

Candomblé: memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana

Milena Xibile Batista¹

Orientador: Osvaldo Martins de Oliveira².

RESUMO

A tradição oral nas comunidades de terreiro é um dos elementos demarcadores da construção da sua identidade. Os terreiros de candomblé desenvolvem uma organização interna a partir do aprendizado hierarquicamente transmitido por aqueles (as) considerados mais sábios e antigos, detentores dos saberes e segredos. A realização de uma etnografia em curso para compreender como a transmissão cultural ocorre é o objetivo principal desse trabalho. Entre as observações etnográficas em curso, verifico as preocupações dos integrantes da comunidade de terreiro em transformar parte das tradições orais em produção escrita. A presente proposta surgiu da observação dos processos de reelaboração e transmissão de saberes a partir da memória da *Ìyálórìsà* Rita D'Òsún, zeladora de Candomblé que está a frente do *Ilé Àse Ìyá Omin Ewa*.

Palavras-chave: candomblé - oralidade – transmissão cultural - identidade.

INTRODUÇÃO

“*Mutumbá*, minha mãe”. Essa é a frase de agradecimento quando uma pessoa mais velha ensina algo à outra mais jovem no Candomblé. Sendo uma das maneiras em que ocorre a transmissão dos saberes na referida religião de matriz africana escolhida para ser analisada no presente artigo, que na verdade é um ensaio de um projeto mais ambicioso que será realizado ao longo dos próximos dois anos, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. O projeto tem como objetivo compreender o processo de formação da identidade das comunidades de terreiro, em especial no Estado do Espírito Santo.

A realização de uma etnografia em curso para compreender como a transmissão cultural ocorre é o objetivo principal desse trabalho. Entre as observações feitas até o momento, verifico as preocupações dos integrantes da comunidade de terreiro em transformar parte das tradições orais em produção escrita. A presente proposta surgiu da observação

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal do Espírito Santo. milenaxb@yahoo.com.br

² Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente, é professor adjunto da área de Antropologia no Departamento e no Mestrado de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo.

dos processos de reelaboração e transmissão de saberes a partir da memória da *Ìyálòrìsà Rita D'Òsún*, zeladora de Candomblé que está a frente do *Ilé Àse Ìyá Omin Ewa* (A casa de força da mãe das águas belas), localizada no município da Serra-ES. A observação participante permitirá a comprovação da transmissão dos saberes nos ritos dentro da comunidade. A relevância do trabalho está na realização de uma pesquisa que demonstre que as tradições afros, como prevê a Constituição Federal do Brasil de 1988, fazem parte da formação cultural do povo brasileiro. A etnografia se propõe a descrever os processos de construção da visibilidade dessas religiões de matriz africana e desconstruir as concepções que demonstram que esses segmentos permanecem muito marginalizados e relacionados com às práticas ritualísticas associadas ao “mal”. A descrição do cotidiano de uma comunidade de terreiro, como está posto aqui, pode se tornar um exercício de construção de uma imagem menos carregada de preconceitos em relação à essas religiões. A oralidade transmitida nos relatos das memórias dos integrantes das comunidades de terreiro, bem como nas narrativas míticas expressas nos cantos ritualísticos, serão temas de um exercício interpretativo importante, pois na perspectiva das etnografias das comunidades e grupos étnicos, empreendidas desde Barth (1969), a manutenção de uma tradição oral nos rituais dessas comunidades pode ser analisada como um dos sinais diacríticos eleitos por suas lideranças para demarcar as fronteiras sociais do pertencimento e a identidade dessas comunidades.

O trabalho adentra a um tema bastante inexplorado no Estado do Espírito Santo, onde as pesquisas ainda são pouco expressivas. Portanto, escrever sobre esse tema é um desafio bastante motivador, pois ser pioneira em um campo tão rico que começa a obter visibilidade social e política a partir da Lei nº 10.639, de 2003, que estabeleceu as recomendações para inserção da temática afro-brasileira nos currículos do ensino fundamental e médio. A Lei nº 10.639/2003 acrescentou à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) dois artigos: 26-A e 79-B. O primeiro estabelece o ensino sobre cultura e história afro-brasileiras e especifica que o ensino deve privilegiar o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional. O mesmo artigo ainda determina que tais conteúdos devem ser ministrados dentro do currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística, literatura e história brasileira. Já o artigo 79-B inclui no calendário escolar o Dia Nacional da Consciência Negra, comemorado em 20

de novembro. Pelas diretrizes estabelecidas na referida Lei, as escolas das redes pública e privada de educação básica deveriam ensinar aos alunos conteúdos relacionados à história e à cultura afro-brasileiras. Apesar disso, a maioria dos alunos ainda não conhece a contribuição histórico-social dos descendentes de africanos ao país. “A lei não foi implementada de maneira a abarcar todos os alunos e professores. O que há são ações pontuais de iniciativa de movimentos negros, do MEC ou de universidades federais”, informa a coordenadora geral de diversidade e inclusão social da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), Leonor de Araújo.

Nos contextos sociais e políticos de aplicação da supracitada Lei, existe a necessidade real de produção e pesquisa sobre temas que ainda é pequena, pois apenas com trabalhos acadêmicos de qualidade, os professores poderão ser qualificados e a produção de material didático será realmente, eficiente para o cumprimento da Lei. Penso que um trabalho que investigue tais questões pode contribuir para cumprir alguns requisitos da Lei, pois ressalta a cultura afro-brasileira, não só citando-a, mas entendendo o processo de formação de uma parte importante da nossa cultura e religiosidade, bastante presente na música, no cinema, nos jornais, na televisão e no nosso cotidiano. Porém ainda carregada de preconceitos. Estudar os processos sociais e políticos de construção da identidade dos integrantes dessas comunidades de terreiro é não só valorizá-los como sujeitos narrativos de suas lembranças, mas também como agentes da reconstrução de sua história menos carregada de preconceitos, contudo procurando manter a riqueza cultural dos encantos e magias das tradições afro-brasileiras.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE E A MEMÓRIA

O tema do grupo de trabalho número 9, do I Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PGCS- UFES, para o qual esse artigo foi produzido é denominado Memória Social e Transmissão Cultural. A fim de pensar esse tema, alicersei minha análise a partir da apropriação dos conceitos de memória e identidade, sobretudo de Pollak (1992).

