola são canções de origem pentecostal. Ainda que presbiterianos calvinistas declarados há muita música cantadas por eles que nas letras se pode notar os elementos bíblicos que representam pentecostes: fogo, vento, entre outros. Também muitas letras que retratam a segunda vinda de Jesus, com alertas sobre o cuidado que cada cristão deve ter, estando preparado para este advento muito próximo.

Em função da mudança da dinâmica de trabalho no quilombo, muitos da geração atual trabalham e estudam fora do quilombo. Fato que também teve seu impacto na música do culto desta comunidade. As canções destes grandes interpretes da música gospel permeiam os cultos. Por esta razão, o repertório ficou muito amplo e variado. Numa única reunião se pode ouvir desde as canções do hinário, música coral, música pentecostal e gospel.

2. Os Compositores

Algo muito interessante nesta comunidade é notar o quão musicais são. A música dita o ritmo das atividades no quilombo. Atividades comuns passam a ter outra repercussão quando a música está presente. E a habilidade rítmica, ainda que décadas depois do advento da conversão protestante tenha sido algo que a nova religião buscou apagar ou conter, ainda é muito forte inclusive nas novas gerações.

Em uma breve visita à escola de ensino fundamental dentro do quilombo do Mel, as crianças me mostraram toda a habilidade que tem a música de um modo geral, mas especialmente com o ritmo e o gingado africano. Talvez o que possa justificar a subsistência da cultura, seja também o fato de que o Mel da Pedreira está muito próximo de outros vários quilombos, e tais comunidades, ainda mantenham quase que irretocavelmente a tradição do marabaixo e do batuque.

Além disso, deste ritmo genuinamente africano correndo freneticamente na veia, demonstram uma criatividade muito grande para compor canções. Um fato que me surpreendeu, é que há compositores em três gerações diferentes da comunidade do Mel, muito ativos e produtivos. No cancionário do Mel, se pode encontrar canções facilmente identificadas como marabaixo em função da melodia e do ritmo, mas também canções sertanejas ou caipiras que são fruto da evangelização e do acesso ao rádio, e até, a canções pops como as chamadas gospel, principalmente na novíssima geração de compositores, que tem um padrão totalmente americanizado com suas guitarras e pedais. Isso nos mostra que, o contato do quilombola com a sociedade de um modo geral, influenciou na maneira dele se expressar culturalmente, como quem necessita de falar a mesma "língua cultural".

Analisando a poesia das canções, há letras em que o compositor afirma sua nova conduta através da conversão protestante, letras de exaltação e louvor a Deus, letras oriundas da reflexão de doutrinas bíblicas, confirmação ou quem sabe afirmação da identidade quilombola, evangelísticas (aquelas que são convites abertos a prováveis novos evangélicos), entre algumas outras. O que se pode perceber é que a retórica presente nas canções é bastante

atual, com o linguajar em algumas canções bastante distante do usual na comunidade, repleto de expressões populares e gírias. Vejamos:

Os Dias São Maus

*Os dias são maus,
E há tanta coisa aparentemente legal,
Mas só é ilusão e confundem o seu coração*

*Você não quer ouvir conselhos
Falam os seus pais, mas não adianta
Vai na conversa de amigos
E desobedece quem se importa contigo
Honra teu pai e tua mãe
Para que te prolonguem os seus dias sobre a terra.*

Composição de Néia Souza

Somos do Quilombo do Mel da Pedreira

*Êo, êo, êo, êoo!
Êo, êo, êo, êa!*

*Somos do quilombo do Mel, do Mel da Pedreira (2X)
Estamos hoje aqui pra louvar o Deus guerreiro (2X)
É nossa missão falar do amor de Cristo! (2X)
Com muita alegria louvamos ao nosso rei!
Êo, êo, êo, êoo!
Êo, êo, êo, êa!*

*Estamos aqui pra louvar o Rei da Glória (2X)
Com muita alegria porque nos deu vitória (2X)
Ele nos pôs nos lábios uma canção (2X)
Canção de gratidão que nos livrou da escravidão!*

Composição de Néia Souza

Entre os compositores, podemos destacar três deles: a Dona Minerva, filha do patriarca Sr. Bráulio, Néia Souza filha do patriarca Sr. Biló, e Zé Miguel também filho do Sr. Biló. Cada um desenvolveu uma linha própria de composição, apesar de serem filhos da mesma comunidade. Porém, a diferença de retórica, de estilo e gênero musical se deve ao fato de que cada um desses compositores representem uma geração diferente desta comunidade.

Dona Minerva, tem muitas composições. Todas sem exceção voltadas à música do Brasil rural. São melodias bastante elaboradas que dirigem o acompanhante musical (seja violonista, violista ou acordeonista) claramente por uma harmonia peculiar à música sertaneja. Em suas composições ficam claramente classificadas as partes das canções. A parte "A" uma estrofe com melodia que leva ao clímax e a resolução musical na parte "B" o refrão.

Dona Minerva nunca estudou música, e em seus estudos curriculares alcançou tão somente a 4ª. Série do primeiro grau. Mas ela mesma nos conta que suas músicas remetem as que ela ouvia na infância no rádio, juntamente com sua família.

Zé Miguel é o filho ilustre do Mel da Pedreira. Artista, músico reconhecido em todo o estado do Amapá e na região norte. Ele optou por uma música mais rebuscada, oriunda da MPB. As suas canções são mesclas claras do ritmo africano da Amazônia com a harmonia e estrutura da MPB. Tem alguns discos gravados, e muitas canções gravadas por outros interpretes, e até dois DVDs. Chegou ao cargo de Secretário de Estado da Cultura do Amapá.

Como artista, conseguiu retratar bem a alma do quilombola do Mel em uma de suas canções. Claramente, ele canta a rotina de um dia na comunidade do Mel da Pedreira:

Vida Boa

*O dia nos chega toda manhã
Com nuvens de fogo pintando o céu
Um ventinho frio sopra sim e assim
Vez em quando se escuta o canto do Japiim.*

*A canoa balança bem devagar
A maré vazou, encheu, é preamar, eh
O Zé vai pro mato apanhar açaí
Maria pra roça vai capinar*

*A vida daqui é assim devagar
Precisa mais nada não pra atrapalhar
Basta o céu, o sol, o rio e o ar.
E um pirão de açaí com tamuatá.*

*Que vida boa sumano
"Nóis não tem" nem que fazer planos
E assim vão passando os anos
Eita! Que vida boa*

*Que vida boa suprimo
Nós só tem que fazer menino
E assim vão passando os anos
Eita! Que vida boa*

3. A Música do Quilombo Hoje

Recentemente, mais precisamente nos dois últimos anos, a comunidade entendeu que pode manifestar sua fé protestante sem abrir mão da cultura de seus ancestrais, embarcando com afinco na retomada do marabaixo e do batuque na comunidade de um modo geral, mas principalmente na liturgia do culto presbiteriano e nas demais atividades da igreja.

No último 20 de novembro, no encontro de artes dos quilombos do Amapá, o ministério de louvor da igreja do Mel se inscreveu na festa, a fim de manifestar para fora de sua própria comunidade e para as comunidades quilombolas coirmãs que também podem executar o batuque e o marabaixo. Foram momentos de grande apreensão até a dia da apresentação como todos que participaram nos contaram, principalmente pelo medo de uma recepção negativa por parte dos membros das outras comunidades quilombolas que apresentam o batuque e o marabaixo segundo a tradição religiosa africana. Mas a comunidade do Mel foi muito bem recebida e ovacionada pela linda apresentação que fizeram, segundo relato dos próprios membros. As demais comunidades ficaram encantadas com o conteúdo poético das canções e a marca latente do ritmo africano muitíssimo presente nas canções.

Este evento alavancou entre os membros do quilombo do Mel, o desejo de voltar a se expressar com a arte ancestral africana, sem que abrissem mão da fé cristã que a quase 50 marcam este quilombo. Como igreja, a comunidade do Mel é uma congregação ligada à Igreja

Presbiteriana Peniel de Macapá. Buscaram orientação do presbitério e do pastor desta igreja, e chegaram à conclusão de que de fato não poderiam abrir mão de sua identidade e de sua herança étnica.

Desde então, os cultos são bastante diferentes da liturgia tradicional presbiteriana. As canções do hinário ainda participam efetivamente dos cultos, bem como o marabaixo e o batuque. Além das músicas compostas por quilombolas para serem usadas na igreja, muitas outras canções que não são de origem quilombola, receberam uma adequação ao ritmo africano.

Mas o marabaixo executado pelo quilombo do Mel nos cultos e nas apresentações pelas comunidades, hoje pode ser considerado híbrido, em função da adição de instrumentos não tradicionais do marabaixo. Hoje, além das caixas e dos tambores construídos com madeira retirada da mata e couro de jiboia para a pele de tambor, foram adicionados o teclado, o violão, o contrabaixo e a bateria.

Outra mudança bastante clara, é a organização vocal nas canções. O ladrão como relatado, não improvisa mais, mais sim canta os versos anteriormente elaborados. Outro fator de mudança vocal é a divisão vocal em sopranos, contraltos e tenores (oriundas de corais) do grupo vocal que entoa o marabaixo.

A tradição é mantida. Mas de certa forma reinventada, refeita adicionando novos elementos tão presentes nas culturas globalizadas atuais.

Conclusão

Nossa pesquisa ainda está em andamento. Será concluída ainda este ano, depois de muito mais pesquisar e analisar não somente a música do quilombo mas também o comportamento do quilombola como produtor da arte que manifesta. Porém, algumas conclusões ainda que em fase inicial podemos desenvolver:

As raízes da raça interferem diretamente nas manifestações culturais e por esta razão se apresentam mescladas com a cultura dos evangelizadores (missionários que proveram a conversão) do quilombo;

O ethos da música no culto tradicional é muito diferente ao encontrado no quilombo. O comportamento individual, ou também o coletivo, apesar de a doutrina protestante ser aplicada nos dois ambientes, promove manifestações diferentes em ambos ambientes. Podemos afirmar que, que são ethos musicais independentes inseridos num único ethos doutrinário. São meios musicais antagônicos, mas com mesmo fim;

O resultado final apresentado foi de uma música amalgamada. Encontramos no repertório a mistura do ritmo africano, com a harmonia simplificada da música do interior brasileiro, com

a poesia (letra das músicas) herança da escravidão com temas messiânicos, de salvação e anseio pelo céu, ajustados ao que se convencionou de culto protestante no Brasil. Uma outra marca bastante saliente foi encontrada também no canto, a herança melismática da cultura africana e indígena.

REFERÊNCIAS:

1. HUSTAD, D. P. Jubilate – A música na Igreja. 1.ed. São Paulo: Vida Nova, 1986.
2. BASTIDE, R. O Candomblé da Bahia. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
3. VERGER, F. P. Orixás. 2.ed. Salvador: Corrupio, 2002.
4. LÉVI-STRAUSS, C.G. Olhar, Escutar, Ler. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
5. FREDERICO, D. C. S. A música na igreja evangélica brasileira. 1.ed. Rio de Janeiro: MK Editora, 2007.
6. QUEIROZ, R. S. Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um Estudo de Antropologia Econômica. 2.ed. São Paulo: Edusp, 2006.
7. MEDAGLIA, J. B. Música impopular. 2.ed. São Paulo: Global Editora, 2003.
8. JUNIOR, S. F. Música cristã contemporânea. 1.ed. São Paulo: Editorial Press, 2002.
9. GROUT, D. J.; PALISCA, C. V. História da Música Ocidental. 5.ed. Lisboa: Gradiva, 2007.
10. CESAR, E. M. L. História da evangelização do Brasil. 1.ed. Viçosa, 2000.
11. ELLMERICH, L. História da música. 2.ed. São Paulo: Boa Leitura Editora, 1962.
12. BRAGA, H. Música Sacra Evangélica no Brasil. 1.ed. Rio de Janeiro: Kosmos Editora, 1961.
13. KEITH, E. Hinódia Cristã. 2.ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1987.
14. ALVARENGA, O. Música Popular. 1.ed. Porto Alegre: Globo, 1950.
15. FAUSTINI, J. Música e Adoração. 1.ed. São Paulo: Metodista, 1973
16. KIEFER, B. A Modinha e o Lundu: duas raízes da música brasileira. ed.1. Porto Alegre: Movimento, 1977.
17. LEVITIN, D. J. A música no seu cérebro: a ciência de uma obsessão humana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

18. ROCHA, V. C.; BOGGIO, P. S. A música por uma óptica neurocientífica. *Per Musi*, Belo Horizonte, n.27, 2013, p.132-140
19. ALMEIDA, G. P. Mazagão Velho. Diásporas Negras, Performance e Oralidade no Baixo Amazonas. Curitiba: Juruá Editora, 2011.
20. GEERTZ, G. A Interpretação das Culturas. 1.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2014.
21. QUEIROZ, R. S. Caipiras Negros no Vale do Ribeira. Um Estudo de Antropologia Econômica. 2.ed. São Paulo: EDUSP, 2006.
22. MONTEIRO, A. M. Q. Castainho. Etnografia de um bairro rural de negros. Recife: Editora Massangana, 1985.
23. SOUSA, A. K. V. F. Mel da Pedreira: um quilombo protestante na Amazônia. Dissertação Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2014.

O JOGO DE BÚZIOS: PERCURSOS DE UMA IDENTIDADE

Marcos Verdugo²², (PUC-SP)

Resumo

O presente artigo pretende discutir o processo de (re)construção da identidade religiosa iorubá na diáspora através da análise do Jogo de Búzios. Para tanto, são colocadas em questão a estrutura do jogo e a sua conceptualização (sua lógica prática e estrutural; a configuração de uma ordem no panteão), a centralidade das iyalorixás na manipulação do sistema divinatório (na impossibilidade de manipularem o Ifá, exclusivo para homens, uma alternativa se fez necessária) e a legitimação epistemológica através da interpretação da tradição de Zxun, uma das divindades do panteão ioruba (o papel da mulher na divinação e sua relação sacrificial).

Palavras-Chave: Ifá. Candomblé. Jogo de Búzios. Ioruba.

Abstract

The purpose of this article is to discuss the process of (re)construction of the Yoruba religious identity in the diáspora through the analysis of the “Jogo de Búzios”. To do so, are placed in question the structure of the game and its conceptualisation (its logic and structural practice; the setting of an order in the Pantheon), the centrality of the divinatory system handling by iyalorixás (as it is impossible to manipulate the Ifá, exclusively for men, an alternative was needed) and the epistemological legitimacy through the interpretation of tradition of Zxun, one of the deities of the Yoruba Pantheon (the role of women in divination and their sacrificial relationship)

Key Word: Ifá. Candomblé. Jogo de Búzios. Yoruba.

²² Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisador das religiões africanas e afro-americanas. Participa dos grupos de estudo Imaginário Religioso Brasileiro e CECAFRO. E-mail: marcosv.verdugo@gmail.com.

Introdução

Por sistema de Ifá entende-se, além do próprio jogo de Ifá, todos os sistemas de divinação baseados nas histórias e símbolos dos odù²³, tais como o *dida vw<* (divinação através de uma corrente sagrada chamada *zpll*) e *ètìt/-al/* (divinação pelas nozes de palma), *c}rìndìnlògùn* (divinação pelos dezesseis búzios), *agbigba* (divinação através de uma corrente muito parecida com o *zpll*) e *obi* (divinação pelas sementes de cola) (ABIMBOLA, 2001). Neste artigo serão discutidos os percursos da identidade religiosa dos iorubás na diáspora através da análise do jogo de búzios, sistema divinatório com base nos odù de Ifá. Entendendo que a constante reconfiguração da tradição cria o espaço para o desenvolvimento de novas formas sensíveis e criativas dos mesmos objetos culturais como respostas às novas formas epistemológicas, religiosas, sociais, políticas, geográficas e econômicas a que são submetidos, tem-se que “a fidelidade às origens pode ser encarada naquilo que se diz acerca da tradição” (HALL, 1992). E é exatamente no discurso sobre a tradição - representado pelo papel da mulher nos jogos de divinação, Exu e Zxun - que o jogo de búzios surge enquanto resposta epistemológica a um novo meio sócio-político e cultural no qual as tradições religiosas e divinatórias iorubas foram recriadas e transformadas pelos escravos oriundos do comércio do Atlântico negro durante os séculos XVI e XIX.

Na primeira parte, será analisada a íntima relação entre Zxun e a divinação de Ifá tanto em seus direitos enquanto uma divindade quanto pela instrumentalidade de seu filho, Zxétùrà. Argumenta-se a favor da hipótese de Abimbola (2001) na qual o sistema de divinação de Ifá começou com Zxun que, por sua vez, recebeu de Zrúnmilà – divindade da sabedoria que ocupa a centralidade no culto e na prática do sistema de Ifá, sendo, em muitos casos, até confundido com este. Na segunda parte, são discutidas a organização e a práxis do jogo de búzios, apresentando, assim, como essa nova tradição reencontra as suas origens no processo de transformação discursiva da tradição ioruba.

Zxun e a Origem do Sistema de Ifá

Vários versos de Ifá nos falam que Zxun tomou conhecimento da divinação de Ifá por Zrúnmilà, seu marido. Por exemplo, um verso do odù Oqèsá diz que Zrúnmilà criou os dezesseis búzios do sistema de divinação e os deu a Zxun como recompensa por ter salvo sua vida. Nesse verso em particular, foi depois que Zrúnmilà criou os dezesseis búzios para Zxun

²³ Cada uma das possíveis combinações de Ifá recebe o nome de odù. Eles possuem versos, sentidos, oferendas e relações com as divindades próprias para cada um. São 16 principais e cada um possui mais dezesseis variantes, dando um total de 256 odù.

que eles se casaram. Uma análise da história de Zxun e Zrúnmilà contida no odù Oqèsá se faz necessária, especialmente por relatar a importância do c}rindìnlògùn²⁴ dentro do sistema de divinação de Ifá.

Olòdùmarè²⁵, certa vez, convocou todos os 400+1²⁶ Òrìxà para que fossem até o Zrun²⁷. Quando os Òrìxà chegaram, um grupo de impiedosos “canibais” (provavelmente um grupo de aje²⁸) começou a comer cada Òrìxà, um por um. No entanto, como Zrúnmilà havia ofertado um sacrifício antes de ir para o Zrun, ele foi salvo por Zxun que conseguiu escondê-lo dos canibais e substituiu a carne de bote pela pele de Zrúnmilà que os canibais queriam comer naquele dia. Quando Zrúnmilà e Zxun voltaram para o Ayè²⁹, eles se tornaram muito próximos. Provavelmente eles se casaram nesta época. Zrúnmilà decidiu, então, recompensar Zxun por ter salvo sua vida criando os dezesseis búzios de divinação e ensinando-a como manipula-los:

²⁴ C}rindìnlògùn é a modalidade do sistema de Ifá que dará origem posteriormente ao jogo de búzios tal como se pratica no Brasil.

²⁵ Divindade que é a origem de todas as outras divindades. Muitas traduções o aproximam do conceito ocidental de deus, porém tanto a relação quanto a função dessa divindade no cotidiano dos iorubás são contrastantes com tal possibilidade.

²⁶ O símbolo “+1” significa, na tradição ioruba, a possibilidade de existir um número maior do que os 400 Zrixà criados originalmente por Olòdùmarè.

²⁷ Local que designa a morada das entidades sobrenaturais.

²⁸ Aje é tanto uma força espiritual (sobrenatural) quanto as pessoas que manipulam essa força. Está relacionada ao conceito de criação, da força da justiça e retribuição, ao equilíbrio entre as partes.

²⁹ Nome que se dá para a realidade material da vida.

Báyìí ni Zr̀nmìl̀à zun Zxun bá sún m< raa wvn

Zr̀nmìl̀à ní ir̀ù oore tó xe f̀oun ǹíjeld̀ó

Kz sír̀ú òun ìbá xe f̀únwv Zxun báyìí o

Ìdí eléyìí p̀àtàkì ló mú kí Zr̀nmìl̀à

Ó dá c }r̀indínl̀ógún síl|

Ló bá kó o lé Zxun l<w<

Nímúu qoqo cbvra ò̀òxà tí í lo c }r̀indínl̀ógún

Kò sí zkan tó ní in saájú Òxun

Ifá ló sì kó o f̀ún Òxun

Pé kó máa dá a

Kóun náà ó máa fi xày|wò

Èyí ni Ifá fi sano ore lákz<k< ná

Báyìí ló fi j} pé Ifá p|l̀ú Zr̀nmìl̀à

C̀nìkan kò le mv à̀arin araa wvn

Ni Zr̀nmìl̀à bá f} Zxun ǹíyàw<

Nifá bá di vkv Zxun

Nímúu qoqo ày|wò pátápátá

C }r̀indínl̀ógún ló x̀ìkejì Ifá³⁰

Assim foi como Zr̀nmìl̀à e Zxun tornaram-se próximos

Zr̀nmìl̀à disse que o bem que ela fizera por ele

Fora algo excepcional

Esta foi a mais importante razão pela qual Zr̀nmìl̀à

Criou os dezesseis búzios de divinação

Ele, então, os entregou a Zxun

De todos os Ò̀rìxà que usam os dezesseis búzios de divinação

Nenhum o recebeu antes de Zxun

Foi Ifá que deu a Zxun

E pediu para que ela os enfeitiçasse

E os usasse como uma nova forma de divinação

Isso foi o que Ifá usou para recompensar Zxun

Esta é a razão do relacionamento entre Zxun e Zr̀nmìl̀à

Ser desta forma para que ninguém mais saiba

O que há entre os dois

Zr̀nmìl̀à casou-se, então, com Zxun

De todas as formas de divinação

O C }r̀indínl̀ógún é a mais importante depois de Ifá

³⁰ Recitado pelo babalawo Babalolá Ifátò̀gùn.

De acordo com um outro trecho do odù Ogbèsá, mesmo sendo Zr̀nm̀l̀a o criador do c̀r̀nd̀nl̀óg̀ún, o sistema receberá o seu próprio àxc³¹ de Olòd̀mar̀è. A cada dezesseis anos Olòd̀mar̀è convocava as divindades para um teste a fim de descobrir se falavam mentiras ou verdades para os habitantes da terra. O teste consistia em fazer uma divinação para Olòd̀mar̀è. O primeiro foi Zr̀nm̀l̀a e quando ele terminou, Olòd̀mar̀è pediu para que viesse o próximo. Zr̀nm̀l̀a disse que o próximo era sua esposa. Quando Zxun jogou os dezesseis búzios para a divinação, ela apenas disse o fundamento e não todos os detalhes do odù. Zr̀nm̀l̀a explicou, então, que dera os búzios a sua esposa como recompensa por ter salvo sua vida. Olòd̀mar̀è aceitou a divinação e disse que embora revelasse apenas o fundamento, diferentemente de Ifá que revela todos os detalhes, ele concederia àxc ao sistema e aquele que não acreditasse nas palavras daquela divinação sofreria as consequências instantaneamente.

Zx}tùúrá e o Sacrifício para a Divinação de Ifá

Zxun ocupa um lugar importante dentro da religião ioruba tanto nos aspectos de divinação quanto de sacrifícios, em ambos os casos seu representante é Zx}tùúrá. Quando os Òrìxà vieram pela primeira vez a terra, eles chegaram aos poucos. De qualquer modo, em um mito do odù Zx}tùúrá, eram apenas dezessete Òrìxà no primeiro grupo, e Zxun era o décimo sétimo Òrìxà. Olòd̀mar̀è deu instruções para os Òrìxà sobre como deveriam transformar a terra em um lugar agradável para se viver. Eles seguiram todas as instruções sem envolver Zxun em suas atividades. Como resultado, tudo o que eles fizeram acabaram não dando certo. A chuva não caiu. Houve doenças, amarguras e inquietação por toda a terra. O trecho seguinte ilustra a situação:

³¹ Simplificadamente, é a força espiritual (sobrenatural) pela qual todas as coisas são criadas e transformadas. Todos os Òrìxà possuem àxc.

W<n délé ayé
W<n lagbó orò
W<n laqó vpa
W<n lànà qóóró ntif| wá
W<n rán ni okùn

W<n rán ‘nii ‘de

Cnìkan ò ké sí Zxu

Zxun ní sí í máa á t<júú wvn
Lónijc, níwá, l}yìn
Qoqo ohun tí w<n xe, kò gún

W<on pòjò, òjò ò rò
Kíkan kíkan qayé
Òjòjò ó qòde
W<n ní hà! Olòdùmàrè é há j} pur< fáw<n
Irúu kin lèyi?
Bó xe ní káw<n ó xe é làw<on n xe é³²

Quando eles chegaram na terra
Eles criaram uma floresta sagrada para Orò³³
Eles criaram uma floresta sagrada para Vpa³⁴
Eles fizeram um pequeno caminho para Ife³⁵
Eles enviaram pessoas para fazer contas de okùn³⁶

Eles enviaram pessoas para fazer objetos de bronze

Mas ninguém envolveu Zxun em nada

Enquanto Zxun era quem cuidava de todos eles
Dando-lhes comida e outras coisas
Todas as coisas que os Òrìxà faziam, nenhuma prosperava
Eles pediram chuva, mas não choveu
Amargura se espalhou pela terra
Inquietação tomou conta das ruas da cidade
Eles gritaram “Olòdùmàrè mentiu para nós?”
O que é isto?
Nós estamos fazendo tudo de acordo com suas instruções

³² Recitado por Znífzxun de Ìlobùrú.

³³ Espírito ancestral que faz uso do rugido do rombo (instrumento musical) e precede a chegada dos Egúngún na terra. Sua partida depois de sete dias (em alguns, lugares dezessete) é marcado por um toque de recolher durante o qual nenhuma mulher pode sair de casa. É proibido às mulheres verem Orò e Egúngún.

³⁴ Sociedade secreta que se originou em Ile-Ifè.

³⁵ Nos tempos antigos pequenos caminhos ligavam Ifé a outras cidades já que as pessoas comuns eram proibidas de visitarem a cidade a não ser quando chamada para realizarem algum ritual.

³⁶ Colar de alto valor produzido na cidade de Ile-Ifé.

Os Òrìxà decidiram, então, enviar Zrùnmilà até Olòdùmàrè para descobrir o que realmente estava acontecendo. Zrùnmilà relatou o problema que embora fizessem tudo em concordância com as instruções dadas, nada na terra prosperava. Olòdùmàrè perguntou se eles envolveram a única mulher que estava com eles. Mas Zrùnmilà disse que como ela era uma mulher, resolveram não envolvê-la. Olòdùmàrè respondeu assim:

Olòdùmàrè ní dánídání lòun

Óun èé dání l}mejì

Ó ní c padà sóhùún

Ó ní x rèé bè }

Kó máa báa yín l<w< sí nkan

Ó ní qoqo nkan yín ó sì maa gún

Olòdùmàrè disse que ele era o criador

Mas que ele jamais criaria qualquer pessoa ou qualquer coisa duas vezes

Ele disse a Zrùnmilà para voltar para seus colegas

E que todos deveriam ir até Zxun e implorar por sua ajuda

Para que ela concordasse em se envolver nas tarefas

Ele lhes garantiu que tudo daria certo, então

Quando Zrùnmilà voltou para a terra e relatou aos outros o que Olòdùmàrè lhe dissera, todos começaram a implorar a Zxun, porém ela não cedeu até que Zrùnmilà lhe implorasse. Ela, então, respondeu:

C máa bc orìi yín átcl}daaa yín

Pé oyún tí n bc ní má òun yíí

Kóun ó bí i l<kùnrin

Ó ní tí òun bá bí i l<kúnrin

Nkan yín o ò gún

Àm< tóun bá bí i lóbìnrin

C kangun

Comecem a implorar para seu ori e seu criador

Para que o feto que está em seu útero

Nascesse do sexo masculino

Ela os assegurou que se fosse um menino

Todas as coisas passariam a ocorrer corretamente

No entanto, se fosse uma menina

Guerra começaria, evidentemente

Zrùnmilà relatou o que Zxun dissera às outras divindades. Quando Oosaala olhou para o ventre de Zxun com o seu awo³⁷ ele descobriu que a criança era uma menina. Ele apontou seu *àdó àsúre*³⁸ para o ventre de Zxun e ordenou que o feto mudasse para o sexo masculino imediatamente. Quando ela deu a luz, nasceu um menino. Oosaala foi o primeiro a segurar a criança. Então, Zrùnmilà, o pai, segurou a criança e lhe deu o nome de Zx }tùúrá. Ele começou a levar o menino para todos os lugares por onde passava. Em toda iniciação de um sacerdote

³⁷ Também chamado de iworan, é um objeto sagrado de Vbátálá pelo qual ele consegue ver o futuro e outras coisas.

³⁸ Também chamado de iwo àbá, pertence a Vbátálá e com ele pode-se gerar novas ideias que seu iwo àxc ajuda a trazer para a realidade. Segura seu iwo àbá na mão direita e o seu iwo àxc na esquerda.

de Ifá, Zx }tùúrá deve estar presente. Em cada sacrifício, Zx }tùúrá, deve ser invocado logo após o sacrifício para Exu. Embora hoje Zx }tùúrá seja um odù menor de Ifá, é ele quem governa todos os sacrifícios e rituais de Ifá.

