



Recebido em: 31/01/2019

Aceito em: 20/03/2019

Narrativas de fé: A força da palavra em comunidades de Candomblé
Narratives of Faith: The Power of the Word in *Candomblé* communities

Mestranda Denísia Martins Borba

<http://lattes.cnpq.br/8847191709636283>

Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade – Universidade da
Região de Joinville/Univille
Fundo de Apoio à Pesquisa/Univille

Dr. João Carlos Ferreira de Melo Júnior

<http://lattes.cnpq.br/9349272647053308>

Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade – Universidade da
Região de Joinville/univille
Fundo de Apoio à Pesquisa/Univille

Dr. Gerson Machado

<http://lattes.cnpq.br/4358356692856848>

Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville - MASJ

Resumo: Este trabalho se inspira em Walter Benjamin (1892 – 1940), no ensaio “O narrador”, que discute como a arte de narrar e transmitir conhecimento de pessoa a pessoa estava em declínio no momento em que a experiência coletiva se enfraquecia (sociedade tradicional) e abria espaço à experiência individual/solitária, própria da modernidade. Contudo, a coleta de depoimentos, por meio da História Oral, com alguns praticantes do Candomblé, nos permite relativizar as assertivas do filósofo alemão, visto que essas comunidades mantêm sua coesão social,

litúrgica e ritual sustentada, principalmente, por meio das narrativas de seus sacerdotes/sacerdotisas.

Palavras-Chave: Memória; Patrimônio Ambiental; História Oral; Tradição Oral; Candomblé.

Abstract: This work is inspired by Walter Benjamin (1892 – 1940) in the essay "The Storyteller," in which he discusses how the art of narrating and transmitting knowledge from person to person was in decline, at a time when collective experience weakened (traditional society) and opened space for the individual / solitary experience, typical of modernity. However, the collection of testimonies, through oral history, with the Candomblé practitioners, allows us to relativize the assertions of the German philosopher, since these communities maintain their social, liturgical and ritual cohesion sustained mainly through the narratives of their priests / priestesses.

Key-words: Memory; Environmental Heritage; Oral History; Candomblé.

Introdução

A história sobre a contribuição da diáspora africana na formação do povo brasileiro não é muito antiga. Portanto, ainda podemos encontrar partes desses fragmentos que sustentam e narram como foi construída a ideia de uma nação brasileira. A presença africana não está apenas na cor da pele, nos cabelos crespos, no sangue de um povo, mas também está em seus costumes, na alma dos brasileiros e dos descendentes dos africanos que aqui chegaram durante o tráfico escravagista. Ao longo dos séculos, a miscigenação foi completa, podendo-se percebê-la na Cultura, Política, Economia, Organização Social e Religiosa (REIS, 1983).

A diversidade e a pluralidade multicultural ganharam espaços inimagináveis dentro de um projeto criado apenas para compra de seres humanos a serem escravizados, servindo de mão de obra operacional de baixo custo, com valor estimável como mercadoria de investimento (REIS, 1989). A mercadoria humana vinha de diferentes regiões africanas, fruto também de suas diferenças étnicas motivadas, depois, pelo valioso comércio de negros que se espalhou pelo mundo, sustentado pelas companhias europeias (OGOT et al, 2010).

O Período Colonial brasileiro não ficou de fora do trânsito do comércio negreiro. Pelo contrário, participou ativamente, contribuindo para o deslocamento de um sem número de pessoas da África para diferentes partes do país (OGOT et al, 2010). Etnias Bantu, Fant-Ashanti, Yorùbà, Ijexá, Egbá, Fon, entre outras que vieram compor a grande senzala brasileira, marcaram profundamente a identidade do país (QUEIROZ, 1987). Os fragmentos da Cultura de Matriz Africana estão espalhados por todas as partes do Brasil, cuja ressonância e influência da miscigenação influenciaram a culinária, vestuário, vocabulário e práticas de fé (SANTOS 1977).

Patrimônio Cultural

Alguns fatores foram fundamentais à sobrevivência de determinados aspectos da Cultura de Matriz Africana, a qual se vincula o Candomblé: quando um grupo étnico era majoritário em relação ao todo que compunha uma senzala ou suas recordações eram mais presentes e/ou recentes, esse grupo quase sempre sobrepunha suas práticas aos demais (LOPES, 1988).