Discutir transmissão cultural e memória social perpassa a discussão da teoria desses temas. Segundo Pollak (1992, p. 2), a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade – seja ela individual ou coletiva – por ser fator determinante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução. Na visão do autor, é perfeitamente possível que, por meio das formas de socialização ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória herdada. Neste sentido, a memória da África pode fazer parte da herança da “família de santo” com tanta força que se transforma em um sentimento de pertencimento à comunidade de terreiro das religiões de matriz africana.

O que ocorre nos grupos praticantes das religiões afro-brasileiras, no caso analisado - o Candomblé – está presente nos relatos, sobretudo na biografia de minha principal entrevistada, a referência à memória herdada na reconstituição de um passado e um destino político comum. Esse é um aspecto muito bem assinalado por Weber (2004) ao definir o grupo étnico:

“... chamaremos de grupos “étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhança de *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações de comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. A “comunhão étnica” distingue-se da “comunidade de clã pelo fato de aquela ser apenas produto de um sentimento de comunidade e não uma comunidade verdadeira, como a do clã, cuja a essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas” (WEBER, 2004, p. 270).

Assim os membros das comunidades de terreiro se consideram da mesma origem étnica, quando reconstróem sua memória, da procedência comum dos africanos escravizados e da vinda da África. Este trabalho se fundamenta também na teoria de Barth (2000) sobre grupos étnicos enquanto formas específicas de organização social. Esses grupos se apropriam de bens culturais que são consideradas como tendo um passado associado ao do grupo e precisam ser compreendidos como resultados de um processo social em que estão em jogo vários contextos. Pode-se dizer que Barth procura definir cultura como base da heurística dos significados que os nativos dão às suas interações. Um

levantamento da competência interpretativa pode evidenciar a distribuição de uma cultura no espaço e indicar as fronteiras de grupo étnico ou de uma sociedade complexa (LASK, 1998, p. 13).

A crença na origem comum (Weber, 2004), no caso que estou estudando, demarca uma fronteira de pertencimento às comunidades de terreiro. Deste modo, as fronteiras étnicas, como bem observou Barth (2000), permanecem apesar do fluxo de pessoas de diversas procedências que as atravessam, visto que as mesmas são construídas e reconstruídas pelas crenças dos nativos como integrantes de uma comunidade política (quando se associam a outros grupos que acreditam ter a mesma origem) e religiosa de matriz africana.

No livro *Vovó Nagô e papai Branco*, Beatriz Góis Dantas, trata da herança africana do terreiro nagô e comenta:

“... Os estudiosos que, como Fredrick Barth e Abner Cohen, têm a analisado a etnicidade como uma forma de organização no presente, insistem que, sendo a etnicidade uma categoria relacional, a cultura do grupo em contato com outros, não desaparece ou se funde, simplesmente, como afirmavam os teóricos da aculturação, mas será utilizada para estabelecer o contraste. Nestas circunstâncias não será conservada a cultura como um todo, mas serão ressaltados alguns traços, justamente para mostrar sua distinção. A escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo, enquanto tal, depende dos outros grupos com que está em contato a sociedade em que se acha inserido, uma vez que os sinais diacríticos devem poder opor-se, por definição, a outros do mesmo tipo (Cunha, 1970: 37).
Deste modo, ao apresentar a herança cultural africana nagô não me proponho fazer a etnografia completa do terreiro, o que neste caso, seria irrelevante, nem testar através de comparações com a África, se o que é apresentado como legítima tradição africana encontra paralelo entre os povos iorubas”. (DANTAS, 1988, p. 91).

Ainda em Weber, a crença na afinidade de origem, somada à semelhança dos costumes, é apropriada para favorecer a divulgação da ação comunitária assumida por uma parte dos “eticamente” unidos entre o resto dos membros, já que a consciência de comunidade fomenta a “imitação”. Isto se aplica especialmente à propaganda de comunidades religiosas. Deste modo, as lembranças de uma “nação” ou de uma “terra” de origem estão entre os elementos acionados pelas integrantes das comunidades étnicas para demarcarem sua identidade comum, embora esses elementos não devam ser

tomados pelo analista como definidores dessas comunidades, cuja base de definição é de ordem política.

A memória, como definida por Pollak (1992) é seletiva e socialmente construída e existem três critérios para se localizar essa memória: a) por pessoas, *personagens*; b) por lugares – por exemplo, um lugar que marcou a infância ou a ocorrência de uma batalha, e c) por locais distantes do tempo e no espaço de uma pessoa. O autor chama atenção que esses três critérios podem ou não se referir a critérios empiricamente fundados, ou seja, podem ser projeções de outros eventos, lugares ou personagens.

Ainda em Pollak a memória sofre a influência das preocupações do momento em que ela é construída, preocupações estas que constituem um elemento de estruturação da memória. Assim, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, objeto de disputa entre os diferentes grupos políticos que compõem a sociedade.

Le Goff (1997, p. 12) destaca que os fenômenos da memória são os resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem “*na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui*”. Isso levou alguns cientistas a aproximar a memória de fenômenos ligados à esfera das ciências humanas e sociais. A falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos ou nas nações pode determinar perturbações graves da identidade coletiva.

Este estudo procura entender a construção social da memória do Candomblé no Estado do Espírito Santo é fruto de um momento político e social favorável, onde o Estado Brasileiro, sob a pressão política dos movimentos sociais das mais variadas filiações, criou dispositivos jurídicos para garantir o direito à reelaboração e à construção das memórias antes silenciadas, como destaca Pollak (1989) em “Memória, esquecimento e silêncio” onde diz que em momentos históricos o silêncio era imposto e as memórias ressurgem em outros momentos por hora já permitidos.

Como destaca Pollak (1989:8): A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separam, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva

organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sobretudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente.

O candomblé foi silenciado no Brasil em diferentes momentos históricos: primeiro pela religião oficial (o catolicismo) e pelo Estado no período colonial brasileiro; segundo, pelo Estado ditatorial no Governo de Getúlio Vargas; terceiro, na segunda metade do século XX, pela ditadura militar que imperou de 1964 a 1984. Desse modo, as organizações das comunidades religiosas de matriz africana e as produções intelectuais sobre as mesmas só irão obter liberdade de expressão a partir do fim desses sistemas políticos ditatoriais.

A identidade, segundo Pollak, é construída a partir de três elementos essenciais: a unidade física, a continuidade dentro do tempo e o sentimento de coerência. É aí que se localiza a relação entre a memória e a identidade, pois *“a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é um fator extremamente importante do sentimento de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução”* (Pollak, 1992, p. 5). Para o mesmo autor, a identidade social é a imagem de si, para si e para os outros. E, sendo assim, a identidade social é, assim como a memória, um valor disputado em conflitos sociais e intergrupais em embates políticos.