É comum os pesquisadores se referirem a Zxun apenas como a divindade da fertilidade. Isso é verdade como relatado em uma cantiga sobre Zxun:

Ìyá abóbìnrin qàtz Ládékojú, ab<kùnrin qàx }
Ládékojú, ab<kùnrin qàx }

Mãe que auxilia as mulheres a colherem sêmen
Portadora da coroa velada que ajuda os homens a
colherem o fluxo menstrual

Há inúmeros versos de Ifá que relatam Zxun como mãe de muitos filhos e filhas tanto no sentido biológico como no espiritual. A cidade de Òrò (ou simplesmente Òró) foi o local onde Zxun teve tantos filhos que não existia mais espaço para ela se sentar em sua própria casa. Ifá também fala de Zxun como uma mãe benevolente. Ela tem o hábito de presentear com riqueza, fama e honra os seus filhos e filhas. Um verso do odù Irete Vba relata como Zxun recompensou um sacerdote de Ifá que era pobre e por sua divinação fez com que ela pudesse ter filhos. O nome do sacerdote é Òjìyàzm|gùn e ele tinha dois aprendizes: Ifon, sacerdote de Ifá de Ìdó, e Dùùrù, sacerdote de Ifá de Lìkì. Todas as vezes que Zxun tinha um filho ela os presenteava com roupas e colares caros, e muito dinheiro.

Há outros aspectos que poderiam ser apresentados das contribuições de Zxun para a religião e cultura iorubas. A esposa fiel de Xàngó, seu segundo marido; a “médica” que cura com sua própria água; a fundadora da sociedade secreta Òqóni para manter a verdade e justiça no mundo; ou até mesmo o único Òrixa que sabe como combater as aje. Todas essas e outras histórias de Zxun estão presentes no corpus de Ifá, uma forma de conhecimento que provavelmente ela fundou ou, pelo menos, auxiliou o seu estabelecimento junto com Zrúnmilà. Zxun, em linhas gerais, está ligada ao processo de sobrevivência da humanidade.

O Jogo de Búzios

No processo de reconstrução de sua identidade religiosa, umas das formas encontradas de se preservar uma ligação com sua cultura original, os escravos iorubas buscaram reestabelecer a estrutura tradicional de suas crenças, o culto aos Òrisa, em um novo ambiente sócio-político e cultural violento, racista e opressor. Toda a práxis religiosa ioruba está baseada nos processos iniciáticos que, ao mesmo tempo, garante o pertencimento “espiritual” ao culto, e, também, como forma de produção e reprodução do conhecimento sobre o culto. Assim, são os

sacerdotes mais velhos que possuem o conjunto de saberes necessários para a realização do culto e estes saberes são transmitidos aos mais novos pelos processos de iniciação ao longo da vida de cada um.

No entanto, o grupo que aqui se encontrava não tinha acesso aos grupos de anciãos, portadores dos saberes, mas sim, a inúmeros sacerdotes e praticantes em diferentes estágios de iniciação. E mais, não havia também uma unidade dentro do grupo uma vez que eram originários de diferentes regiões, o que implicava em diferentes relações práticas e conceituais em relação ao culto dos Òrìxa. Nunca se saberá exatamente quais foram as formas e os processos pelos quais os sacerdotes e sacerdotisas iorubas utilizaram na reestruturação do culto no Brasil, porém é possível analisar alguns elementos fundamentais dessa nova constituição. Para fins deste artigo, serão analisados os seguintes aspectos: o estabelecimento de um panteão de 16 Òrìsa; a centralidade da mulher no culto; a substituição do jogo de Ifá pelo jogo de búzios; e, por fim, a reconfiguração do oráculo. Também é importante notar que o que se discute aqui é uma das formas dessa reconstrução, o candomblé ketu baiano, já que outras formas existem em suas peculiaridades na formação do panteão, na estrutura étnica do culto e na práxis religiosa. No entanto, há um certo padrão do jogo de búzios, objeto deste artigo, que é encontrado tanto no que se designa por candomblé ketu, angola, jeje, efon, ijeshá etc., e até mesmo em outras modalidades religiosas como o Xangô, Batuque e Tambor-de-Mina.

O culto aos Òrìxa, originalmente, é realizado em grupos, sociedades secretas, cidades, regiões ou em todo o grupo cultural. Cada um cultua um Òrìxa específico que está relacionado com a história daquele grupo. Algumas divindades são de conhecimento de todos: Exu devido a sua função primordial em qualquer culto aos Òrìsa; Ifá pela sua fundamental importância enquanto o oráculo de todo o grupo; Ogun por estar relacionado a um grupo profissional, os ferreiros. No entanto, foram escolhidos um grupo de 16 que juntos formam o xirê, o novo desenho epistemológico da cosmologia ioruba no Brasil. A ordem do xirê é iniciada por Exu, o elemento primordial, e termina em Oxalá, o elemento universal. A estrutura é a seguinte: Exu, Ogum, Ossãe, Oxóssi, Obaluaiê, Oxumarê, Xangô, Logunedé, Oxum, Oyá, Obá, Ewá, Iemanjá, Nanã, Oxaguiã e Oxalufon. Além dessa nova composição, novas leituras e adaptações para cada divindade foram necessárias, por exemplo, Iemanjá que originalmente é a divindade de um rio que leva o mesmo nome, aqui transformou-se na divindade dos mares, a grande mãe de todos os Orixás.

É importante observar que embora a práxis possa ser diferente da matriz ioruba, os fundamentos de cada Orixá são os mesmos praticados pelos iorubas de hoje em dia. Isso

sugere que a reestruturação estivesse relacionada com a composição de uma nova estrutura de culto e não em uma revisão da própria religião. Em Abeokuta, Nigéria, por exemplo, há, nos dias de hoje, um templo de culto que se dedica a vários Orixás seguindo os princípios de organização encontrados nos candomblés brasileiros. Outro ponto é a questão do fundamento, entendido como a lógica operacional e espiritual de cada divindade, que não sofreu alterações na transposição e reelaboração do culto no Brasil, assim, as formas de iniciação e assentamentos dos Orixás são semelhantes, quando não iguais, às praticadas pelos iorubás. A diferença é encontrada nos elementos específicos que são encontrados em cada região, por exemplo, alimentos, plantas e utensílios que foram adaptados ao que se podia encontrar nas terras brasileiras, porém, nos dias de hoje ficaram relativamente mais acessíveis os elementos tipicamente nigerianos.

O canto, a dança, a palavra, a música são os elementos constitutivos de um xirê. E uma vez que o axé, como argumenta Juana Elbein dos Santos, é transmitido através de gestos, de palavras proferidas acompanhadas de movimentos do corpo, que envolvem a respiração, as secreções, o hálito e alguns ingredientes (SANTOS, 1977), o xirê é condutor de axé, local de comunicação e celebração dos Orixás.

Estabelecida a forma de culto e reestruturado o conjunto dos conceitos (fundamentos) simbólicos, práticos e religiosos dos Orixás, faltaria ainda a forma de comunicação com as divindades. Neste sentido, o jogo de búzios ocupará a centralidade da discussão. Primeiramente, o papel que o jogo de búzios ocupa nos candomblés é em substituição ao sistema de Ifá tradicional. Isso pode ser explicado por alguns fatores. Ifá só pode ser manipulado por homens e como as primeiras casas de culto surgiram por iniciativa de iyalexixás que tornaram-se as chefes desses terreiros, a função oracular não lhes caberia a princípio. A função de babalawo, sacerdotes de Ifá, no Brasil nunca se estabeleceu, perdendo-se ao longo dos anos e sendo retomado apenas recentemente por iniciativas diversas. No entanto, não há possibilidade de culto sem a consulta ao oráculo. É neste momento que Zxun terá um papel decisivo nesta questão. Conforme discutido anteriormente, Zxun recebe de seu marido, Zrùmmlà, o jogo de dezesseis búzios e Olòdùmàrè lhe garantiria o axe, legitimando como uma forma de divinação que deveria ser aceita e estaria mais próxima de Ifá. Este jogo tem o nome de c}rìndìnlògùn. E é a partir dele que o jogo de búzios será baseado.

O c}rìndìnlògùn é entregue ao sacerdote no ritual de oyê depois da obrigação de odù ejé. É um método de divinação pela interpretação das caídas dos búzios por odù e (cada odù indica diversos versos de Ifá) de acordo com a mitologia ioruba. Nele, antes do arremesso dos búzios

é Ifá o intermediário, quando eles caem dando a quantidade, o intermediário passa a ser Exu Elegba, que sempre acompanha Ifá. As caídas são dadas conforme a quantidade de búzios abertos e fechados resultante de cada arremesso. A resposta para cada quantidade de búzios abertos e fechados, corresponde a um odù e como ocorre no zp||-Ifá, esse odù deve ser interpretado, transmitindo-se ao consulente tanto o significado da caída, quanto o que deve ser feito para solucionar o problema. A ordem das caídas e seus respectivos odù é a seguinte:

Búzios	Odù
Um búzio aberto	Okaran
Dois búzios abertos	Ejiokô
Três búzios abertos	Etaogundá
Quatro búzios abertos	Irosun
Cinco búzios abertos	Ôxê
Seis búzios abertos	Obará
Sete búzios abertos	Ôdi
Oito búzios abertos	Êjionile
Nove búzios abertos	Ossá
Dez búzios abertos	Ôfun
Onze búzios abertos	Ôwarin
Doze búzios abertos	Êjilaxeborá
Treze búzios abertos	Êjilobon
Quatorze búzios abertos	Iká
Quinze búzios abertos	Obêogundá
Dezesseis búzios abertos	Êjibé

A modalidade do jogo de búzios é iniciada, conforme a tradição dos candomblés baianos, por Ìya Nàsò e Bábá Asikan, escravos libertos, que viajaram para a Nigéria por sete anos e retornaram com uma nova forma de se interpretar as caídas, não mais seguindo estritamente a estrutura mitológica contida em Ifá, mas um sistema próprio de sentidos e significados que dessem conta de toda a nova organização epistêmica do culto aos Òrixa que estava por nascer no Brasil. As novas relações familiares entre os Òrixa e os seus novos domínios são todos organizados no jogo de búzios de forma a garantir um sentido fluido para o culto. Para muitos pesquisadores esta seria uma modalidade simplificadora, porém, a sua legitimidade se dá pela

posição conquistada por Zxun e pela participação de Exu como garantidor da comunicação com as divindades. A sua conceituação é estabelecida em cada odù por um conjunto de caminhos, ebós, mitos e significados que garantem ao jogo a preservação dos fundamentos, elemento essencial na transmissão de axe e na comunicação com as divindades. O jogo assim se estrutura:

Jogo de Búzios – Os Orixá nos Odù		
Búzios	Odù	Òrìxa
1	Ocanã	Exu
2	Ejiocô	Oxalufã, Ibejis, Obá, Logunedé
3	Etaogundá	Oxum, Yemanjá, Xangô
4	Irossum	Oxóssi, Oyá, Egum, Yemanjá
5	Oxé	Oxum, Yemanjá, Ogum, Omolu (às vezes)
6	Obará	Xangô, Exu, Euá, Ori (às vezes)
7	Odi	Ogum, Oxaguiã
8	Ejionilê	Exu, Oxóssi, Obaluaiê, Ogum, Oxaguiã
9	Ossá	Yemanjá, Oyá, Xangô Aganju, Obaluaiê
10	Ofum	Oxalufã, Yemanjá, Xangô Agodô
11	Ouorim	Exu, Oyá
12	Ejila-Xeborá	Xangô, Yemanjá
13	Ejiologbom	Nanã, Oxumarê, Ossãe, Ibejis
14	Icá	Exu, Ogum, Oyá
15	Eguiloguibá	Despachar Egum
16	Orunmilá	Encerra o jogo

Estruturado a nova forma de culto aos Òrìxá e um novo sistema de divinação, baseado nos fundamentos e na comunicação com as divindades, o percurso de transformação da identidade religiosa ioruba na diáspora reinventa o próprio discurso sobre a tradição da qual se origina, não para criar uma nova religião, mas uma nova modalidade do culto, uma vez que a transformação se dá pela própria interpretação da tradição levando em conta a preservação dos fundamentos, as assimilações culturais e, sobretudo, o novo meio geográfico em que se insere o candomblé.

Conclusão

Para Stuart Hall, a cultura não é uma questão de ontologia, mas de se tornar, ou melhor, ela é uma produção que tem sua matéria prima, seus recursos, seu trabalho produtivo (HALL, 1992). Assim, ao apresentar o jogo de búzios por alguns de seus elementos constitutivos e analisa-los a partir de sua matriz cultural, buscou-se exemplificar os percursos de identidade religiosa percorridos pelos negros africanos no Brasil, especialmente, os iorubas e seus sistemas de divinação. Ao se propor a um resgate e estruturação do culto aos Òrìxá, as novas realidades sociais, políticas, culturais, bem como, processos de produção e reprodução de conhecimento e suas formas de legitimação, determinaram, direta ou indiretamente, uma nova forma de culto que buscou dialogar com a tradição, por conseguinte, o novo discurso torna-se a nova tradição, surge, assim, o Candomblé.

REFERÊNCIAS:

ABIMBOLA, W. The Bag of Wisdom: Osun and the Origins of Ifa Divination. In: (ORGS) MURPHY, J.; SANFORD, M. **Osun Across the Waters**. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

HALL, S. The Question of Cultural Identity. In: (ORGS) HALL, S.; HELD, D.; MCGREW, A. **Modernity and Its Futures**. Cambridge: Polity Press, 1992.

SANTOS, J. E. D. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: IMPLICAÇÕES NO PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL DOS NEGROS NO BRASIL

Renilda Aparecida Costa³⁹

Resumo: Este artigo visa compreender as bases conceituais da construção da identidade nacional brasileira e sua relação com o processo de constituição da identidade étnico/religiosa no Brasil, ou seja, como a identidade nacional influenciou e foi influenciada pelas Religiões de Matriz Africana. Evidencia-se que aquela foi sustentada em três pontos fundamentais: a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural. Assim sendo, se faz necessário compreender o contexto sócio histórico e cultural em que as Religiões de Matriz Africana foram constituindo identidade étnico-raciais no Brasil a partir de processos dinâmicos que não se limitaram a reprodução do passado e influenciaram sobremaneira na construção da identidade nacional.

Palavras Chave: identidade nacional brasileira, Religiões de Matriz Africana, identidade étnico-religiosa.

Abstract : This article aims to understand the conceptual basis of Brazilian national identity construction and its relationship with process of formation of ethnic / religious identity in Brazil, that is, as the national identity influenced and was influenced by the religions of African origin. It is evident that this was sustained on three fundamental points: racial democracy, Brazilianity and cultural homogeneity. of national identity. Keywords: Brazilian national identity, African Origin of Religions Therefore, it is necessary to understand the historical and cultural contexts in which the religions of African origin constituting ethnic-racial identity in Brazil from dynamic processes that were not limited to reproduction of the past and greatly influenced the construction, ethnic and religious identity.