Outra possibilidade que, aparentemente, foi a mais praticada, segundo Martins (1997), foi a união e/ou negociação, dando início a uma miscigenação

religiosa, encaminhada pelos escravizados, gerando o que contemporaneamente chamamos de sincretismo religioso. O africano é bastante versátil, inclusive do ponto de vista político: conseguiu não só estabelecer pactos entre seus pares como, também, criar formas para ludibriar os colonizadores (PRANDI, 2003).

Conforme Sodré (1988), os africanos escravizados praticavam seus cultos de forma clandestina, cultuavam suas energias *Òrìsà*, *Inkisses* e *Voduns* e, dessa forma, retomavam a linha do relacionamento comunitário, criando estratégias para driblar o sistema escravocrata, agindo intimamente de acordo com sua cosmovisão. Nos núcleos dos territórios sagrados do Candomblé, África e Ocidente podem até se aproximar, se encostar e, até mesmo, se atravessar, mas nunca acontecerá uma total fusão. Por conseguinte, também não se perderão um no outro (SODRÉ, 1988).

O Candomblé foi uma importante forma de resistência cultural do povo africano no Novo Mundo. Mesmo que o colonizador português tenha feito de tudo para liquidar a identidade cultural dos negros africanos nas terras brasileiras, incluindo uma sofisticada distribuição territorial dos escravizados que separava indivíduos de uma mesma família e/ou tribos (SOUSA, 2019), os valores ancestrais foram mantidos mesmo ao custo da dissimulação, via a identificação dos *Òrìsà* com os santos da Igreja Católica. Segundo Prandi (2003), desde o início, as religiões afrobrasileiras são sincréticas, aproximando os *Òrìsà* e os santos católicos e, inclusive, adotando o calendário de festas do Catolicismo.

O africano precisava falar em Santo católico, pois não tinha liberdade de falar no seu Santo. Isso foi uma necessidade em épocas muito antigas, em tempos remotos... usar os santos da Igreja Católica para no dia 23 de abril festejar Oxossi, no dia 16 de agosto festejar Obaluayê, no dia 24 de agosto Oxumarê, no caso dos orixás. O candomblé foi muito discriminado, acredito até, pela função do próprio negro em si, ter sido discriminado. Na verdade, essa discriminação ainda continua. O candomblé não pode ficar escondido! Nós sabemos, por exemplo, que o negro – vamos falar a verdade – não tem direitos. Isso o Brasil inteiro sabe. Acredito que o mundo inteiro saiba disso. Eu posso dizer isso, porque eu sou filho de negro com português. Meu pai era filho de africano. Meu pai nasceu em 1890 e o pai dele foi escravo. Falo com dor no coração! Quantas vezes nossos filhos, porque a cor da pele é um pouco mais escura, são discriminados! O candomblé tem uma vantagem: ele não pergunta de onde você veio ou onde você vai, ele apenas te atende. O branco buscou o candomblé como solução de vida! Acredito até que pode ser a religião do futuro (PREFEITURA DE BELO HORIZONTE, 1995, p. 30, no prelo).

É fato que os colonizadores não queriam apenas a força de trabalho dos africanos escravizados; eles queriam destituí-los de sua identidade. Quando os africanos chegavam ao Brasil, eram considerados seres sem alma pela Igreja Católica. Os senhores de escravos e os comerciantes não os distinguiam de animais e/ou objetos (BERKENBROCK, 1988). De acordo com Ligério (1990), os africanos

escravizados conservaram suas tradições e conseguiram deixar o Candomblé como legado porque se valiam da memória de seus ancestrais e, nessas memórias, encontravam forças para suportar a escravidão (LIGÉRIO, 1990).

O território africano foi aqui redimensionado. Era preciso um espaço único para todo o grupo. Um espaço onde reconstruir a terra perdida e distante. Um espaço mítico materializado em cada árvore, casa, subsolo vai nos trazer a África. As oferendas, as ervas, tudo recriado para impedir a morte do grupo, seu aniquilamento. O candomblé era considerado crime, pois desafiava o poder do Estado escravista e da Igreja. Os Negros eram ameaça permanente, pois organizava revoltas, rebeliões, fugas. Yaôs, yalorixás, babalorixás, ogans foram presos, mas isso não nos fez recuar com medo, nem determinou nossa extinção (PREFEITURA DE BELO HORIZONTE, 1995, p. 21, no prelo).