Desta maneira, o autor defende o uso da história oral como método de apoio da memória:

“... Se a memória é socialmente construída, é obvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal qual e qual ela se apresenta”. (POLLAK, 1992, p. 200).

E continua: agora é obvio que a coleta de representações por meio da história oral, que é também a história de vida, tornou-se claramente instrumento privilegiado para abrir novos campos de pesquisa.

O que se propõe no presente trabalho é justamente o uso da história de vida e/ou oral da *Ìyálórìsà* Rita D'Òsún, em uma espécie de transformação da oralidade em documento escrito.

O CANDOMBLÉ COMO UMA DAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS DOS AFRICANOS E SEUS DESCENDENTES NA DIÁSPORA NO BRASIL

Os “filhos da diáspora africana” trazidos para o Brasil eram de várias regiões distintas da África, o que nos permite entender a diversidade cultural que marca esses grupos. As religiões de matriz africana, por exemplo, segundo a interpretação de vários dos seus integrantes, resistiram de norte a sul do Brasil, graças ao sincretismo (hibridismo) entre elas próprias e o catolicismo (religião dominante no Brasil colonial e imperial) entre elas e as doutrinas espiritualistas. Esta mistura de crenças e rituais é tão evidente que já não dizemos no Brasil religiões “africanas” e sim religiões “afro-brasileiras”. O candomblé, religião de matriz africana, foi criado e é recriado até a atualidade pela transmissão de suas tradições e ritos pela oralidade. A tradição oral nas comunidades de terreiro é um dos elementos demarcadores da construção da sua identidade. Os terreiros de candomblé desenvolvem uma organização interna a partir do aprendizado hierarquicamente transmitido pelos mais antigos, considerados os mais sábios e detentores dos segredos.

O continente africano pode ser dividido em duas partes, cortando à altura do Golfo da Guiné. Dessa linha para cima, as culturas negras são chamadas sudanesas e desse paralelo para baixo, chamados de bantos. Dos negros sudaneses, as culturas que mais influenciaram no Brasil foram a nagô e jejê, provenientes da Nigéria e do Daomé respectivamente. Coube à cultura nagô (iorubana) a hegemonia em todo o Brasil.

Desta maneira, realizar um estudo etnográfico, a fim de entender a autodefinição dos membros das comunidades de terreiro nos remete a retomar aspectos dos estudos

historiográficos e antropológicos acerca da chegada dos africanos no Brasil e compreender como ocorreram as primeiras manifestações religiosas em terras brasileiras. No Brasil, conforme escreve Verger (1981), os escravizados e as africanas emancipadas se utilizaram da possibilidade de formar confrarias católicas, que eram divididas segundo as diferentes etnias, e que vieram a possibilitar a reorganização dos antigos cultos africanos e a reconstrução da memória dos ancestrais.

“A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (jejes) reuniram-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e redenção dos homens pretos, na Capela do Corpo Santo, na cidade baixa. Os nagôs, cuja a maioria pertencia a nação queto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios”. (VERGER, 1981, p. 28 – Apud BARBARA, 2002).

Essa formação deu aos africanos e aos seus descendentes a possibilidade de se reagruparem e praticarem juntos novamente o culto de seus deuses africanos, em locais situados fora das igrejas. Conta a tradição que por volta de 1830, algumas antigas escravas libertas, originárias da cidade de *Ketu* e pertencente à irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, criaram um terreiro de Candomblé que veio a se chamar *Iá Omi Axé Airá Intilé*, localizado inicialmente numa casa na ladeira do Berquó, próximo à Igreja da Barroquinha (BARBARA, 2002, p. 24).

Esse assunto possui uma série de versões (Verger, 1981), mas quase todos relatam a existência de três sacerdotisas (ou uma só, conforme outra versão), que eram portadoras dos seguintes títulos honoríficos africanos: *Ialussô Danadana*, *Ianossô Acalá ou Ianassô Oca*, auxiliada por um certo *Babá Assicá*. Conforme Costa Lima (1977, p. 24), *Ianassô* é um título honorífico do *Alafin de Oió*, e corresponde a funções religiosas específicas e da maior significação na cultura iorubá. É encarregada do culto de Xangô,

uma das principais divindades do panteão iorubá e o orixá principal do Rei de Oió, cidade que foi a sede do último império em terras yorubá.

Ialussô Danadana, segundo consta, voltou à África e lá morreu. Ela teria viajado com Marcelina Silva, a qual não se sabe se era filha legítima ou espiritual da primeira ou uma prima. Deram-lhe o nome de *Obatossí*. Com Marcelina viajou também sua filha Madalena, que por sua vez, teve duas crianças na África e voltou ao Brasil grávida de uma terceira, Claudiana que veio a ser a mãe de outra ilustre sacerdotisa da Bahia, Mãe Senhora, *Oxum Muiuíá*. De volta com *Ianassô* e *Obatossí* chegou também um africano chamado *Bangboxê*, que no Brasil recebeu o nome de Rodolfo Martins de Andrade (*Essa Obitikô*).

O terreiro que formaram mudou-se várias vezes até se estabelecer na Avenida Vasco da Gama, com o nome de *Ilê Ianossô*, ou chamado de Casa Branca do Engenho Velho na Bahia.

Conforme Verger (1992, p. 114), é provável que uma escrava (embora emancipada) que fundou uma organização hierárquica e que tinha posição tão elevada como a responsável pelos cultos do orixá no palácio do rei de *Oió* tenha contribuído para impor ao Candomblé a influência das mulheres.

Dentre as diferentes tradições orais na Bahia, a tradição do terreiro do *Gantois*, fundado em 1847, conta que a primeira mãe-de-santo teria sido *Ia Acalá* (distinta de *Ianassô*) e a segunda, *Ianassô Oca* (e não *Acalá*). É difícil reconstruir os fatos históricos, sobretudo porque na memória dos velhos terreiros tudo é baseado na narrativa oral. Além do mais, tudo que se dizia a respeito dos orixás era escondido, revestido do maior sigilo, pois no início do século XIX a religião Católica era a única autorizada.