Keywords: Brazilian national identity, African Origin of Religions, ethnic and religious identity.

³⁹ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Professora Adjunta da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) e coordenadora do Núcleo de Estudos Afro Indígena – NEAINC. Contato: Renildaaparecidacosta@gmail.com

1. Identidade Nacional e Homogeneização Cultural

O sociólogo clássico alemão Max Weber ao discutir a questão da identidade nacional, repensando a fragilidade vivida pela Alemanha em seu livro “Economia e Sociedade”, distinguiu três importantes categorias: “raça”, “etnia” e “nação”. Nesse ensaio, pôde perceber que o seu país se encontrava em desvantagem a outros países da Europa⁴⁰, por não possuir uma unidade nacional e por estar dividido em várias regiões com dialetos distintos. Enfim, havia uma fragmentação geográfica, cultural e linguística.

Trata-se de uma questão que não concerne só à Alemanha no tempo de Weber. As fragmentações geográficas, culturais e linguísticas fazem parte dos mais diversos processos de formação dos Estados Nacionais. No Brasil não foi diferente. Aliás, este país, devido a sua história e extensão territorial, é considerado um caso paradigmático.

A comunidade de origem, segundo Weber, fundamentava-se na pertença racial. Assim sendo, considerava raça e semelhanças físicas como um, entre tantos elementos, que podiam ser percebidos através da subjetividade; mas não o considerava como o mais importante no processo de investigação. A relevância só era adquirida na análise social, através do estudo das relações de dominação.

Os grupos étnicos, no dizer de Weber, eram grupos humanos que viviam de uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração. A integração pela etnicidade⁴¹ não levava à constituição de um grupo, mas facilitava a sua formação. A comunidade política, todavia, era considerada especialmente importante; nesta, a ideia de Nação estava ligada a um sentimento de solidariedade e a lembranças de um passado e destino comum.

O pensamento de Weber mostrava-se deveras importante para elucidar como se construía a ideia de nação no Brasil, no sentido de verificar as influências na construção da identidade nacional. Inicialmente, constatava-se que o Brasil, diferentemente da Alemanha, não tinha fragmentação geográfica, mas precisava lidar com a diversidade cultural e linguística que se faziam presentes na sua formação com base em várias etnias. A questão foi enfrentada pelo governo, nas décadas de 1930/40 entendendo que: “[...] já conquistada historicamente a unidade territorial e a unidade

². Que é o caso da França que se sentia fortalecida em consequência da Revolução Francesa.

³. Para Barth a etnicidade assegura a unidade efetiva do grupo tanto quanto pressupõe seu caráter constituído, a especificidade da organização social étnica decorre do papel que desempenham os contrastes culturais, mas esse papel não pode ser dissociado dos processos de manifestações de identidades (POUTIGNAT e SPREIFF-FENART, 1998, p.113).

política do país, fazia-se necessário implantar e/ou solidificar a unidade cultural brasileira; desenvolvendo o sentimento de nação, alimentado pela sua vertente lusa” (FIORI, 1996, p.622).

No âmbito dessa vertente, foi surgindo a Ideologia do Branqueamento (1889/1914) que, segundo Skidmore (1976, p.81) fez parte da construção da identidade nacional brasileira. Afirmava-se em três premissas básicas: 1) a superioridade branca em relação a outras etnias. Esse entendimento teria como alicerce as ideias da existência de diferenças raciais inatas e da inferioridade de algumas raças comparativamente às outras, usando-se eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantadas”; 2) o entendimento de que a população negra diminuiria sensivelmente, por ter uma baixa natalidade, maior incidência de doenças e a desorganização social; 3) a miscigenação daria origem a uma população mais clara, pois o gene branco era considerado mais forte. Assim, “[...] a miscigenação não produziria “degenerados”, mas, uma população mestiça sadia capaz de tornar-se sempre mais branca, tanto cultural como fisicamente” (SKIDMORE, 1976, p.81).

A identidade nacional brasileira, também foi influenciada pelo conceito de democracia racial, difundida no cenário mundial a partir da obra “Casa Grande e Senzala”, de Gilberto Freyre (1933), cujo tema girava em torno da vida social no Brasil, em meados do século XIX. Seu livro pregava a ideologia da harmonia nas relações entre brancos, negros e índios.

O livro possibilita a afirmação inequívoca de um povo que se debatia ainda com as ambiguidades de sua própria definição. Ele se transforma em unicidade nacional e ao retratar a problemática da cultura brasileira, Gilberto Freyre oferece ao brasileiro uma carteira de identidade (ORTIZ, 2006, p.42).

A análise de Gilberto Freyre “servia principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite (branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano (e com o índio em menor escala)” (SKIDMORE, 1976, p.211).

Decorrente desses entendimentos amadurece a ideia de brasilidade, um sentimento de pertencimento que fundamentava as origens nacionais nas raças lusa, africana e indígena. É o que Roberto Da Matta, em sua obra “O que faz o Brasil, Brasil?” chamava de “a fábula das três raças”. (MATTA, 1997). Ao referir-se a essa interpretação, Ortiz (2006, p.38) colocava que a ideia de fábula é sugestiva, mas ele a designa como mito - o “mito das três raças”. Antropologicamente, a ideia de mito sugere um marco inicial para

uma história mítica, que tem a tendência de se adequar à sociedade na qual era produzida e apaziguar os conflitos. A partir daí, solidifica-se e passa a ser eterno imutável.

Fica clara, neste caso, segundo o autor, a emergência da história mítica. Esta se deu num momento em que a sociedade brasileira passava por profundas mudanças, saindo de um modelo econômico escravista para o capitalista; de uma organização política monárquica para a república. Buscava, também, a substituição da mão de obra escrava pela imigração estrangeira, vindo ocupar as regiões que estavam ainda despovoadas.

O mito das três raças, ao se espriar pela sociedade brasileira, especialmente no Estado Novo, fez com que grupos sociais de diversas classes, com fronteiras etnicamente delimitadas, passassem a repensar as relações raciais, nesse padrão. Os conflitos sociais se desdobraram em duas ordens – o mascaramento dos conflitos em relação aos indígenas e negros e a instigação dos conflitos em relação aos imigrantes, principalmente os germânicos. Dessa forma, identidades diversas foram colocadas embaixo de um único guarda chuva, o da nacionalidade.

Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? (HALL, 1998, p.59).

2. A Construção da identidade nacional brasileira e o processo de constituição da identidade étnico-racial dos negros.

Ao estudar Weber fui percebendo o quanto ele seria importante no desenvolvimento desta análise, não só com relação a sua contribuição em explicitar as diferenças dos conceitos etnia, nação e raça abordados anteriormente e que foram fundamentais para pensar a construção da identidade nacional brasileira, mas por contribuir para que eu pudesse contextualizar que a história brasileira não teve único sentido, uma vez que não aconteceu de forma linear e que a compreensão desta realidade está ligada a uma interpretação da subjetividade das relações humanas.

Max Weber se diferencia em sua sociologia da religião, pois não está interessado no estudo da religião em si, em pensar uma teoria geral como em Durkheim, que enfatiza a

função do religioso no social, nem tão pouco como Karl Marx que considerava a religião como ópio do povo, ou seja, como um fator de alienação imposto pelo capitalismo em que na relação entre exploradores e explorados os últimos encontram nela uma forma de sublimar as agruras vivenciadas pelo sistema gerador de desigualdades e exclusões sociais.

Weber propõe a compreensão da religião, não na sua veracidade ou falsidade, mas a partir da análise do funcionamento da mesma no cotidiano e de sua influência no comportamento político, administrativo, econômico e moral em diferentes contextos históricos (MACRAE, 1988).

Em sua obra a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* tenta compreender como o fenômeno religioso influenciou desde o início o capitalismo. “A razão destas diferentes atitudes deve, portanto, ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em suas temporárias situações externas na história e na política” (WEBER, 1987 p. 23).

Dentro desta concepção o estudo da religião se faz fundamental para a Sociologia, pois sem este estudo, dimensões mais profundas da ação humana em sociedade não são percebidas. Ou, como nos reportam Poutignat e Streiff- Fernart (1988), “a religião pode desempenhar um papel central, particularmente quando ela se apoia num mito de eleição ou quando ela é substituída por um código legal regando os aspectos mais íntimos da vida”. (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1988, p.163). Assim, ao explicitar a questão dos espaços e práticas de religião de matriz africana como fatores decisivos no reconhecimento da identidade étnico-racial dos sujeitos, estamos trazendo à tona esta percepção mais ampla da incidência do religioso.

Assim, a construção da identidade nacional brasileira se deu de maneira complexa e ao mesmo tempo contraditória, inicialmente a partir de uma perspectiva homogeneizante com base na brasilidade e na ideologia do branqueamento. Esta perspectiva eurocêntrica de conceber o Brasil via a religião católica como sendo a única capaz de trazer a salvação eterna haja vista que vinha de uma cultura – a europeia – considerada símbolo de superioridade e que levaria o Brasil a construção de nação sólida, que influenciou decisivamente o imaginário cultural e religioso do país.

[...] se a religião católica sofreu influência das modificações da estrutura social, ela, de outro lado, moldou a nova sociedade; encarnou-se nela como

uma alma que, de dentro, modelaria o corpo onde passaria a viver. (BASTIDE, 1971, p. 32)

Neste sentido, se faz necessário compreender o contexto sócio histórico e cultural das religiões de matriz africana no Brasil e como este processo se fundamentou a partir da constituição de identidades étnico-raciais que não se limitaram a reprodução do passado, mas se desconstituíram e se reconstituíram influenciando sobremaneira a construção da identidade nacional brasileira. Assim, explicitar a construção das relações raciais no Brasil, implica em perceber como os sujeitos foram ao longo da construção da nação brasileira constituindo subjetivamente uma identidade étnico-racial.

[...] Da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo habitat a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se esta lhe falta, ele faz uma nova (BASTIDE, 1971, 32)

É amplamente conhecido como as religiões africanas foram espaços e práticas de resistência das culturas negras ao longo de todo o período de escravidão no Brasil e também do pós-escravidão. Durante o período de escravidão uma das estratégias mais conhecidas era a de enganar o olhar católico dos patrões, camuflando a simbologia religiosa das origens africanas atrás dos símbolos e imagens das práticas católicas. A partir desta prática formou-se também um grande sincretismo de assimilação, por algum aspecto de semelhança, entre santos católicos e orixás dos panteões africanos.

Roger Bastide (1971) em seu livro: *As Religiões Africanas no Brasil*, fruto de pesquisa financiada pela UNESCO, afirma que os negros trazidos para o Brasil eram deslocados de diferentes regiões da África e estavam ligados a civilizações e religiões muito diversas. Enfatiza, ainda, que o tráfico negreiro desconsiderou este contexto e os africanos escravizados foram obrigados a “se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas”. (BASTIDE, 1971, p. 30).

A questão torna-se mais complexa, segundo o autor, pois o negro e suas religiões, além de sofrerem com a influência das variações da estrutura social, sofreram também com a

pressão cultural do europeu branco, católico, bem como pela política do Estado português e da Igreja Católica Romana. Assim, as superestruturas, as representações como símbolos da mística, os valores culturais dos africanos ou de seus descendentes estavam subordinados às representações coletivas dos cristãos, dos símbolos culturais dos europeus, dos valores portugueses (BASTIDE, 1971, p.32).

O marxismo teve que nos alertar contra o idealismo, lembrando que não há vida social ou cultural possível fora da matéria que a condiciona; seu erro foi crer que ela nasce sempre da matéria. Não devemos ao contrário, esquecer este poder de criação das correntes profundas da alma coletiva (BASTIDE, 1971, p.32).

Retomamos aqui mais uma vez contribuições de Roger Bastide (1971), o qual argumenta que o processo de urbanização no Brasil, inicialmente, destrói a comunidade negra, por fim ela fornece uma reorganização social na forma de solidariedade de classe e os negros podem se mesclar ao proletariado, mas eles são preteridos pelos filhos de imigrantes que são considerados como brasileiros pelo nascimento. O resultado é que a população negra não consegue, mesmo com as leis trabalhistas e as oportunidades da industrialização, mudar seu padrão de vida (BASTIDE, 1971).

Por outro lado, o autor afirma que surge um fato novo para os negros, o de não aceitarem a sua condição como acontecia em outros tempos, principalmente se estes têm acesso à escolaridade, marcando, dessa forma, uma linha divisória entre as velhas e novas gerações. Cabe ressaltar que raramente os mesmos tinham acesso à instrução e quando tinham não iam além da escola primária.

Entretanto, Bastide explicita que o acesso à instrução, mesmo que precária para o negro, apresenta um duplo efeito: ao mesmo tempo em que suscita um sentimento de integração à massa da população do país, possibilitar a tomada de consciência de que se está no ponto mais baixo da escala social, tornando-se mais vulneráveis às injustiças das discriminações raciais. “E é um fato inegável que o homem de cor instruído não vê outra razão para o seu baixo nível de vida e sua situação inferior, que não seja a existência de um preconceito que o aniquila” (BASTIDE, 1971, V. II p.423).

A constatação por parte dos negros desta situação ou os levou a um choque existencial ou a uma timidez que o autor chama de patológica na sua relação com o branco, nascendo, assim, uma psicologia do ressentimento que pode levá-lo não somente à

revolta contra os outros, mas contra si mesmo e é este sentimento que vai ser balizador das realizações políticas, bem como das manifestações religiosas urbanas. Bastide (1971) afirma que na imprensa e nos grupos de interesses raciais é que se encontram, primeiramente, as ideologias negras. O autor distingue três períodos diferentes: o primeiro dos jornalistas negros que escrevem nos jornais dos brancos ou eles próprios são diretores de jornais e trazem os brancos para trabalharem juntos. Bastide explicita que em termos políticos a luta não segue a linha da divisão racial, mas a dos partidos políticos, sendo que em pouco tempo percebem que foram enganados pelos políticos a despeito do uso de seus sufrágios para chegarem ao poder sem que isto trouxesse muito retorno para a população de cor.

Desta forma, se desenha o segundo período que é o da criação de grupos em defesa dos homens de cor. Data deste momento histórico do Brasil os primeiros jornais de negros que são de cunho mais literário do que político e que fazem parte de uma imprensa provinciana presente nas pequenas cidades. Estes jornais são mais sociais do que de reivindicações e se preocupavam de certa forma com a integração dos negros na sociedade capitalista emergente. Assim, é possível encontrar desde anúncio de aniversário, celebrações de casamento, e necrológios até poesias e geralmente estão ligados às sociedades dançantes e a clubes atléticos.