A Oralidade

A História Oral está centrada em processos de rememoração, experiências e tradições, em que o indivíduo é um documento desconhecido. As fontes documentais, assim como o depoimento oral, necessitam de um tratamento. Tanto quanto os documentos escritos, eles não se excluem, mas, ao contrário, se complementam (LE GOFF, 2004). A História Oral possibilita a recuperação de experiências visuais de mundo, bem como de representações passadas e presentes, elementos importantes para os candomblecistas.

Para várias temáticas e não só para a construção da história dos adeptos do Candomblé, a oralidade é o bem mais precioso, pois somente por meio de um processo de rememoração é que se pode chegar a inusitadas histórias e análises do processo passado. Nesse sentido, os guardiões da memória narram importantes acontecimentos, considerando suas experiências cotidianas. De acordo com Montenegro (1994), é fundamental que o indivíduo consiga construir outro imaginário para que possa, com ele, articular um universo particular a partir das explicações e análises adotadas por segmentos da sociedade, diferentes dos seus, buscando construir uma possível representação do passado que transcenda as experiências vividas no presente imediato.

As tentativas, muitas vezes extremadas, em busca do encontro de uma identidade perdida nos fazem cometer equívocos, mas, ao mesmo tempo, não é possível vislumbrar alternativas no momento em que

[...] estamos ficando privados da faculdade de intercâmbio de experiências e vemos o enfraquecimento da experiência coletiva no mundo do capitalismo moderno. Esta experiência é o oposto do grande acontecimento, é aquilo que podemos nem ter notado, mas que, por alguma razão, sempre volta à nossa memória, são coisas que estão perdidas. Ela só é acessível através da memória involuntária. No lugar de coletiva a experiência se torna vivida, mas

particular e privada, [...]. O resgate da centelha do passado, para que possamos acordar os mortos e juntar os fragmentos, as ruínas, passa por uma reconstrução da experiência coletiva. [...]. Esta reconstrução deve ser acompanhada de uma nova narratividade. Essa narratividade [...], vai buscar o acontecimento lembrado que é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois (SILVA, 1993, p. 52/53)

O Candomblé é um território coletivo, um *egbè*¹, uma roça, como é chamado pelos participantes da *egbè*, onde os *Òrìsà* são cultuados. É criado dentro de um sistema, no qual o *Òrìsà* principal do *Ilé*² orienta a direção política e social para os seus filhos, por meio do sacerdote ou da sacerdotisa, que dirige o terreiro de Candomblé. O equilíbrio interno se faz presente pelos diferentes cargos atribuídos a cada um dos integrantes do *egbè*. Dessa maneira, cada um participa seguindo uma hierarquia conduzida pelos mais velhos, que passam para os mais novos, por meio da oralidade, os princípios de fundamentos e dados históricos da raiz que a casa tem e representa diante da sociedade das casas de cultos afro brasileiros.

O Candomblé tem uma vivência do homem global, não pode ser setorizado. O candomblé tem que ser o homem integral: na sua vida sexual, na sua vida social, na sua vida de trabalho, na sua vida religiosa. Tudo que circule com o homem, o axé que está plantado é o axé coletivo, não é individual. [...]. Esse axé coletivo é fundamental. [...]. Se fosse axé individual não teríamos Candomblé até hoje. [...]. A falta da pessoa não justifica nenhum tipo de esquecimento, porque existe a memória oral, para comprovar. (PREFEITURA DE BELO HORIZONTE, 1995, p.32, no prelo).

Os valores das heranças ancestrais do Candomblé se mantiveram preservados por meio da oralidade como forma de interlocução nos questionamentos e respostas aos membros de uma sociedade que guarda sua identidade ainda no dialeto africano que um dia transpôs o Atlântico negro (AMARAL, 1996).

O Candomblé praticado no Brasil por inúmeros adeptos foi passado de mãe/pai para filho ao longo dos séculos e se estrutura, efetivamente, na ancestralidade, na participação, na convivência e na coletividade.

Ancestralidade é outro ponto fundamental que não pode ser negligenciado. Nas religiões de culto aos orixás, os mais velhos têm função fundamental na vida da casa. É com os mais velhos que se aprende a respeitar hierarquia numa casa de candomblé, que se aprende a ter paciência e o aprendizado vem com o tempo. Não vejo como posso ser 'descolada' por ter a minha fé, por ter uma religião familiar, passada de geração pra geração, como herança. (GRASSO, 2015).