Conforme Verger, com a morte de Marcelina – *Obatossí*, Maria Júlia Figueiredo foi escolhida a nova mãe-de-santo. Chamada de *Omoniquê*. A sucessão provocou a saída de uma sacerdotisa insatisfeita com a escolha, que depois fundou o *Ia Omi Axé Iamassê*, no alto do *Gantois*, no bairro da Federação. Outra dissidência, ocorrida na sucessão seguinte, deu origem ao *Axé Opô Afonjá*, pelas mãos de Aninha *Obabiú* e de Joaquim

Vieira. Em 1910, depois de temporariamente instalado no bairro do Camarão, esse terreiro mudou-se para o bairro do Rio Vermelho.

Assim, os integrantes das comunidades de terreiro, sobretudo do candomblé, reconstróem suas identidades a partir do conhecimento dessas e de outras histórias da fundação do candomblé no Brasil. Apesar dos aspectos da oralidade nos rituais e na transmissão dos saberes, as lideranças afirmam que o candomblé se tornou uma religião para pessoas dispostas a conhecer a sua história.

Após a libertação dos escravizados, começaram então a surgir as primeiras casas de Candomblé e é um fato que o Candomblé, durante os séculos, tenha incorporado muitos elementos do Cristianismo. Crucifixos e imagens eram exibidos nos templos, os Orixás eram freqüentemente identificados com Santos Católicos, e algumas casas de Candomblé também incorporam entidades Caboclos, que eram consideradas pagãs, como os Orixás. Nesse contexto, é importante a compreensão de como se formaram essas comunidades e o processo de construção da identidade dos integrantes do Candomblé.

Os escravizados e quilombolas foram forçados a mudar situações que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que o senhor desejava. Nisso, aliás, reside a força e a beleza da cultura que os escravizados e quilombolas legaram à posteridade. Sendo assim, não podemos negar que a construção a partir da resistência foi uma resposta à situação opressiva existente na colônia. Além do mais, foi o meio encontrado, para a construção de uma nova identidade, a de brasileiros descendentes de africanos ou de integrantes de uma comunidade religiosa de matriz africana.

Os estudos referidos acima são resultados de pesquisas que partiram das memórias oralmente transmitidas por gerações, até que puderam recompor e produzir documentos históricos.

Em Os Nagô e a Morte, Juana Elbein dos Santos observa:

“A fim de situar, aproximadamente, a chegada dos primeiros grupos Nágô ao Brasil – seguindo, por um lado, os esquemas dos quatro ciclos distinguidos por Luis Viana Filho (1964) e que foram mais tarde minuciosamente examinados por Pierre Verger (1964 e 1968), e por outro lado, a cronologia deduzida das fontes orais – pode-se admitir que os Nágô foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, nos fins dos séculos XVIII e início do XIX”. (SANTOS,1988, p. 28).

UM INTELLECTUAL ORGÂNICO DAS COMUNIDADES RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

No início desse ensaio destaquei a pouquíssima produção sobre o assunto tratado nesse trabalho, as religiões de matriz africana, no caso o candomblé, no Estado do Espírito Santo. O único trabalho acadêmico produzido sobre o tema, com o título “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais religiosas afro-capixabas”, pertence ao ilustre Professor Cleber Maciel da Silva, falecido no início da década de 90 do século XX, vítima das conseqüências do vírus HIV. Este autor pode ser interpretado como um tipo de “intelectual orgânico” das comunidades de matriz africana no Espírito Santo. O conceito de “intelectual orgânico”, tomado do filósofo italiano Antônio Gramsci, refere-se aos intelectuais que possuem uma função orgânica bastante importante no processo da reprodução social, na medida em que ocupam espaços sociais de decisões práticas e teóricas, tornando-os objeto de longa análise nos Cadernos do Cárcere³. Mas a principal função destes se encontra na formação de uma nova moral e uma nova cultura, que podem ser entendidas também como uma contra-hegemonia, já que o objetivo final das lutas organizativas seria, no seu momento histórico, o socialismo.

O professor Cleber Maciel trabalhava no Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo e era militante do MNU (Movimento Negro Unificado) Contra o Racismo e se encarregou da responsabilidade intelectual de escrever como o racismo penetrava nos poros das populações, tomando para si a tarefa de lançar um livro

³ Principal obra gramsciana, escrita entre 1929 e 1937. Contém o núcleo central de todas as grandes reflexões do autor.

sobre um tema num momento em que o racismo adquiria novas representações, num Estado eminentemente marcado pela cultura eurocêntrica. O livro permite aos leitores entenderem como a estrutura política e econômica da escravidão vingou no Espírito Santo e que sub-produtos gerou. Na perspectiva da obra do autor, as religiões afro-brasileiras constituem um legado importante dos africanos e faz parte da cultura afro-capixaba. Através dela, pensamos o mundo e organizamos nossa mente para construir a identidade brasileira e capixaba com esse elemento (o negro), antes marginalizado.

O livro do referido autor trata das origens culturais e históricas dos africanos que vieram para o Estado do Espírito Santo e da construção dos “lugares da memória” das religiões afro-brasileiras no mesmo Estado, tornando-se uma referência historiográfica, a partir da qual construirei o meu estudo sobre a formação da memória e identidade das comunidades de terreiro.

Tomando como ponto de partida as reflexões de Silva (1998) sobre as implicações de o antropólogo tornar-se nativo, procuro compreender por que um grande número de antropólogos que estudaram as diversas modalidades de religiões afro-brasileiras acabaram participando, de alguma forma, da inserção religiosa, incluindo a iniciação. Neste sentido, considero importante destacar as experiências de inserção de autores considerados clássicos no estudo de candomblé, como Roger Bastide e Pierre Verger, que são modeladores. Depois desses clássicos iniciados, as fronteiras entre observação e “comunhão” tornaram-se bastante tênues, e tornar-se nativo virou uma palavra de ordem para várias gerações que pesquisam o candomblé. Juana Elbein dos Santos (1988), em *Os Nagô e a Morte*, defendeu a iniciação do pesquisador como um princípio metodológico legitimador da observação participante, que confere confiabilidade. Esse é o princípio que me ampararei, pois já sou uma nativa.