Estas organizações vão aos poucos se transformando em órgãos de combate muito influenciados pelas ideias de liberdade e fraternidade do pós-guerra. É neste momento que se cria a “Frente Negra Brasileira” que surge em São Paulo e se espalham rapidamente pelo resto do país como grupos locais. Desta maneira, a entidade pública o que o referido autor chama de jornal polêmico: *A Voz da Raça*. Com o advento de Getúlio Vargas ao poder a Frente Negra deixa de existir como partido.

Com o final da segunda Guerra Mundial e com a volta das liberdades democráticas no Brasil, se inicia o terceiro e último período considerado pelo autor, no qual se reconstituem as associações de classe negras. Essas associações organizam congressos nacionais e regionais com o intuito de tratar a problemática racial. No entanto, percebe-se que o elemento democrático de comunhão se agrega ao elemento da luta:

É que em verdade o negro, numa democracia racial, é o homem esquartejado. Esquartejado entre a revolta contra o branco que tende a rejeitar, e a revolta contra si mesmo, que aumenta seu sentimento de inferioridade. Esquartejado

entre o protesto africano e a vontade de se fundir-se pela miscigenação na grande massa branca (BASTIDE, 1971, V.II p. 424).

O autor reafirma que essa ambivalência fez com que os negros que queriam ao mesmo tempo se afastar dos brancos se sentissem impelidos a se identificar com os mesmos. E isto fica visível nos considerados jornais dos negros ao anunciarem, numa mesma página, produtos de alisamento e artigos que tratam o alisamento como uma traição contra a raça.

Assim, se de um lado se criticava a política do embranquecimento, de outro se considerava a miscigenação das três etnias negra, índia e européia como constituidora da originalidade do Brasil sob influência de Gilberto Freyre ao defender o mulatismo, sutilmente se volta contra a ariana do Brasil – por influência do mito das três raças, brasilidade –“ [...] não só se verdadeiramente brasileiro quando se tem sangue negro nas veias [...]” (Bastide, 1971, V.II p.425)

Entretanto os jornais e associações negras, segundo Bastide (1960), têm outra função além de servir como instrumento de reivindicação. Os mesmos têm o intuito de valorização do negro.

Cria-se, desse modo, um tempo afro-brasileiro, medido por uma série de comemorações, um tempo histórico negro, que sem dúvida se enquadra no tempo histórico brasileiro, mas, que não deixa de ter sua própria temporalidade, como corrente que corre num rio mais vasto, sem que as suas águas a ele se misturem. Tempo que não é apenas cronológico, mas afetivo, sentimental, com suas recordações de sofrimentos do passado, suas páginas brilhantes de esperança, seus momentos de cólera ou admiração; os feitos de uma raça (BASTIDE, 1971, V.II p. 426).

O autor argumenta que mesmo com clareza da relevância destes jornais em dar confiança aos negros , fazem-no lembrar de um passado glorioso e a lição que deve desprender é que o negro pode “evoluir” – grifo do autor – e igualar-se ao branco

[...] capacidade de assimilação do negro à civilização do branco. Assim a imprensa de cor chega as raias de um puritanismo que prega que a sociedade vê o negro como um ente preguiçoso, beberão sensual e ladrão ele

só sairá desta condição Ele só subira pela instrução e a honrabilidade (BASTIDE, 1971, V. II p.427).

Dai se justifica o esforço das associações em criarem teatros, cursos de alfabetização e de boas condutas que às vezes chegam regular o modo de vestir e se portar na sociedade, já que o que conta são as aparências. O autor afirma que em tal momento o negro encontra outra contradição: se a sociedade valoriza a aparência, como ele teria espaço no mercado de trabalho se não conseguiria neste quesito competir com o branco, então se fez necessário mudar seus valores e, assim que, ao fim desta ideologia mais social e política do que religiosa é que vamos encontrar o místico como fator fundamental na constituição da identidade étnico-religiosa do negro no Brasil.

3. Religiões de Matriz Africana, Espiritismo Kardecista e Catolicismo: implicações na constituição da identidade étnico-religiosa do negro no Brasil

Roger Bastide enfatiza que com relação a construção da identidade étnico-religiosa dos negros no Brasil: “A tendência é passar-se da pretidão da pele para a pretidão da alma, mas alma não tem cor; as qualidades da inteligência ou as virtudes do coração são idênticas em todos os homens” (BASTIDE, 1971 V. II, p.426).

O negro busca uma forma de superar o branco e isto é que ele faz através da espiritualização e o sofrimento, ainda mais se este for injusto como fora o dos escravos. Assim, o espiritismo passa a ser uma linguagem no qual se traduzem os fenômenos do transe místico que é aceita e estudada pelo erudito e pelo metapsiquismo, proporcionando ao africano o alento de que suas experiências já não podem ser consideradas de bárbaros e primitivos e que possuem valores humanos e não somente racial (BASTIDE, 1971).

Dessa maneira, há uma resposta à imagem do negro preguiçoso, bêbado e ladrão que se impõe ao olhar do branco, uma nova percepção do negro como trabalhador a serviço do bem. “[...] trata-se, igualmente, de reatar essa nova imagem, não a influência do cristianismo ou da ocidentalização do negro, mas, ao contrário, a sua maior fidelidade à África” (BASTIDE, 1971, V.II p.428).

Segundo o autor o espiritismo foi se transformando à medida que ia explicitando como a estrutura social brasileira foi se construindo. Assim, houve

um espiritismo em que participavam os intelectuais, médicos, engenheiros, funcionários e universitários em que há um forte desejo de encontrar uma religião, mas que pudesse ser experimentada e principalmente justificada racionalmente.

Outro espiritismo, mais socializado entre os pobres brancos é o espiritismo do novo evangelho de Allan Kardec que trouxe um alento às classes baixas atendendo ao desejo de saúde espiritual e física debilitada pelas adversidades advindas de um país que inicia sua inserção no capitalismo com grandes desigualdades sociais. Essa nova vertente espírita se fortaleceu pregando uma moral de fraternidade e amor, ou seja, a felicidade do mundo astral depende da qualidade das ações de cada indivíduo no cotidiano – lei do karma – que construiu, a partir de sua Federação, escolas, creches, clínicas dentárias e hospitais que auxiliam aos proletários nas carências das grandes cidades em desenvolvimento.

A partir deste contexto, o espiritismo sofre um novo processo de transformação ao se deslocar das classes baixa brancas para as classes baixas dos denominados pelo autor como “homens de cor”, cujos espíritos que vão se encarnar pertencem ao mundo dos índios e negros. Era como “[...] se a divisão racial continuasse no além, e como se as comunicações entre o mundo da natureza e o do sobrenatural não pudessem se estabelecer exceto segundo a linha da cor” [...] (BASTIDE, 1971, volume II, p. 434)

Há algumas mudanças visíveis entre o Espiritismo Kardecista e o espiritismo que começava a ser vivenciado pela população negra, a começar pelo presidente das sessões – quem conversa é o médium – este interroga os espíritos, os expulsa dando-lhes ordens assumindo uma postura revestida de poder e certo autoritarismo como se dominasse as forças do além.

Outra mudança que o autor menciona é a passagem de um estágio do espiritismo propriamente dito para o animismo. Dessa forma, o Espiritismo dava ao animismo um caráter científico e os negros se sentiam confortados com o fato dos brancos serem espíritas e, de certa forma, os faziam internalizar a ideia de que poderiam seguir em direção da sua antiga civilização sem se sentirem atrasados ou bárbaros.

Bastide (1971) adverte que os brancos passaram a designar esse terceiro espiritismo como “baixo espiritismo” (grifo do autor). Assim o preconceito de

cor não deixou de espriar-se pelo espiritismo brasileiro e a grande crítica dos kardecistas aos umbandistas é de que os espíritos encarnados por eles são inferiores e atrasados. O autor reafirma que no imaginário dos Kardecistas permanecia o questionamento sobre a ideia de como um negro bêbado, ignorante, grosseiro e mentiroso ou uma ladra e prostituta pudessem, depois da morte, transformarem-se em espírito de luz, guiar os irmãos de raça ou guiar os brancos.

E a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. As barreiras que as leis democráticas impendem que se estabeleçam na sociedade de fato se transpõem para a sociedade dos espíritos (BASTIDE, V.II, 1971, p.439).

Diante desse processo de inferiorização, o negro vai reagir e a expressão desta reação é o espiritismo de Umbanda e o sucesso desta nova “seita” – grifo meu – primeiramente no Rio de Janeiro e posteriormente em outros estados brasileiros – Minas, Rio Grande do Sul, São Paulo, Recife. Assim, a Umbanda que outrora era considerada uma heresia, torna-se um sistema religioso que, de certa forma, é aceito pelo que Renato Ortiz chama de outras profissões de fé. Desta forma, assiste-se “a emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira” (ORTIZ, 1999, p.13).

O autor argumenta: a Umbanda difere de outros cultos afro-brasileiros e se apresenta como uma religião nacional que de certa maneira se impõe diante das outras religiões consideradas de exportação como o Protestantismo, Catolicismo, e Kardecismo. Ela se define mais do que um sincretismo afro-brasileiro, já que ela representa uma síntese nacional de uma religião endógena. Neste aspecto, o autor afirma que diverge da análise feita por Roger Bastide que considera a Umbanda uma religião negra como fruto da integração do homem de cor na sociedade brasileira, mas reafirma que o pensamento de Bastide tem se modificado nos últimos anos e o mesmo tem admitido o caráter nacional da Umbanda. O Candomblé e a Macumba são considerados expressões de religiões africanas. Já o Espiritismo de Umbanda se considera uma religião nacional (BASTIDE apud ORTIZ 1999).

Prandi (1996) fazendo um esforço na construção de uma sociologia das religiões afro-brasileiras afirma que a religião negra era capaz de suscitar uma identidade negra africana que recupera, no rito, a família, a tribo e as cidades perdidas na diáspora, ainda que em processo de reconstrução cultural. Por outro lado, era o catolicismo que dava a mobilidade necessária aos negros numa sociedade dos brancos dominadores que não podiam ser brasileiros sem ser católicos.

Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes os laços familiares através da congregação religiosa, daí a origem dos terreiros e das famílias de santo. Mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, “[...] o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro (grifo do autor). Nunca puderam ser brasileiros ter, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão” (PRANDI, 1996, p.57).

A partir desta perspectiva, Renato Ortiz (2006) argumenta:

[...] A questão que se coloca não é de se saber se a identidade ou a memória nacional apreendem os verdadeiros valores brasileiros. A pergunta fundamental seria: quem é o artífice desta identidade e desta memória que se querem nacionais? A que grupos sociais elas se vinculam e a que interesses elas servem? (ORTIZ, 2006, p. 139).

Ortiz enfatiza que para responder a estas questões se faz necessário perceber em que medida o nacional e o popular se entrecruzam, principalmente por que este conceito, no Estado brasileiro, estava colado à ideia de brasilidade. Assim, o autor retoma a noção de memória, bem como, aproxima a problemática da cultura popular do Estado através da relação entre memória coletiva e memória nacional.

No mesmo texto, ele evidencia esta relação usando o Candomblé e manifestações folclóricas como exemplos: O Candomblé ao demarcar o terreiro como um espaço social sagrado re-atualiza e revivifica a memória coletiva africana. Assim a origem é relembrada através dos rituais religiosos, como afirma o autor:

É na trama da interação social que o teatro da memória coletiva é atualizado. Os papéis diferenciados de ‘mãe de santo’, ‘filha de santo’, ogã definem posições e funções que permitem o funcionamento do culto e a manutenção da tradição (ORTIZ, 2006, p. 133).

Dessa forma, a memória coletiva só sobrevive como uma prática que precisa ser vivenciada cotidianamente. A memória nacional, por sua vez, se manifesta no campo das ideologias como um tipo ideal weberiano que se refere a uma história que transcende os sujeitos. Ao contrário da memória coletiva, ela não é a representação de mitos e tradições ligados a grupos sociais em particular e sim produto de uma história social que se quer universal, enquanto história que se projeta para o futuro e não se limita à reprodução do passado.

A partir deste entendimento, este autor afirma que o nacional não se constitui em um prolongamento dos valores culturais, mas, como um discurso de segunda ordem na medida em que contém um caráter universalizante e descaracterizador das heterogeneidades via discurso ideológico. Dessa forma, o Estado pressupõe uma totalidade mais ampla que transcende e integra os elementos concretos da realidade social, delimitando o quadro de construção da identidade nacional.

Portanto, há uma urgência social e sociológica de se compreender a complexidade das relações raciais no Brasil e isto implica em perceber como negros, brancos e indígenas foram ao longo da construção da nação brasileira constituindo subjetivamente uma identidade étnico-racial em fronteira. Outro aspecto relevante é evidenciar o contexto sócio histórico e cultural das religiões de matriz africana no Brasil e, como este processo fundamentou a constituição de identidades étnico-raciais que não se limitaram a reprodução do passado, mas se desconstituíram e, se reconstituíram, influenciando sobremaneira a construção da identidade nacional brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AUGRAS, Monique. O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, v.2. 1971.

_____. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. v.1. São Paulo: Pioneira, 1971.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. 6ª ed. Petrópolis: vozes, 1985.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

CARNEIRO, Edison. Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros brancos: notas de etnografia religiosa e de folclore. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

DURKHEIM. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves, São Paulo, ed. Martins Fontes, 2000.

FIORI, Neide A. Rumos do nacionalismo brasileiro nos tempos da segunda guerra mundial: o “nacional” e as minorias étnicas “inimigas”. Caderno de Sociologia. Porto Alegre: vol. 4, 1993, p. 131-144.

_____. A cultura luso-brasileira ameaçada? Controvérsias dos tempos da segunda guerra mundial. Dinâmicas multiculturais, novas faces novos olhares. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 1996, p. 621-630.

FOLLMANN, José I.; LOPES, José, R. (Org.). Diversidade religiosa, imagens e identidade. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.

FREYRE. Gilberto. Casa grande e senzala. Rio de Janeiro: Editora Record, 1988.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 2 ed. Rio de Janeiro: PD&A, 1998.

- MACRAE, Donald G. As idéias de Weber. 3ª. Ed. São Paulo: Cultrix, 1988.
- MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. (Orgs.). Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Fio Cruz/CCBB, 1996.
- MATTA, Roberto da. O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.
- MOURA, Carlos M. de (Org.). Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. Rio Grande do Sul: Brasiliense, 2006.
- _____. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- POUTIGNAT, P.; SPREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. Seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do axé sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUNCITEC, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. SP: Companhia das Letras, 2000.
- SACHS, Viola. Brasil & EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- SKIDMORE, Thomas. Preto no branco raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- WEBER, Max. Economia y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. Ensaios de sociologia. 3. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- _____. A ética protestante e o espírito do capitalismo. RJ. Zahar, 1987.