¹ *Egbè* em yorúbà significa comunidade.

² Espaço de culto do Candomblé – terreiro.

A liderança se faz presente hierarquicamente: uma forma de preservar o conhecimento dos mais velhos, bem como de transmiti-lo aos mais jovens.

Não interpretamos a memória apenas por meio da rememoração, mas também como possibilidade de análise de acontecimentos e aprendizados. A memória coletiva é tida, também, para os candomblecistas, como suporte fundamental à tradição e, por isso, estabelece estreito relacionamento com as formas de pertencimento social, o que influencia diretamente na organização das identidades coletivas (CANDAU, 2011). Exercitar a memória com os pertencentes do Candomblé significa reviver a tradição, o que está diretamente ligado à produção social do espaço. É na definição do tempo e do espaço que podemos entender como os grupos constroem seus conceitos de cultura.

De acordo com HAMPÂTÉ BÂ (1982), a tradição oral é uma importante escola prática, que concebe a impossibilidade de separação entre religião, conhecimento, arte, história e lazer. Segundo o autor, na tradição africana, a fala não é apenas verbo e, sim, uma percepção global porque, para as sociedades africanas pré-coloniais, a fala é um dom divino que deve ser usado com sabedoria, pois tem o poder de criar harmonia ou destruir, dependendo da forma como usamos. A palavra é, sobretudo, a materialização das vibrações das forças que o ser humano herdou do Criador/Deus e, portanto, está intimamente ligada ao sagrado, fazendo com que a tradição oral se funda na iniciação e na experiência, produzindo formas de aprendizagem diferentes das predominantes no Ocidente (HAMPÂTÉ BÂ, 1982). Assegura-nos Santos: “A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico que transmite um poder de realização. Àse: que isto advenha!” (Santos, 1977, p. 46). Quando a palavra àse é pronunciada, quer se emanar um pedido ao Ser Criador para que algo se realize.

Em se tratando da importância da oralidade para o Candomblé, Santos (1977) afirma que a transmissão do conhecimento é realizada por meio de uma “Complexa trama simbólica”, na qual o “oral” é um elemento, mesmo em tempos atuais, “ainda insubstituível”.

O conhecimento e a tradição são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática em que o princípio básico da comunicação é constituído pela relação interpessoal. (SANTOS, 1977, p. 51).

Conforme Petit (2008), o Candomblé herdou dos ancestrais africanos a escuta e a memorização, considerando que não é o nível de conhecimento que nos torna sábios, mas, sim, a conformidade de nossas vidas com esse conhecimento. É

fundamental não somente conhecer a cultura e as histórias herdadas, mas vivê-las em nossos cotidianos.

Para os negros vítimas do escravismo criminoso foi fundamental, diante do esfacelamento dos laços familiares e da desterritorialização forçosa, a recriação de uma linhagem para a transmissão e preservação de sua comunidade. Tal linhagem foi providenciada sobretudo pelo terreiro de candomblé, enquanto espaço ritualístico de recomposição e reelaboração dos elos fragmentados pela sociedade que destinava o negro, quer seja ao lugar da subserviência, quer seja ao não lugar (sem direito a terra, e na pós-abolição também excluído da moradia e do emprego pela preferência dada ao emigrante europeu). (PETIT, 2008, p. 3).

O Candomblé surge no Brasil como prática de fé reterritorializada, ligada ao continente africano, em cujos terreiros a memória é organizada e guardada pelos integrantes mais velhos, os quais se incumbem de transmiti-la às novas gerações (PETIT, 2008). Cabe a eles a função de transmitir às novas gerações os fatos e vivências que foram retidos como fundamentais para a sobrevivência do grupo, enquanto cuidadores e guardiões da memória, devido à sua maior experiência e vivência.

A liturgia de candomblé não é a de umbanda. Isso é meu axé. É o axé da Casa. Continuar dando assistência: ele é meu filho, ou filho de beltranos, neto de ciclano... Aí vai ter uma linhagem de família... Ter uma linhagem de família é muito importante. É ter axé! Conheço os fundamentos das minhas raízes... A tradição do Candomblé é da linhagem (PREFEITURA DE BELO HORIZONTE, 1995, p.30/31, no prelo).