BREVE BIOGRAFIA DE UMA ÌYÁLÓRÌSÀ: Uma grande senhora do Òrìsà Òsún

O presente artigo, como já citado, tem como referência etnográfica a biografia da Ìyálórìsà Rita D' Òsún, que a partir de suas memórias elaborou uma síntese da história de sua inserção nas comunidades religiosas de matriz africana, como segue:

“Como acredito que para tudo nesta vida existe o momento certo. O meu chegou e devido a uma série de dificuldades (as materiais naturalmente). Procurei a umbanda, em uma tenda simples plantada dentro de um bairro próximo ao meu, eu fui em busca de ajuda e por ali acabei ficando por afinidade, mas não nego que pela grande necessidade que atravessava no momento. Ali foi fluindo a minha espiritualidade e por fim, quando menos esperava eu sensitiva e suscetível à toda a energia que estava a minha volta me tornei um dos membros da casa. Então médium de incorporação e batizada no dia em que se comemorava São Cosme e Damião em 29/09/1988, na tenda cujo mentor é até hoje o Caboclo “Osossi de Marambaia” apontou então em minha cabeça e em minha vida, o meu guia caboclo e protetor “Tupi Guerreiro”. Caboclo iluminado que veio para conduzir ao meu destino espiritual. Daí para frente me vi com a vibração cada dia mais avançada e colocada a prova com os problemas que a vida me trazia e afinizava ao então espiritualismo que estaria me levando a ser mais, muito mais do que o imaginado até então.

(...)

Com várias provações perante os conhecimentos aos quais nunca fui antes apresentada até criar curiosidade mais profunda a respeito de *Òrìsà* (orixá no popular brasileiro). Fui posteriormente, apresentada a um *Àse* (axé popularmente falado), que significa atravessar um portal para que as forças de uma graduação maior chegue até àqueles que se tornam iniciados dentro da seita (religião não totalmente reconhecida pelo nosso ocidentanismo). Ou seja, o Candomblé tão pouco reconhecido, mal representado e principalmente, considerado assustador por pessoas ignorantes que não o buscam para maiores necessidades que as materiais em casas e em pessoas de procedimentos que não estão em momento algum de acordo com a verdadeira função das energias que essa cultura trás e da forma digna que deve ser praticada.

(...)

Em 19/09/1992, fui iniciada dentro de *ketu*, como filha de *Òsún* no *Àse Osùmarè*, sob a responsabilidade do *Bàbàlòrìsà* Marcelo de *Òsàgyiàn* (Oxalá), filho de Paulo D’ *Ógún*, filho de *Dóia de Iemanjá*, filha de Cotinha de *Ewa* (in memória), e Marina de *Ossain* (in memória), onde me mantive por seis anos, por opção e escolha do meu *òrìsà*. Em 1999, já com sete anos nas mãos do meu avô e sempre *Bábá* (pai) Paulo de *Ógún* que me presenteou no seu *Ilè* (casa) o meu *odù Igè* (ou seja fui graduada com sete anos de iniciada dentro da Nação *Ketu, Àse osúmarè*)”.

(...)

Em seguida fui agraciada com uma casa de Candomblé (mais um presente do grande senhor *Ógún*), onde foi inaugurado com uma iniciação de uma filha de *Òsún*, uma obrigação de três anos (Ode) e uma obrigação de sete do meu filho de *Sango* (27/07/2002). E em 2006 recebi, em minha casa minha obrigação de quatorze anos. Neste *Ilè* tenho prestado as minhas homenagens e onde pratico a minha função como *Ìyálòrìsà* e também dou continuidade a minha umbanda, para fins de ajudar, orientar e conduzir as pessoas que buscam socorro espiritual. Aos quase dezoito anos de *àse* (que completarei em 19/09/2010) e vinte e dois servindo e seguindo pelo caminho espiritual eu tenho muito mais para agradecer por ter sido escolhida para ser o que sou, do que para pedir; ou para me sentir insatisfeita.

A fé mora em cada um de nós, existe porque a sentimos e não somos o resultado de nossa dedicação somente por méritos, ou causas ganhas. Eis a questão: para mim quanto maior a resignação e a dedicação, o respeito pelo dom que me foi dado e força para ajudar a alguém mesmo que para isto não

tenha recebido mais do que a certeza do que fiz. Mas, eu me sinto orgulhosa,(orgulho não é vaidade), por ter este jeito, por ser como sou”⁴.

Os zeladores de *òrìsà* (orixás) no Estado do Espírito Santo, como observa a entrevistada, têm em comum o fato de iniciarem sua trajetória na umbanda. Diversos deles ao fazerem sua passagem para o candomblé, se filiaram à uma “nação” (a *ketu*, no caso estudado) e nela têm construído uma genealogia até chegar às grandes casas de candomblé da Bahia, consideradas territórios sagrados por excelência pelos integrantes das comunidades de terreiro do Estado Espírito Santo e a partir de onde constroem uma tradição de prestígio entre os integrantes das religiões de matriz africana.

A TRANSMISSÃO CULTURAL EM UMA CASA DE CANDOMBLÉ

Para conhecer de fato o candomblé é preciso viver a experiência de nascer novamente, ou seja, ser iniciado, como relata Correa, afirmando o caráter iniciático do Batuque e usado por mim para explicar o candomblé.

“Mas, à diferença da umbanda, espiritismo, catolicismo, não existem intelectuais orgânicos ou teólogos que dediquem-se somente a pensar a religião. A filosofia batuqueira advém da tradição, mas mediada pela vivência concreta cotidiana de seus praticantes. De fato, ao passo que o ritual e doutrina umbandistas podem ser aprendidas em livros, o Batuque é uma religião eminentemente iniciática, ou seja: o fiel deve assimilar os conhecimentos rituais pelo ato: se fazer presente, ver, observar, cumprir as iniciações, tanto progressivas como de confirmação. Cada iniciação corresponde a maior conhecimento, além do aprofundamento da aliança que o fiel estabelece com seu orixá individual. E o conhecimento, aqui, representa poder: de manipular forças sobrenaturais (sobretudo as de seu orixá) em benefício próprio; defender-se de eventuais inimigos, o que não exclui um ataque defensivo. Até as iniciações finais, que lhe dão o *status* de sacerdote, lá se foram muitos anos e enormes despesas” (CORREA, 1994, p. 27).

No estudo etnográfico em andamento no *Ilé Àse Ìyá Omin Ewa* (a casa de força da mãe das águas belas), a transmissão cultural ocorre por meio das relações sociais entre os integrantes da casa, mas, em uma relação eminentemente hierarquizada que caracteriza o candomblé, se dá principalmente da *Ìyálòrìsà* Rita D’Òsún (*Yeye Le Ojú* – a doce mãe que vê profundamente tudo) para seus filhos e agregados. Nesta sucessão da herança cultural, ela afirma que aprendeu buscar saberes com seu *Bàbàlòrìsà* Paulo de Ógúm, em comunicações orais. No *Ilé* (como se chama o terreiro de candomblé – a casa, o

⁴ Material produzido pela principal entrevistada a *Ìyálòrìsà* Rita D’Òsún.

templo), as pessoas que desejam se integrar aos rituais, geralmente passam a participar sob a condição de *abíyán*, que são fiéis que estão no começo da hierarquia e podem ter “contas lavadas” ou ter “santo assentado”⁵, que ainda não foram iniciados.