A TRADIÇÃO IJEXÁ NO SUL DA BAHIA

Valéria Amim, (UESC)⁴²

Resumo

A nação Ijexá, com suas crenças, costumes e memórias, não desapareceu na experiência da escravidão no Engenho de Santana, pelo contrário, ela se adaptou, recriou seus recursos étnicos, materiais e sociais num movimento de permanente transformação. Objetiva-se examinar e desenvolver algumas interpretações e descrições, inclusive visuais, sobre o Candomblé Ijexá no Sul da Bahia, sua genealogia e seus processos rituais, expressos e elaborados simbolicamente. A permanência dessa tradição significa que ela manteve relação com os eventos sóciohistóricos da região, participando da formação de seu campo religioso. No interior da discussão maior interessa a reflexão sobre o sentido que a prática religiosa de tradição Ijexá possui para seus adeptos e quais leis ela segue em seu percurso históricossocial. O trabalho de campo se desdobrará nas cidades de Itabuna e Ilhéus, com incursões a Nazaré das Farinhas (cidade do Recôncavo) e Salvador. Os dados empíricos inicialmente levantados serviram de subsídios para o desenvolvimento inicial dessa investigação.

Palavras-chave: Tradição. Ijexá. Religião.

Abstract

The Ijexá nation with their beliefs, customs and memories, has not disappeared in the slavery experience in the Engenho de Santana. On the contrary, it has adapted, recreated their ethnic, material and social resources in a movement of permanent transformation. The objective here is to examine and develop some interpretations and descriptions, including visual records, of Candomblé Ijexá in Southern Bahia, its genealogy and rituals processes, expressed and elaborated symbolically. The permanence of this tradition means it maintained relations with the socio-historical events in the region, participating in the formation of this religious field. Inside this discussion, we are interested to reflect on how the Ijexá tradition is seen by religious practitioners and what laws it follows in its social and historical route. Fieldwork will take place in the cities of Itabuna and Ilheus, with trips to Nazareth das Farinhas and Salvador. Empirical data initially raised served as subsidies to this investigation.

Key Words: Tradition. Ijexá. Religion.

⁴² Professora Titular do Curso de Comunicação Social da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC/BA, pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ/UESC e Pós Doutoranda da Universidade da Beira Interior- UBI. E-mail:vamim@uesc.br

1. Apresentação

Proponho-me examinar e desenvolver algumas interpretações e descrições sobre a nação⁴³ de Candomblé Ijexá no Sul da Bahia, sua genealogia e seus processos rituais, tais quais foram “expressos e elaborados simbolicamente”, a partir da herança mítica dos descendentes da cidade africana de Ilesá, os Ijexás, introduzidos entre os séculos XVIII e XIX, no Brasil, na condição de escravos.

A importância dessa investigação dá-se pelo fato de que os povos africanos, desde os primeiros estudos sobre o negro no Brasil, foram divididos em duas grandes categorias, segundo sua procedência, negros sudaneses e negros bantos. Os bantos, originários do sul da África eram os angolas, os benguelas, os moçambiques, os macuas, os congos entre outras etnias. Os sudaneses, oriundos da zona do Níger, África Ocidental, eram os nagôs (iorubas), os jejes (ewes), os minas (tshis e gás), os haussas, os galinhas (grúncis), os tapas, os bornus, fulas e mandes (mandingas). Estes últimos carregados de forte influência mulçumana (RODRIGUES, 2004). O contexto descrito por Rodrigues (2004) identificou na Bahia⁴⁴ a presença de nagôs de todas as províncias, de Oyó, de Ilexá, de Egbá, de Lagos, de Ketu, de Ifé, de Yebu, de Ilorin, além da “absorção das várias míticas negras, inclusive a mítica dos jejes, por parte da nagô” (CARNEIRO, 1991). Todavia, essas pesquisas se concentraram em Salvador e no Recôncavo, o que explica os poucos estudos sobre o negro em outras regiões do Estado, incluindo o esclarecimento sobre a presença do negro e sua religiosidade na região Sul da Bahia.

Devo, entretanto, assinalar algumas questões inerentes ao estudo que indicaram pré-reflexões sobre seu caráter interdisciplinar: a localização e a seleção do material (fontes de dados primários) africano; a necessidade de considerar processos históricos distintos (o africano, o brasileiro e o português); a justaposição das etnias Iorubas – uma vez que no Brasil os diversos grupos étnicos Iorubas foram denominados “nagôs”, tornando difícil a identificação de distintos legados socioculturais. A pesquisa irá se debruçar sobre a tradição Ijexá, seus elementos, mitos e modelos de vida, tidos como singulares, por remeterem a uma ancestralidade desse grupo. Sem, entretanto, considerá-la enquanto uma continuidade ou uma herança cristalizada no tempo e no espaço. A ênfase irá centrar-se nas crenças, costumes e memórias que não desapareceram na experiência da escravidão no Engenho de Santana.

⁴³ Compreende-se a divisão que ocorreu nos cultos afrorreligiosos, a partir das categorias étnicas dos negros africanos que se encontravam na Bahia, após a chegada dos iorubás.

⁴⁴ Bahia refere-se na época de Nina Rodrigues a atual Cidade de Salvador.

Assim como as outras tradições religiosas, a Ijexá, também se adaptou, recriando seus recursos étnicos, materiais, sociais e ideológicos num movimento de desterritorialização e reterritorialização étnica de permanente transformação. Para tanto, vivenciou as mudanças e lógicas culturais que ocorriam nas reinvenções da África em espaços específicos da diáspora. Destacar, portanto, suas diferenças, dentro de um grupo maior, os Iorubas, agrupados por terem traços linguísticos, culturais, ancestrais, sociais, comuns, implica pensar a construção das “nações de Candomblé” a partir de uma perspectiva de permanente transformação, incluindo os contextos em que tais construções identitárias emergiam, considerando o diálogo constante entre as diferentes tradições religiosas de matriz africana, e destas tradições com outras religiões.

A análise e conhecimento do campo afroreligioso regional deve reconhecer e inserir os Ijexás, suas genealogias e os relatos de vida de seus adeptos às narrativas sociohistóricas. É importante à compreensão da formação do campo mítico, social, histórico e cultural regional, a perspectiva dos excluídos, dos afrodescendentes, até bem pouco tempo invisíveis à história regional.

Na fase exploratória da pesquisa, utilizei as entrevistas realizadas no meu doutoramento⁴⁵, em que descrevo o candomblé na cidade de Ilhéus, identificando as tradições que participaram da formação de seu campo afroreligioso. O recorte realizado sobre a tradição religiosa Ijexá utilizou ainda os dados e as informações do projeto “Mapeamento das Comunidades religiosas de matriz africana da Bacia Hidrográfica do Leste do Estado da Bahia” (2010/2013), desenvolvido pelo KÀWÈ⁴⁶ e por mim coordenado. O Mapeamento, ao georreferenciar e levantar o quantitativo de terreiros nos municípios da Bacia, contribuiu para a visibilidade dessas comunidades, propiciando um contraste entre os estudos realizados no âmbito acadêmico sobre o candomblé e a realidade vivenciada por essas comunidades no Sul do Estado. Por outro lado, a pluralidade das tradições religiosas apresentadas e a influência que essas tradições exercem no cotidiano da sociedade regional, inclusive na vida religiosa de seus habitantes, indicam a necessidade de estudos interdisciplinares.

A escuta e, posteriormente, a transcrição das entrevistas realizadas, foram atividades determinantes na seleção das narrativas orais que se referiam as raízes da tradição Ijexá na região Sul da Bahia. Essas raízes remontam ao tempo do Engenho de Santana

⁴⁵ Tese intitulada por *Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no Candomblé do sul da Bahia* (2009).

⁴⁶ No KÀWÈ/NEABs sou pesquisadora da linha de religião, saúde e práticas sociais.

(1789), situado no Povoado do Rio do Engenho, em Ilhéus. Segundo fontes orais esse Engenho adquiriu uma escrava chamada Inês, negra Ijexá, sacerdotisa de Oxum, entidade cultuada em Ilesá, na África. Inês deu continuidade a sua tradição religiosa, heranças ancestrais Ijexá. A permanência dessa tradição relaciona-se diretamente ao terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon. O terreiro é considerado, pela comunidade de candomblé, o responsável pela preservação da tradição Ijexá no sul da Bahia, aspecto determinante para sua escolha como referência inicial do trabalho de campo que será descrito nos aspectos teorico-metodológicos desse estudo.

A permanência nos dias atuais dessa tradição significa, entre outras coisas, que ela manteve intensa relação com os eventos sócio-históricos da região, participando da formação de seu campo religioso, aspecto que reforça a importância dessa investigação.

A pesquisa se divide em duas fases distintas. A primeira configura-se por uma imersão na sociologia da religião, fundamental para o diálogo entre as tradições religiosas de matriz africana e as demais tradições religiosas que compõem o campo da sociologia e da cultura. No interior da discussão maior, que abarca o campo da sociologia da religião, me interessa a reflexão sobre o sentido que a prática religiosa de tradição Ijexá possui para seus adeptos, e quais leis ela segue em seu percurso histórico-social. Sabe-se que Portugal possui um rico acervo (registros e documentos, fontes primárias escritas), em arquivos municipais, arquivo ultramarino, arquivo nacional *Torre do Tombo* (antigamente designado Arquivo Geral do Reino), sobre os negros escravizados no Brasil. O levantamento de registros que, naturalmente, foram conservados em Portugal, é importante tendo em vista que a própria condição de colônia já se constituía um impeditivo para que o Brasil estivesse num nível intelectual, educacional e até mesmo social, que lhe permitisse organizar arquivos e valorizar a memória. Afinal, a colônia foi para muitos a terra do exílio e evocar a sua memória seria recordar-se do banimento, do expurgo. As informações sobre o tráfico de escravos para a Bahia e Ilhéus trarão subsídios para uma melhor compreensão das tradições religiosas africanas, hoje afro-brasileiras, e sua permanência na região. Além disso, as narrativas míticas que se encontram nos registros de viajantes e religiosos são fundamentais para a análise dessas tradições na atualidade.

A segunda fase diz respeito ao universo empírico da pesquisa, e se desdobrará nas cidades de Itabuna e Ilhéus, com algumas incursões a Nazaré das Farinhas (cidade do Recôncavo Baiano) e a Salvador, cidades que, como veremos adiante, compõem a genealogia e a tradição do Terreiro de Ilê Axé Ijexá.

2. Qualificação do principal problema a ser abordado

O estudo mais aprofundado sobre a tradição religiosa Ijexá implica a superposição e a relação dessa tradição com as demais tradições culturais de matriz africana. Acredito que as reminiscências do passado dessas tradições, através da memória dos mais velhos da comunidade, se (re)configuram no presente, simbolicamente, repondo processos básicos responsáveis pela criação de significados para o grupo, situando os fatos únicos e o cotidiano, em uma rede de significações.

Sabe-se da importância que as crenças e as práticas religiosas adquirem para a manutenção e a transformação da vida em sociedade e, por conseguinte, dos homens, tanto em seus domínios sociais quanto psíquicos, uma vez que a natureza religiosa do homem constitui-se num aspecto essencial e permanente da humanidade.

Durkheim (1978) considera a religião como uma dimensão da sociologia do conhecimento. Para isso, ele retoma a forma de apreensão dos primeiros sistemas de representações que o homem fez do mundo e de si mesmo, bem como o fato desses sistemas serem de origem religiosa. Diz ele, “[...] Não existe religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por ocupar o lugar das ciências e da filosofia. Os homens não lhe deveram apenas uma notável parcela da matéria de seus conhecimentos, mas também a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados” (DURKHEIM, 1978, p. 211). Por outro lado, ao afirmar que as categorias fundantes do pensamento emergem do religioso, Durkheim destaca o caráter gnosiológico intrínseco à religião. Sua preocupação, entretanto, está na relação indivíduo e sociedade, e como esta relação, pode ser compreendida a partir da mediação do simbólico e, por conseguinte, interessa-lhe interrogar qual o papel dos símbolos na formação de laços sociais, e assim chegar ao papel que a religião ocupa na vida social.

A organização interna do campo simbólico quando agregada a uma percepção de sua função ideológica e política pode legitimar uma ordem arbitrária responsável por produzir sistemas de dominação. Bourdieu (1992) retoma a questão posta por Durkheim sobre as funções sociais que a religião realiza em favor do corpo social como um todo, inserindo as funções políticas que a religião cumpre em favor de diferentes classes sociais, “[...] a religião contribui para imposição (dissimulada) dos princípios da estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura

objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos” (BOURDIEU, 1992, p. 32). Ao tratar do interesse propriamente religioso, destaca que, em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funcionaria como um princípio de estruturação que realiza a construção da experiência, ao tempo, que a expressa; está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimização do arbitrário. Para Bourdieu, as interações simbólicas produzidas no campo religioso estão voltadas para a natureza particular dos interesses que se encontram em jogo, no cumprimento das funções da ação religiosa que, de um lado, encontra-se a serviço dos leigos e, de outro, a serviço dos diferentes grupos religiosos. Além disso, o campo religioso tem por função a satisfação de um tipo particular de interesse: o interesse religioso, responsável pela expectativa dos leigos em relação às práticas de ações mágicas ou religiosas dos diversos grupos. Ações, fundamentalmente mundanas e práticas, voltadas, na maioria das vezes, para resolução de problemas materiais e de saúde. Os leigos, diz Bourdieu (1992), não esperam da religião apenas as justificações de existência, nem tampouco, o alívio das tensões e da angústia existencial (solidão, miséria, doença, sofrimento e morte), buscam, antes de tudo, justificações de existir como de fato existem, isto é, com todas as características que lhes são socialmente inerentes.

Observar a natureza das formas religiosas implica, de antemão, considerar as redes relacionais produzidas a partir de sua diáspora e interação com outras. Destas redes relacionais produzidas entre a cultura, o território e seus contextos, desde cedo, foi possível observar uma história de contínuos contatos entre o Brasil e a África, especificamente, de um “Atlântico Sul negro⁴⁷”, responsável por uma produção cultural e afro-religiosa brasileira, mas, cuja origem é africana.