Walter Benjamin nos assegura de que “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte que recorrem os narradores” (BENJAMIN, 1994), estabelecendo estreito relacionamento com as formas de pertencimento social, o que influencia diretamente na organização da identidade dos adeptos do Candomblé. Para Sodré (1988),

A tradição não implica necessariamente a ideia de um passado imobilizado, a passagem de conteúdos inalterados de uma geração para outra. Esta é a tradição negativa e não positiva, que se dá quando a ação humana é plena, isto é, quando se abre para o estranho, o mistério, para todas as temporalidades e lugares possíveis, não obstruindo as transformações ou passagens. Na verdade, toda mudança transformadora, toda revolução ocorre no interior de uma tradição, seja para recusar o negativo, seja para retornar o livre fluxo das forças, necessárias à continuidade do grupo. (SODRÉ, 1988, p. 154).

O registro de narrativas de comunidades que não se organizam prioritariamente pela palavra escrita, mas pelo acúmulo de experiências e sua transmissão pela oralidade, muitas vezes nos surpreende por sua permanência em um universo no qual a experiência comunicativa vai diminuindo até o ponto da

perda da dimensão utilitária dos contadores de história, que acabam por ser substituídos por outros meios de comunicação (BENJAMIN, 1994). As transformações ocorridas no século XIX e nos primeiros anos do século XX resultaram na propagação de uma cultura voltada à efemeridade da informação impressa, baseada em superficialidades que se sobrepunham às experiências naturais. Contudo, as comunidades-terreiro vêm mantendo as tradições artesanais de comunicação oral, sustentando a sensibilidade das experiências coletivas e mantendo a dimensão utilitária que envolve a sabedoria do narrador em dar conselhos — no caso, as sacerdotisas e sacerdotes do Candomblé.

Segundo Benjamin (1994), o primeiro critério para contar histórias é a natureza oral, julgada naquele momento— 1936 –, perdida. Para o filósofo, existem dois tipos básicos de narradores: aqueles que vêm de longe e contam suas aventuras (presente na figura do marinheiro comerciante) e, no caso do Candomblé, podemos aproximar com a figura dos primeiros africanos escravizados que narravam suas histórias aos seus pares; e aqueles que vivem em seu país e conhecem as histórias e tradições, representados pelas sacerdotisas e sacerdotes que acumulam experiências em suas comunidades-terreiro.

A virtude do trabalho com História Oral que já se consolidara como global antes da escrita, reassume seu papel, no que se refere à compreensão das comunidades-terreiro, na forma como transmitem a sua cultura e, até mesmo, como elas podem traçar novas estratégias de luta ao ouvir suas próprias narrativas.

Para Halbwachs (1990), a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que nossas lembranças são constituídas no interior de um grupo específico. A origem de várias ideias, reflexões, sentimentos, paixões que atribuímos a nós mesmos, são, na verdade, inspiradas pelo grupo.

Tal sentimento de afeto é o que garante, de certa forma, a coesão do grupo como unidade coletiva, concebida por ele como o espaço de conflitos e influências entre os membros da comunidade. A memória individual construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo se refere, portanto, a um ponto de vista sobre a memória coletiva. Olhar este que deve ser sempre analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios.

De fato, a modernidade nos afastou de muitas coisas em nome do progresso. O ato de intercambiar experiências por meio de narrativas foi sendo substituído pelos manuais e, em tempos contemporâneos, pelos tutoriais. Entretanto, há sociedades em que as narrativas, a oralidade e a experiência ainda

sobrevivem. Nas comunidades-terreiro, a escrita, ainda hoje, não é o meio primordial do aprendizado.

É pela oralidade que se passa todo conhecimento do axé. Não existem cadernos, livros, apostilas, indicando o caminho para a transmissão dos fundamentos e preceitos. As Tias Velhas dizem que 'é pelo hálito e de joelhos que se aprende os segredos' e 'quem não trabalha não aprende'. Só aprende os fundamentos quem tem uma vivência concreta dentro do terreiro, quem está disposto a esperar o momento, a passar pelo caminho sem queimar etapas. Muito do que se aprende é por cumplicidade e dedicação. O sentido da tradição oral continua intacto e a sua transmissão é a pedagogia do oral: educação de pé de orelha [...]. Não basta ter uma fita gravada com músicas, se não sabe para que serve nem a que se destina [...]. Mesmo com a leitura de toda a obra de Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos, Mestre Didi, se nunca viu o ritual. Fundamento de axé não é receita de bolo! Candomblé é aqui-agora: cada dia é novo, e seus fundamentos são infinitos. Candomblé é poço sem fundo (PREFEITURA DE BELO HORIZONTE, 1995, no prelo).