Nos rituais do candomblé a musicalidade é uma dimensão fundamental, sendo quase impossível descrever a emoção sentida quando os atabaques liberam o som sincrônico que acompanha os cantos entoados, pois é simplesmente encantador. Para se ter essa dimensão, como escreve Barbará (2002), torna-se necessário ir até uma cerimônia em um terreiro de candomblé.

“Para entendermos a função e o sentido simbólico da dança e da música no ritual é necessário lembrar que o Candomblé apresenta algumas das características básicas das religiões africanas, como, em primeiro lugar, a de ser uma religião holística. Cada aspecto da vida religiosa é ligado a um outro e, portanto, no ritual o ritmo é ligado à dança e ela, por sua vez, às cantigas, numa corrente em que é difícil evidenciarmos o começo e o fim. Assim, o momento ritual esforça-se para voltar ao momento do mito (da origem) e para recriar aquele tempo, aquela antiga harmonia.

(...)

Para compreender melhor a música no candomblé temos que enfatizar o fato de que na África a comunicação pelos tambores está diretamente relacionada com a oralidade, ou seja, com as línguas, mostrando assim uma unidade indissociável. No Brasil esse fato foi reformulado, não havendo mais línguas africanas cotidianamente, mas apenas uma linguagem ritual”. (BARBARÁ, 2002, p. 121).

No processo de transmissão cultural, que ocorre por meio das relações sociais em uma comunidade, observamos que a aprendizagem das rezas, cantigas e danças acontece por meio da frequência assídua aos rituais e às festas. Nos rituais religiosos aos orixás, diversas expressões corporais e a dança têm papel fundamental e diferentes significados. Os objetos, as cores e os enfeites constituem grande variedade simbólica que remete ao universo espiritual específico do candomblé. Existem danças, músicas e ritmos demarcados pelos instrumentos tocados pelos *ògán*, bem como trajes e cores que constituem uma estrutura simbólica específica da liturgia das cerimônias das comunidades de terreiro e que seguem uma ordem cultural transmitida e aprendida

⁵ Quando o participante não é iniciado, contudo participa ou já passou por alguns rituais e recebeu contas (cordões de missangas) que são lavados em banhos de ervas ou tem uma ligação através de vasilhas que simbolizam o *òrìsàs* (santo assentado). O *abíyán* está na fase de observação e do conhecimento da casa que virá iniciá-lo. A- aquele, bi- que nasce, iyán – com dúvidas.

desde a iniciação dos membros da comunidade. A estrutura dos rituais é constituída por um conjunto de símbolos interligados que visa facilitar a comunicação e a interação entre os integrantes da comunidade celebrativa e destes com os *òrìsàs*, que também participam desta comunidade.

Os integrantes das comunidades de terreiro, entre os quais minha principal entrevistada, acreditam que os *òrìsàs* fazem parte de um “eterno” universo dançante, cantante, alegre e festivo e que se revela “dinâmico” como a vida dos integrantes das religiões de matriz africana. Durante os rituais festivos abertos ao público, a dinamicidade pode ser observada nos momentos de apresentação inicial, quando os filhos e filhas de santo formam uma “roda” e dançam, em sintonia com a rotação da terra, em um círculo que se move em sentido anti-horário. Neste movimento dinâmico, acreditam que propiciam um ambiente sagrado onde irão “descer” os deuses convidados à festa. Em algumas casas religiosas como a observada neste estudo, ainda é exclusiva a presença das mulheres na formação da roda, cabendo ressaltar que em algumas festas especiais, esporadicamente os homens são convidados a participar da roda. A simbologia da circularidade que se expressa no movimento anti-horário da roda eminentemente feminina, seguindo a rotação do planeta terra, parece associar as fertilidades da terra e das mulheres.

“Na Casa Branca do Engenho Velho, o terreiro mais antigo da tradição Keto na Bahia, a iniciação para receber o orixá em transe permanece ainda exclusiva para as mulheres, e, em outros terreiro como o do Oxumarê, a entrada na roda é proibida aos homens, como pudemos observar in loco e nos foi explicado no próprio terreiro” (BARBARÁ, 2002, p. 9).

O ritual dançante no candomblé faz aquilo que, de outra forma, a narrativa mítica conta, pois em uma cerimônia, como pode ser verificado e ouvido, os cantos transmitem a mitologia que compõe o universo sagrado, social, político e econômico dos integrantes da comunidade do presente e do passado, onde se incluem os *òrìsàs*.

“As danças constituem a evocação de certos episódios das histórias dos deuses. São fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador” (BASTIDE, 1978, p. 22).

Nesses momentos a mitologia é transmitida através das cerimônias, cantigas e atos atribuídos aos *òrìsàs*. Os ritos servem para adquirir, manter, transpor e acrescentar o axé. Em uma comunidade de terreiro, a *Ìyálòrìsà* é quem tem mais força, sendo

responsável para colocar essa força nos seus filhos nos devidos rituais. São princípios básicos na crença do candomblé.

O processo de transmissão cultural no candomblé, que ocorre gradativamente no tempo devido, é primordial, pois segundo a *Ìyálòrìsà* Rita D'Òsún, “cada membro da casa aprende no tempo certo” e “ninguém é grande antes de crescer”.

No candomblé, onde o aprendizado ocorre por meio da observação, participação e repetição dos gestos rituais, até as ações cotidianas são carregadas de encanto e ritual. O recém iniciado – *ìyàwó* - aprende através da observação e de sua participação em todas as funções como são chamados os trabalhos que antecedem as festas ou simplesmente momentos internos da casa. A língua *yorubá*, mais precisamente o dialeto, embora não seja o fator determinante na delimitação da fronteira da comunidade, é um dos sinais diacríticos empregado para fazer referência à sua procedência africana, bem como é um fator demarcador da identidade dos membros dessa comunidade de terreiro. Cabe observar que não se comunicam o tempo todo através do dialeto, contudo introduzem termos/palavras do *yorubá* no português.