Sabe-se que muitas dessas tradições foram preservadas através de preceitos, rezas, cantigas, danças rituais ou não, a exemplo do samba, línguas, costumes, celebrações, saberes, modos de vestir, de cozinhar, de usar as ervas, os banhos, entre outros, que são repassados às novas gerações através da oralidade e das experiências cotidianas. Portanto, analisar-se-á a relação da religião praticada em seus terreiros com as demais tradições religiosas, e dessa religião na vida de seus adeptos. Buscar-se-á os princípios

⁴⁷ A correção proporcionada pela ideia de um “Atlântico sul negro” é certamente precisa, mas acima desta importante meta, uma abordagem da cultura da diáspora é necessária uma abordagem que seja capaz de mapear as condições e as consequências da influência mútua e do que Edouard Glissant chama de “relação” (GILROY, 2001, p. 12).

que regem essa tradição, incluindo sua linhagem segmentar, a partir da identificação, nos terreiros, de emblemas, símbolos ou objetos, que sejam portadores de alguma referência simbólica Ijexá, ou mesmo, se tais elementos são comuns a outras tradições religiosas de matriz africana.

A compreensão do princípio em questão é importante, pois, ele tanto revela os saberes e os modos de fazer, que costumam estar enraizados nas práticas cotidianas dessas comunidades religiosas, quanto evidencia formas de expressão tais como a música, a dança, a culinária, o vestuário, no cotidiano e nos costumes regionais. Muitas dessas práticas culturais coletivas representam a cultura dos antepassados, através da preservação de uma memória coletiva.

Saber o que os grupos pensam sobre a religião que eles praticam, e se eles, a percebem como parte de sua organização social e cultural, apresenta-se como fio condutor da história e memória deste segmento social, para a criação e (re)criação das identidades coletivas no território em que vivem, e para além dele.

3. Aspectos teorico metodológicos

O Estudo Exploratório realizado transcorreu ancorado em levantamentos bibliográficos e fontes empíricas.

A narrativa a seguir destaca uma tradição oral identificada pelos estudiosos entre os iorubás em África, transmitida em suas Cidades-Estado, e reafirma uma linhagem ancestral, a partir de um fundador comum, *Oduduwa*, “[...] que, dizia-se, teria reinado em Ile Ife, de onde enviara numerosos filhos e netos para governar em outros lugares” (OLIVER, 1994, p.112). Estudiosos observaram que essa narrativa não era unilateral, uma vez que estava presente na maioria das Cidades-Estado ocupadas pelos iorubas, e mais, seus habitantes acreditavam nela, vivendo segundo essa tradição. No Reino de Oyo e no Benin, as genealogias que se estendem a *Oduduwa* eram registradas detalhadamente, a ponto de evidenciarem uma sucessão de vinte e três gerações de governantes, em cada cidade, até o começo do século XX. Segundo Ade Obayemi, a existência de um período pré-dinástico para as narrativas iorubás se comprovam a partir de evidências de assentamentos de pequenas cidades autônomas que se estendiam por toda extensão das terras ocupadas pelos Iorubas, Edo, Idoma, Epira, Nupe e Borgu. Realizando uma análise topográfica dos topônimos, descritos nas narrativas sobre *Oduduwa*, Obayemi observa que os fundadores teriam sido de fato os chefes de aldeias situadas a poucos quilômetros de Ife e sua hipótese é que “[...] a Ife pré-dinástica surgiu

do amálgama de uns poucos assentamentos vizinhos próximos, ocorrido provavelmente por volta do século IX” (OBAYEMI *apud* OLIVER, 2001, p. 113). Conclui, ainda, que o modelo de pequenos assentamentos urbanos foi fundamental para a civilização ioruba. Por outro lado, percebe-se, no campo religioso afro-brasileiro, a permanência de símbolos, mitos, ritos, valores e formas de organização grupal, semelhantes às estruturas familiares dos assentamentos urbanos africanos. O modelo de culto dos negros escravizados forjou uma síntese, preservando os valores tidos pelos grupos como essenciais de uma tradição que, segundo Santos (1986), correspondeu à época mais florescente da cultura Iorubá, século XVIII e início do século XIX, nos reinos poderosos de Oyó e de Ketu. Todavia, há que se destacar que esta mesma cultura religiosa, na África, também sofreu o impacto da pressão colonial, antes mesmo de sua introdução no Brasil. Saber o que aconteceu em Ilesá, e como seus descendentes foram feitos cativos, trasladados e usados, como escravos no Brasil, pode contribuir para a análise e compreensão sobre a resistência dessa tradição na região. Considerar tais matizes não se constitui somente na identificação de povos e reinos e suas relações com o tráfico, mas, sobretudo, implica considerar as mudanças étnicas da África pré-colonial e colonial cujos processos de migrações, circulações e interações socioculturais desempenharam um papel singular.

Estudar a tradição Ijexá, e a sua relação com as demais tradições religiosas exige, uma experiência de campo. Experiência, cuja atividade aglutina uma série de percepções, pode ser compreendida a partir da atividade perceptivo-fenomenológica-etnográfica, fundada no despertar do olhar e da observação. Todavia, a etnografia e suas formas de descrição não se limitam a uma percepção exclusivamente visual. Ela mobiliza, segundo Laplantine (2004, p. 20), “a totalidade da inteligência, da sensibilidade. [...] ela é antes de tudo uma experiência física de imersão total”. Longe de tentar compreender a tradição Ijexá através de suas manifestações “exteriores”, devemos interiorizá-la a partir das significações que os indivíduos e grupos atribuem a seus próprios comportamentos. É esta apreensão da sociedade, tal como ela é apreendida, do interior pelos próprios sujeitos com os quais o pesquisador tem relação direta, que distingue a prática de campo das demais práticas de pesquisa. Consequentemente, a coleta de material não se constitui em um momento de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, com a descoberta de novas questões que são elaboradas em novas entrevistas e observações, mergulhando mais profundamente nas mesmas coisas, de forma a perceber novos ângulos, outras possibilidades. Como diz Geertz (1978, p.35)

“[...] culturas [...] uma cultura [...] cresce aos arrancos. Em vez de seguir uma curva ascendente de achados cumulativos, a análise cultural separa-se numa sequência desconexa e, no entanto, coerente de incursões cada vez mais audaciosas. Os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas”.

Se a observação é uma relação entre os objetos, os seres humanos, as situações e as sensações provocadas no próprio pesquisador, a descrição etnográfica é, pois, a elaboração narrativa dessa experiência. Neste sentido, Laplantine observa: “[...] é a percepção, ou melhor, o olhar que desencadeia o processo de descrição, mas esta última consiste menos em transcrever e mais em construir, ou seja, a estabelecer uma série de relações entre o que é observado e aquele que observa, ao ouvido que escuta [...]” (2004, p. 30).

4. Afinal, o que nos dizem as primeiras narrativas

A revisitação dos lugares que fazem parte das genealogias, das narrativas míticas, emblemas, cânticos, toques, *oriki*, celebrações, *adura* e símbolos que estão presentes na liturgia, do Terreiro Ilê Axé Ijexá, localizado em Itabuna, sul Bahia, indica distintas temporalidades e territórios.

O Ilê Axé Ijexá, fundado em 1975 por Ajalá Deré (de nome civil Ruy do Carmo Póvoas), reafirma sua ancestralidade Ijexá, tanto por parte de sua linhagem consanguínea, como por sua família religiosa⁴⁸. Aqui, dois territórios distintos, a cidade de Ilexá, na Nigéria, e a cidade de Nazaré das farinhas se enredam ao histórico Engenho de Santana e ao Pontal, situados em Ilhéus, Bahia.

As ancestralidades de origem Ijexá, enredadas através de Ajalah Deré, amplia, sobremaneira, a criação de laços do Ilê com distintos territórios, além de integrá-lo a outras genealogias.

As narrativas sobre a família biológica de Ruy do Carmo Póvoas, Ajalah Deré, inserem para além de sua ancestralidade africana, fragmentos da história regional. Descrevem aspectos sobre a ocupação territorial da região e sua sociedade. Sua tessitura implica um

⁴⁸ A expressão *família de santo* é entendida nos candomblés como um equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais, sem as racionalizações analíticas e definitórias, que fazem de *família* um conceito ainda polêmico, e vai da sua definição à sua estrutura e de sua tipologia à sua universalidade (LIMA, 2003, p.24).

complexo que estende suas malhas por distintos níveis sociais, culturais, religiosos e até mesmo econômicos.

A saga das lutas pela posse da terra marca o confronto entre as famílias Carmo e Póvoas. Os fatos são descritos por José Pereira Costa (1995), no capítulo intitulado *A chacina do Macuco*, em que o autor narra a matança que houve no princípio do século XX, no Macuco, hoje cidade de Buerarema, situada ao sul da Bahia. A narrativa a seguir⁴⁹, fornece informações preciosas para compreensão da linhagem ancestral do Ilê Axé Ijexá. “Era o ano de 1900 e o dia era 8 de dezembro. Um grupo de 20 jagunços dava proteção ao engenheiro Agenor Póvoas que, por ordem do Delegado de Terras, executava a medição das terras da Fazenda Mucuri, de propriedade do major Leôncio Ramos de Lima. Ocorre que a demarcação dos limites daquela imensa propriedade, se executada, englobaria terras de 6 posseiros, cujas fazendas estavam em franca produção: João e Ormino Magalhães Betu, Cândido Belizário, Jovino Coutinho, Bernardo e João do Carmo. E no dia 8 de dezembro de 1900, quando a turma da medição estava descansando no acampamento, ao som de violas e cantorias, Jovino, porta-voz dos posseiros, veio se entender com o engenheiro, dizendo-lhe que não avançasse a medição do ponto em que estava, sob pena de correr sangue. O engenheiro Agenor Póvoas ordenou a Pedro Celestino dos Santos, chefe dos jagunços, que amarrasse o posseiro numa árvore e lhe aplicasse um corretivo. Duas varas de goiabeira foram gastas no fio do lombo do infeliz, que saiu dali se arrastando e vomitando sangue. Em retaliação, no mesmo dia, os posseiros com todos os seus parentes e aderentes invadiram o acampamento para cobrar vingança. Ao perceber a aproximação de tanta gente armada, Agenor Póvoas determinou que Pedro mandasse os jagunços abrirem fogo. O poder de fogo dos posseiros e sua gente, no entanto, era muito maior. No primeiro tiro dado pelos vingadores, o engenheiro foi atingido por João do Carmo e acabou sendo morto a golpes de facão. Os jagunços que escaparam dos tiros fugiram para mata. Após a chacina, os poucos sobreviventes se encarregaram de espalhar a notícia. Sepultados os mortos, foram tomadas medidas oficiais para perseguir e prender os criminosos. O Governo da Bahia enviou uma força tarefa especial, formada por 50 homens, sob o comando do capitão Galdino. Os foragidos terminaram por serem presos e levados a júri popular, que os absolveu. O juiz Pedreira França, no entanto, leu a sentença ao contrário e condenou os réus a 30 anos de prisão. Mais tarde, o deputado estadual Dr. Júlio

⁴⁹ O texto integra o discurso pronunciado por Ruy do Carmo Póvoas, em sua posse na Academia de Letras de Ilhéus – da cadeira dezoito, em 12 de maio de 2006.

Virgínio tomou conhecimento do fato e fez uma visita aos condenados na penitenciária. Leu o processo e se dispôs a defendê-los. O deputado fez um acordo com os condenados de ficar com suas propriedades, se conseguisse libertá-los. Dr. Júlio conseguiu anulação da sentença e os condenados foram outra vez a júri popular, no qual foram absolvidos novamente. O deputado ficou com as propriedades dos ex-possesores e terminou por vendê-las a terceiros. Dos possesores, nunca mais se soube deles. [...] Até aqui, um resumo do relato das lembranças de José Pereira da Costa. Acontece, porém, que outros fatos não chegaram ao conhecimento dele. Por isso mesmo, vale a pena acrescentar outras informações. João do Carmo, que tinha sido dono da Fazenda Riachão, tinha outros irmãos: Camilo, Júlia, Joana, Luzia e Ulisses. Eram filhos de Antônio do Carmo e Maria Figueiredo. Ele, caboclo vindo de Nazaré das Farinhas, juntamente com seu irmão Elpídio do Carmo, atraídos para Ilhéus, pela fama do cacau. Ela, negra, filha da ex-escrava Inês. Entre os seus, Inês era conhecida por Mejigã, seu nome africano. Ela veio trazida de Ilexá, onde tinha sido uma nobre sacerdotisa de Oxum. Mejigã tinha sido escrava no Engenho de Santana, mas foi libertada tempos depois, por causa da velhice, e morreu aos 115 anos. Seus netos, os filhos de Maria Figueiredo com Antônio do Carmo, eram negros que praticavam o culto aos orixás. Todos os membros da família Carmo passaram a ser caçados e perseguidos após a chacina do Macuco, pelos cobradores de vingança. Naquele tempo, na família em que houvesse um de seus membros perseguido, todos seriam perseguidos também. Apesar da absolvição, eles não escapariam do vingador. Era palavra de lei nas terras do cacau: sangue derramado se pagava com sangue. Perseguidos e perseguidores acreditavam nessa lei. Por causa disso, os Carmo se embrenharam nas matas do Camacan, território no qual poucos se aventuravam penetrar. As feras e as cobras eram os guardiões daquele mundo habitado por entidades do imaginário africano e indígena. Nunca mais os Betu e os Carmo apareceram no centro da cidade de Ilhéus. Ulisses, o irmão caçula de João do Carmo, casou-se com Hermosa e tiveram 23 filhos. Entre eles, Maria do Carmo. Quando completou seus 30 anos de idade, ela saiu das matas do Camacan e veio se estabelecer no Pontal de Ilhéus, para mudar de vida. Era início da década de 40, no século passado. Escondeu seu sobrenome, passando a chamar-se Maria Mercês e conseguiu emprego de cozinheira na sede da Fazenda Cidade Nova, de propriedade do Dr. Otávio Póvoas, senhor das terras do Braço do Norte, irmão do engenheiro Agenor Póvoas, assassinado por João do Carmo, o tio de Maria do Carmo. Ela queria penetrar no coração do território do inimigo, para ver como ele era por dentro. Fechou-se a teia

tramada pelo destino. Maria do Carmo engravidou de Agenor Portella Póvoas, filho do Dr. Otávio, que lhe dera esse nome em homenagem a seu irmão, o engenheiro assassinado. Quando se descobriu grávida, Maria do Carmo deixou a fazenda e voltou para o Pontal. Apesar de todos, de ambas as famílias, serem contrários à união dos dois, Agenor assumiu publicamente a união com Maria do Carmo, numa confissão de amor. Eles tiveram dois filhos: Reinaldo, que se encontra nesta assembléia e eu. Nós dois somos “do Carmo Póvoas”. Ah, tempo que nada poupa e a tudo transforma! [...] Criei-me ouvindo essa narrativa, repetidas vezes, até me dar conta de que, em mim, se misturavam o sangue e a cultura de aqui-inimigos do passado. Em mim, o silêncio que permitiu construir a aceitação, querendo dissolver o carma do ódio, do furor da perseguição, do desejo de vingança e do tormento do fracasso: Carmo e Póvoas misturando-se na palavra que partiu do trono real das matas do Camacan, esconderijo dos Carmo, e das terras do Braço do Norte, império dos Póvoas. De um lado, a dor de ver tomadas as terras da esperança; do outro, a dor de ver o sangue derramado. Esta Academia acolhe e esta Assembléia ouve a palavra de um Carmo Póvoas, ecoando por esta sala, numa demonstração de que esta nossa terra não é mais terra condenada. Aceitação. Eis a palavra que possibilita uma ponte sobre o abismo da mágoa, do ressentimento, da raiva, do ódio, da rejeição. O que eu denomino de aceitação, aqui? Um profundo respeito ao modo de ser do outro. O reconhecimento de que o fato, depois de acontecido, é igual à pedra, depois de atirada; à seta, depois de disparada e à palavra, depois de proferida. A negação do fato acontecido é negação da própria verdade e não reconhece o outro quem não reconhece a si próprio. Ao sentar-me na Cadeira 18 desta Academia, sentam-se, comigo, João do Carmo e Agenor Póvoas: o meu tio assassino e o meu tio assassinado. Também se sentam Maria Mercês do Carmo e Agenor Portella Póvoas: a negra amada e o amado branco. Também se sentam Mãe Inês Mejjã e Dr. Otávio Portella Póvoas: a escrava negra e o senhor branco; a sacerdotisa de Oxum e o “coronel” do cacau” (Póvoas, Maio de 2006).