A hierarquia é uma marca dessa religião, não sendo uma simples imposição, visto que os membros obedecem a seus superiores hierárquicos como sinal de respeito. O ato de respeito faz parte da ritualística, é como pedir a benção a uma mãe ou a um pai, sendo considerado um prazer pelos integrantes da casa, pois é símbolo do aconchego materno ou paterno. A humildade é uma virtude imprescindível para o membro manter-se na religião, pois muitos rituais necessitam de reverências constantes. Por se tratar de uma *práxis* religiosa tradicional, a transmissão cultural se dá sempre do irmão mais velho de iniciação (*ègbónmì*) para os irmãos mais novos (*àbúró*). Na perspectiva dos integrantes da comunidade, trata-se de uma questão de respeito. A obediência é entendida como uma reverência da pessoa que escolheu estar ali. Nesse caso, a pessoa deve desconsiderar sua posição social e formação intelectual, pois na casa da sua *Ìyálòrìsà*, será sempre considerado *ìyàwó* (pessoa com pouco tempo de iniciado). O respeito às lideranças da casa são fundamentais, incluindo as pessoas que possuem cargos importantes, entre os *ògán* (os que não entram em transe, desempenham o papel que o

òrìsà definir), *Ìyárobá* ou *ekedis*⁶, dependendo do *asè*, (pessoa preparada para cuidar de determinado *òrìsàs*, mas durante a celebração cuida dos *òrìsàs* no salão, veste e enxuga o *òrìsà*), *ègbónmi* (pessoas mais velhas de iniciação), *òtún àse* (braço direito do *òrìsàs*, dado à homens), *Ìyámorò* (mulher que prepara a cuia para o culto ao padê). Todos esses cargos são muito importantes e para desempenhar essas funções a pessoa deve ser indicada por um *òrìsàs* ou pelo *Bàbàlòrìsà* ou *Ìyálòrìsà*, devendo assim aprender o que significa ter aquele cargo e através da observação e dos ensinamentos para desempenhar a função atribuída.

As comidas de santo, por exemplo, devem ser feitas por aquelas pessoas indicadas para esse posto (*Ìyábasé*). O processo de produção das comidas tanto de santo quanto do povo é recheada de significados e magia, como sempre define a *Ìyálòrìsà* Rita D'Òsún, “as mãos são capazes de tudo, fazem o tempero, isso é magia”. A “quartinha” e a vela deve acompanhar a produção do alimento, o ambiente deve ser harmônico a fim de produzir um alimento digno dos *òrìsà* e das pessoas. Cada *divindade* possui uma comida da sua preferência, como prepará-las e quais são, apenas são aprendidas ao longo do tempo, sendo considerado honra e privilégio produzir um alimento para o sagrado. O *omolucum*, prato oferecido ao *Òrìsà Òsún* (que é a senhora da beleza, do amor, do encanto) é produzido com feijão fradinho cozido, temperado com cebola, dendê e camarão seco e enfeitado com ovos cozidos, podendo também ser enfeitado com folhas de *abebé*, folha atribuída a esse *òrìsà*, que tem um formato circular ou enfeitado com flores. No mesmo prato, pode-se ainda colocar perfumes, laços amarelos, dependendo para que intenção se presenteia essa grande senhora.

A hora da alimentação merece destaque e há toda uma etiqueta a ser cumprida obedecendo a hierarquia. Os mais velhos, os possuidores de cargos ou convidados servem-se primeiro, e depois os demais seguem a hierarquia do tempo de iniciação. Há um ritual para comer: é pedido *ajeum* (está servido? Posso comer?) de joelhos e os mais antigos respondem *ajeumam* (é uma benção, sim pode, esteja á vontade), quando terminam abaixam-se novamente e pedem *mutumbá* (licença) e é respondido *mutumbàse* (concedida). Quando o *iyàwó* está de preceito (período de três meses após

⁶ Assim como os *ògáns* não entram em transe.

iniciação) esse deve comer com as mãos com vasilhas e pratos especiais. Tudo isso é ensinado durante o tempo em que o *iyàwó* está recolhida no período de iniciação.

O silêncio é parte dos rituais. Existem situações em que membros, ao não responderem, significa obediência às hierarquias, por exemplo: ao atravessar um porta ou qualquer passagem onde encontra-se outro membro é necessário ajoelhar-se e proferir a palavra *ago* (licença). Se a outra pessoa for mais velha de iniciação, responderá: *agoya* (pode passar). Se a pessoa do recinto for mais nova do que a que solicitou licença, o silêncio é sinal de concessão, ou faz uma reverência *mocumabò* (seja bem vindo). Durante algumas etapas dos rituais, o silêncio é primordial, demarcando os seguintes momentos: iniciação (*ìgbèrè*), rezas, nos inícios *ebojes* (oferendas), na hora de abrir um fruto sagrado *obi* ou *orobô*, entre outros.

Segundo as orientações hierárquicas do candomblé, a magia e o encanto devem ser preservados. Assim os segredos que não podem ser revelados e, para tanto, é realizado na iniciação, dentro do *ilê àse* ou *roncô* (lugar onde o iniciado permanece até o dia da saída, festa aberta) um ritual de juramento de guardar os segredos, de silêncio, chamado *mo juba*. É nesse mesmo local que o que está sendo iniciado recebe várias lições sobre como se comportar a partir de então. No candomblé, por se tratar de uma religião iniciática, alguns conhecimentos só são adquiridos por meio da feitura ou iniciação. Dessa forma, “o povo *Nàgo* é conhecido como mojubeiro”, aquele que guarda segredo, observação do *Òtún àse* (cargo que quer dizer braço direito de *òsún*).

CONCLUSÃO

“Na busca das tartarugas demasiado profundas, está sempre presente o perigo de que a análise cultural perca contato com as superfícies mais duras da vida – com realidades estratificadoras políticas e econômicas dentro das quais os homens são reprimidos em todos os lugares - e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais repousam essas superfícies. A única defesa contra isso e, portanto, contra transformar a análise cultural numa espécie de esteticismo sociológico é primeiro treinar tais análises em relação a tais realidades e tais necessidades. É por isso que escrevi sobre nacionalismo, violência, identidade, a natureza humana, a legitimidade, revolução, etnicismo, urbanização, *status*, a morte, o tempo e, principalmente, sobre as tentativas particulares de pessoas particulares de colocar essas coisas em alguma espécie de estrutura compreensiva e significativa. Olhar as dimensões simbólicas da ação social — arte, religião, ideologia, ciência, lei, oralidade, senso comum — não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de

algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram — apascentando outros carneiros em outros vales — e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou” (GEERTZ 2008, p. 21).

Não pretendi nesse ensaio responder todas as questões, porém sugeri temáticas relevantes e pouco pesquisadas no Estado do Espírito Santo, a fim de serem respondidas em grande parte na dissertação de mestrado. Por enquanto, cabe afirmar que as religiões de matriz africana, neste estudo o Candomblé, se mantêm vivas devido às expressões marcante da oralidade e da transmissão cultural. O constante exercício de lembranças e reconstituição de memórias faz com que as tradições afro-brasileiras continuem sendo praticadas.

Na história dos diversos agrupamentos negros no Brasil, eles conservaram na memória e transmitiram saberes, costumes, tradições e modos de vida que extrapolaram o tempo e o espaço, perpassando por mais de quatro séculos desde que os primeiros africanos aqui chegaram. Vale ressaltar que esse processo de transmissão cultural se deu através da oralidade. Neste sentido, afirma Silva:

O ato de contar, nessas sociedades, mais do que presentificar a tradição oral, significa, então, transmitir, de boca em boca, todas as experiências que a ancestralidade dessa comunidade adquiriu, em seu caminhar pelo mundo material e imaterial/sobrenatural. Recuperar, pois, essa oralidade estimula os laços de solidariedade e integração social que sustentaram e sustentam essa memória coletiva.⁷

A busca por um trabalho que entenda a construção da identidade das comunidades de terreiro das religiões de matriz africana – o candomblé - é o objetivo principal do projeto em andamento da minha dissertação de mestrado, porém nesse ensaio fiz um recorte dessa temática buscando demonstrar a importância da oralidade na transmissão cultural nessas comunidades.

Somente o iniciado, que participa dos rituais, pode aprender na prática o conjunto de saberes relativos ao candomblé. O que faz do candomblé uma religião que encanta e

⁷ Ver SILVA. Memória, Tradição oral e afirmação da identidade étnica.

emociona, segundo nossa entrevistada, é a riqueza de detalhes que compõem os rituais celebrativos, que estão repletos de significados. Neste contexto, o papel dos mais velhos nessa comunidade é extremamente valorizado, pois são eles os detentores e os que irão transmitir através de conversas, conselhos e rituais e mesmo com o silêncio os ensinamentos do candomblé. A presença de crianças já iniciadas ou não, demonstra a continuidade da transmissão desse conjunto de informações, que desde muito cedo começam a conviver com essas práticas e se familiarizam com mais facilidade.

Os relatos orais que caracteriza a memória dos mais velhos constituem tesouros muito valorizados e transmitidos no interior das comunidades de terreiro. Os saberes dos anciões transmitidos às novas gerações são sempre sinal da dádiva das divindades, sendo recebidos de joelhos pelos mais jovens, como sinal de gratidão, e pronunciam: *mutumbá*, que significa obrigada por compartilhar comigo seu saber. Nas comunidades de terreiro existem diversos jovens que adquiriam conhecimento acadêmico por meio da escrita e ainda assim expressam sua gratidão ao receberem uma tradição oral advinda das narrativas míticas das antigas gerações.

Acerca das narrativas míticas e das transmissões orais, Lévi-Stauss observa a importância da passagem desses relatos orais para a escrita entre comunidades indígenas das Américas, pois a transformação da oralidade em escrita constitui uma ação carregada de significado político.

“Assim se assegurou, desde o começo, a cooperação nativa, mas a verdade é que Hunt, Tate ou Benyon trabalharam sob a direção dos antropólogos, ou seja, tornaram-se eles próprios também antropólogos. Conheciam, com certeza, as melhores lendas, as tradições de seu próprio clã, a sua linguagem, mas apesar de tudo mostravam-se igualmente interessados em obter informações de outras famílias, outros clãs, e assim por diante. (...) Começada a tarefa pelos antropólogos, foi depois desenvolvida pelos Índios, e para diferentes objectivos: por exemplo, para que sua língua e a sua mitologia sejam ensinadas na escola elementar às crianças índias. Parece-me que hoje em dia isso é muito importante. Outra finalidade é utilizar as tradições lendárias para fundamentar reivindicações contra os brancos – reivindicações territoriais, reivindicações políticas e outras”. (LÉVI STRAUSS, 1987, p. 53 e 54).

Este movimento de transformação das narrativas e relatos orais em textos escritos, ao que posso verificar, tem se tornado, desde o surgimento da antropologia com povos sem escrita, uma realidade cada vez mais freqüente. No século XX e já no início do XXI, são

os próprios nativos que passaram a transformar suas memórias e narrativas orais em textos escritos, com a máxima de que “o povo escreve a sua própria história”. Assim, no contexto do Estado do Espírito Santo, sem falar de muitos outros exemplos no Brasil e no mundo, depois do pesquisador e professor Cleber Maciel, assistimos o crescimento de novas gerações de pesquisadores que saíram de suas comunidades tradicionais determinados a produzir conhecimento sobre as mesmas. É neste movimento que se insere a presente pesquisa, pois visa atender as preocupações dos integrantes das comunidades de terreiro em transformar parte de suas tradições orais em produção escrita.

REFERÊNCIAS

BARBÁRA, R. **A Dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé.** São Paulo: FFLCH/USP, tese de doutorado, 2002 .

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** Pioneira, São Paulo, 1985.

CORREA, Norton Figueiredo. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande Sul. In ORO, Ari Pedro (organizador). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GERTTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** RJ: Guanabara, 1989.

GRAMSCI, Antonio. **Cartas do Cárcere.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

LE GOFF, Jacques. Memória; Passado/presente. In: **Enciclopédia EINAUDI, Memória-História,** Vol. 1. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 11-50; 293-310, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado.** Lisboa / Portugal: Edições 70, 1987.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e cablocos.** Rio de Janeiro. Pallas, 1995.

MACIEL, Cleber. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas.** DEC/ UFES: Vitória - ES, 1992.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS-UFSC, 2005.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

VERGER, Pierre. **Orixás.** São Paulo, Corrupio, 1981.

_____. **Artigos.** Tomo I. São Paulo, Corrupio, 1992.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: Unesp, 1998.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nâgos e a morte: Pàdè, Àsèsè r o culto Égun na Bahia;** traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petropolis, Vozes, 1986.

SILVA, Acildo Leite da. Memória, Tradição Oral e a Afirmação da Identidade Étnica. In: <http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/0760.pdf> Acessado em 10 de maio de 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 1998.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 3. ed., Brasília: Editora da UNB, 1972 [1920].