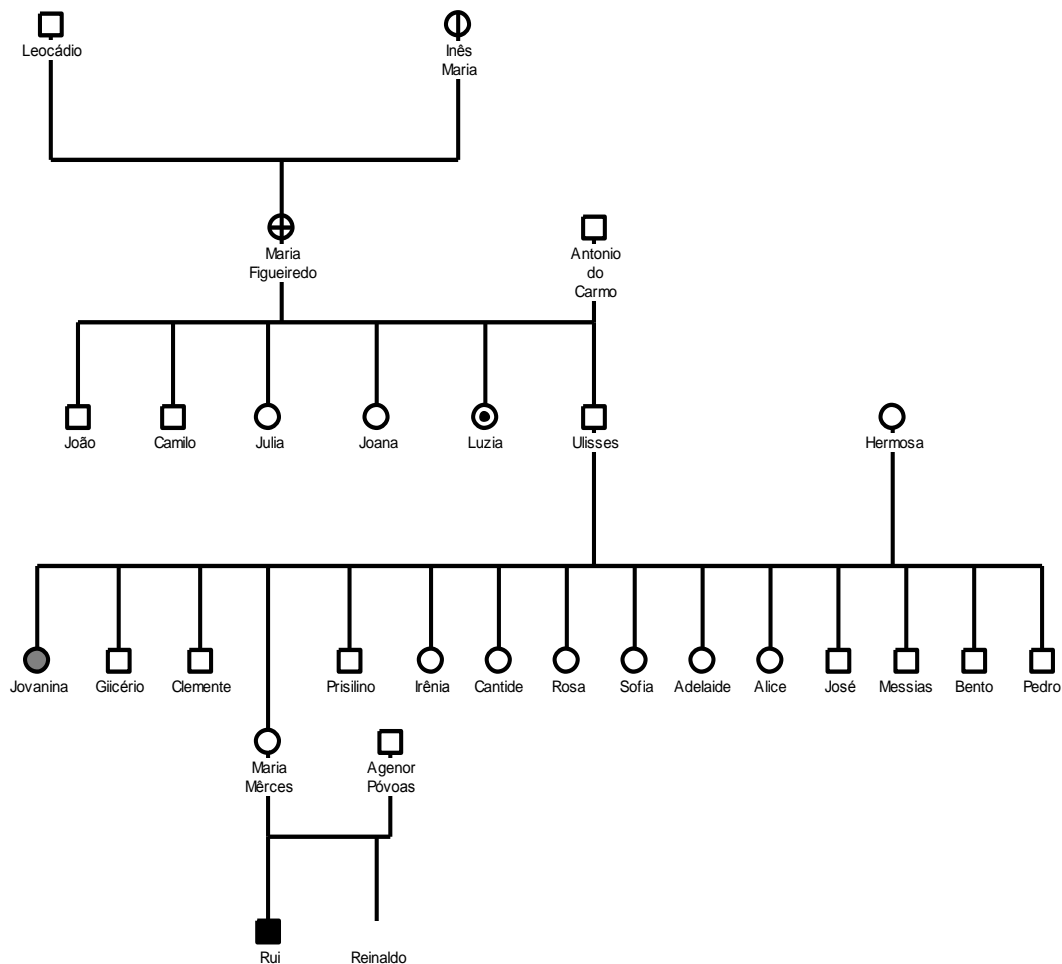
A narrativa abaixo, cuja ênfase é dada ao aspecto religioso e a herança Ijexá é fruto de uma entrevista que fiz com Ruy, no período em que eu realizava minha pesquisa de doutoramento, sobre o Candomblé angola em Ilhéus. Ela reafirma informações contidas em seu discurso de posse, todavia, insere outros elementos à narrativa, permitindo à recomposição da genealogia religiosa da nação Ijexá no sul da Bahia, a partir de uma biografia familiar e da memória, introduzindo outros sujeitos, adeptos da tradição Ijexá, que se encontravam no Pontal, à época. “A ligação com a ancestralidade ijexá se iniciou

com Inês Maria, Mejiã, que viera de Ilexá, no ano de 1829. Ela foi uma sacerdotisa de Oxum; pertencia à nobreza de Ilexá. Mejiã foi escrava no Engenho de Santana, lá conheceu o negro angola Leocádio, tendo com ele uma única filha chamada Maria Figueiredo. Maria conheceu e se casou com Antonio do Carmo, natural de Nazaré das Farinhas, nascendo dessa união seis filhos, entre os quais Luzia e Ulisses. Tanto Mejiã quanto Maria Figueiredo não puderam ter terreiro, eram tempos difíceis e elas cultuavam seus orixás e realizavam suas obrigações dentro de suas casas, internamente, contando com a presença apenas de familiares. Da convivência com a avó Megiã, Luzia aprendeu os segredos do culto e se tornou uma mãe de santo, dando seguimento à religiosidade Ijexá nas matas de Camacã⁵⁰, abrindo seu terreiro. No tempo de Luzia, Mejiã, sua avó, ainda era viva, fazendo suas obrigações, isto é, iniciando-a tradicionalmente no culto ijexá. Entretanto, Luzia morreu cedo. A continuidade dessa tradição religiosa se daria na geração posterior, quando Ulisses, irmão de Luzia, casado com Hermosa Andrade, tem 23 filhos, entre eles Maria Mêrces do Carmo (minha mãe) e Jovanina do Carmo. Jovanina herdou o cargo de Luzia, dando continuidade ao culto dos orixás. Todavia, a luta pela terra levou a uma guerra entre as famílias Póvoas e Carmo. Neste período, Fortunata, irmã de Leocádio, abrigou Ulisses e sua família, que estavam corridos dos políticos do Coronel Pessoa, no Catongo, próximo ao Engenho Velho. Jovanina se apaixona por Roque, negro vindo de Cachoeira de São Félix, ogã da nação jeje. Os dois se casam e vão morar no Pontal. O terreiro do Catongo foi desativado. O casal, Ulisses e Hermosa se separam e também vão morar no Pontal. Neste período, se encontraram no Pontal três famílias diferentes, todas de origem ijexá: os Carmos; Xibeque e Geralda; e Inocência e Dejanira, que eram do Sauípe, hoje um balneário de classe média alta, situado na Linha Verde, a norte de Salvador. Maria Mercês do Carmo (minha mãe), chegando ao Pontal, arrumou emprego de doméstica na fazenda dos Póvoas, que se situava nas terras do Braço do Norte, para além de Pirangi (atual Itajuípe), e lá, engravidada de Agenor Póvoas, retornando para o Pontal. Todavia, é rejeitada pela família por ter se relacionado com um ‘inimigo’, imagem nutrida pelas duas famílias, do Carmo e Póvoas. Minha mãe foi amparada por Maria Gustavo de Jesus (filha de Xibeque e Geralda), conhecida como Guinga, cabeça de Oxalufã. Um dia

⁵⁰ Ocorre que o território designado por mata de Camacã tinha limites geográficos imprecisos, estendendo-se por uma região hoje dividida entre municípios diferentes. As matas do Engenho Velho, do Catongo, do Couto, do Santo Antonio, tudo isso fazia parte do território maior da mata do Camacã, que era anexado ao Distrito do Pontal e se estendia, numa continuidade, pelas terras do Macuco, hoje Buerarema.

o Oxalá de Guinga desceu e disse a minha mãe, Maria do Carmo: ‘Você está grávida de um filho homem. É cabeça minha. Vai ser babalorixá e é herdeiro do axé de sua família que veio da África. Quando ele estiver para nascer eu volto’. Este menino sou eu, Ruy do Carmo Póvoas” (ENTREVISTA, mar., 2008).

4.1 Árvore genealógica da família de Ruy do Carmo Póvoas



A genealogia da família de santo para os adeptos do Candomblé está relacionada ao processo de feitura do santo, momento que o iniciado se insere na tradição religiosa de sua *mãe* ou *pai de santo*, passando a integrar sua família religiosa. Ajalah Deré foi iniciado na nação Ijexá por Maria Natividade Conceição, conhecida por Mãe Mariinha, Ialorixá do *Ilê de Iansã Dewí*, “[...] negra retinta e legítima descendente da nação Ijexá. [...] Senhora de muitos mistérios, sua idade era um segredo. Muitos afirmaram que ela era centenária, na época de seu falecimento, em 1981. [...] se caracterizava principalmente por ser mãe dos filhos que ela não gerou. Nascida de ex-escravos, não

cultivou e nem carregou complexos oriundos da escravidão. Erigiu-se além dos preconceitos brancos e negros e fez-se mãe da nação nazarena, rainha do povo Ijexá no Brasil. [...] Dentro da religião do candomblé, ela era uma das últimas famosas mães de santo que defendiam a aproximação com a Igreja Católica. [...] A negra senhora da luz” (PÓVOAS, 2007, p.41 – 42 - 44).

Mãe Mariinha de Nazaré das Farinhas, BA, foi iniciada por Emília de Xangô, da cidade de Salvador, BA. Emília, por sua vez, foi feita por Flaviana Bianchi, de Oxum, do *Terreiro do Cobre*, localizado em Salvador, BA. A narrativa de Mãe Valnizia de Aiyrá, atual Ialorixá do *Terreiro do Cobre* situa, a ancestralidade e a fundação de seu Terreiro, contando as histórias que ela ouvia de seus mais velhos. “Dizem os mais velhos, que no século XVIII, das embarcações negreiras que vieram da cidade nigeriana de Kossô para Bahia, desembarca minha tataravó Margarida de Xangô, uma mulher que fundou a história ancestral do Terreiro do Cobre, casa onde eu hoje exerço a liderança espiritual. [...] Margarida de Xangô, foi uma das mulheres que teve uma forte marca de resistência religiosa na Barroquinha. Lá foi o primeiro espaço no qual ela cultuava os orixás. Em finais do século XIX, ela migrou para o Rio Vermelho de Cima, como se chamava naquela época o Engenho Velho da Federação, e aí instalou o terreiro do Cobre, que resiste até hoje. Sucedeu à Margarida de Xangô, sua filha Flaviana Bianchi, minha bisavó” (OLIVEIRA, 2009, p.10-11).

Mãe Mariinha, de Nazaré das Farinhas, Mãe de Santo de Ajalah Deré, confirmou a presença da tradição Ijexá na Região Sul da Bahia, foi ela quem plantou os axés do *terreiro Ilê Axé Ijexá*, no início dos anos 70. A tradição religiosa a qual mãe Mariinha fazia parte remonta a Margarida de Xangô, fundadora do *Terreiro do Cobre*, cuja ancestralidade remete as tradições religiosas da cidade de Kossô.

O Ilê Axé Ijexá foi o primeiro terreiro de tradição Ijexá na região. Ao longo de sua existência tem formado seu corpo sacerdotal, iniciando ogans, equedes, filhas e filhos de santo, alguns dos quais hoje dirigem seus próprios terreiros (linhagens segmentares), sem, no entanto, perder sua relação com o terreiro de seu pai (linhagem principal). Assim, O Ilê Axé Ijexá reafirma a sua linhagem religiosa ancestral, mantendo viva essa tradição na Região Sul da Bahia.

A religião praticada pelos Ijexás, segundo Ajalah Deré estava assentada no respeito, no preceito, e no segredo, e esse pensamento aportava, ainda, uma noção de mundo aberta, embora cifrada e misteriosa; resultado de um ato divino de criação, cujos ritmos e estruturas são produtos dos eventos ocorridos no princípio dos tempos. Isso implica

compreender que todos os elementos cósmicos possuem sua história mítica, e, por a terem são capazes de ‘falar’ ao homem, e essa capacidade de comunicar-se torna real e significativo o elemento cósmico. O homem que percebe o mundo dessa maneira é consequentemente um homem aberto e, isso o torna capaz de forjar os princípios que orientam seus fazeres religiosos, mesmo que longe de seu território de origem. Um desses princípios refere-se ao culto dos ancestrais, reconhecido como importante elemento da cosmovisão africana que reafirma o significado do tempo passado e de sua tradição para o terreiro. A história de Mejiã no *Ilê Axé Ijexá* é um exemplo vivo desta ocorrência. Sua existência não está comprovada nos registros históricos ou documentais, como afirmou Mahony (2012), mas sua história permanece viva na memória de seus descendentes.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

COSTA, José Pereira . **Terra, suor e sangue**: lembrança do passado, história da Região Cacaueira. Salvador, Bahia: EGBA, 1995 (Edição póstuma).

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LAPALNTINE, F. **A Descrição Etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2. ed.- Salvador, BA: Corrupio, 2003.

OLIVER, Roland. **A experiência Africana**: da pré-história aos dias atuais. Tradução Renato Aguiar; revisão técnica, Paulo de Blasis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

OLIVEIRA, Valnizia de. **Resistência e fé**: fragmentos da vida de Valnizia de Aiyrá. São Paulo: All Print Editora, 2009. *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. XIII, 1886. Tomo II, p. 288.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da Porteira para fora**: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus: Editus, 2007.

MAHONY, Mary *In Mejiã e o contexto da escravidão*. (Org.) Ruy do Carmo Póvoas. Ilhéus: Editus, 2012.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 8. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: pàde, àsèsè e oculto Égun na Bahia. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petópolis: Vozes, 1986.