Pouca importância tem o tamanho do espaço topográfico dos terreiros, uma vez que, nesses espaços, a organização se dá por intensidade, a simbologia de um cosmos. Cada terreiro recriou sua ideia de África, que se faz presente, condensada e reterritorializada.

Para os praticantes do Candomblé, cultura e natureza fazem parte de um único valor. Schama (1996) trata a natureza como algo que não é anterior à cultura, sendo também independente da história de cada povo, pois, em cada árvore, cada rio, cada pedra estão impressos séculos de memória, usos, apropriações, bem como as representações simbólicas da paisagem, que podem ser interpretadas como a natureza já experimentada como objeto cultural.

O que é natureza pra nós? – Natureza é vida! E qual a nossa relação com a natureza, onde a gente está na natureza? A gente usa "recurso" como se fôssemos lá na natureza, pegasse e usasse. Mas o nosso princípio é o de que somos simbióticos com a natureza. Simbiose é uma relação de vantagens mútuas. "Eu uso você e você me usa". A gente pega a folha e faz remédio, mas a gente aduba também. A gente reza para pegar a folha, portanto a gente tem um olhar trans, um olhar que vai para além disso. Mas, a folha também nos toma e nos usa para dançar. A gente usa a água para beber, mas a gente joga a água no chão para os nossos ancestrais e a água nos usa para dançar. Então, nós não estamos separados dessa natureza, a gente é essa natureza, a gente usa e é usado. É diferente da ideia de que é um recurso unilateral, de eu vou lá e uso, eu vou lá e esgoto a natureza, porque antes disso nós é que nos acabaremos. Então velar pela natureza é também velar pela nossa fé. Então, quando eu estou zelando pela natureza, eu estou zelando por uma política religiosa sim. Porque se não daqui a pouco tudo se acaba. (Informação Verbal³).

³Palestra de João Valença na I Conferência Livre dos Povos de Terreiro de Joinville, em Joinville, em novembro de 2018.

A reflexão dos valores permeados pelo Candomblé como prática religiosa, que necessita da natureza para os seus rituais, é assunto recorrente entre as comunidades- terreiro, em diferentes regiões do território brasileiro, como pode ser observado nas narrativas registradas pela pesquisadora Lourenço (2018, no prelo).

O Candomblé não é asfalto, Candomblé é terra... Candomblé é água... Candomblé é mata... é folha... eu vejo o seguinte: não é porque eu sou candomblecista que eu tenho o direito de invadir o espaço do outro... isso eu tenho responsabilidade. Mas, não acendo vela... eu acendo vela e apago pra não causar uma queimada... tudo aquilo que eu levo é tudo aquilo que vai ser absorvido pela natureza... eu não levo plástico... eu ponho as oferendas na folha de mamona... e o próprio alimento que a gente põe, a comida o orixá, acaba virando um adubo orgânico, e também serve de comida para os animais que ali habitam. Embora não seja do habitat natural dele, mas uma canjica, que é um ebò de Oxalá: uma canjica cozida na água, não tem problema. E evito levar coisas que vão prejudicar algum curso de água, algum manancial. (SILVA, Sidney Ferreira da. Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 02 dez. 2018).

O Candomblé tem, em seu panteão, o *Òrìsà* que é o Senhor de todas as folhas — *Òsányìn* — e outro *Òrìsá* que é a representação da árvore primeva — *Iroko*. Se cada elemento da natureza é de domínio de um *Òrìsá*, então, de fato, em cada árvore, cada rio, cada rocha está impresso séculos de memória, aos quais estão ligados à história dos afrodescendentes.

Acredito que o Candomblé é ecologia, é um culto ecológico. No dia que eu acabar com uma mina d'água, com um broto d'água, eu estou acabando com o Candomblé. Então não é justo eu levar uma tigela, com uma comida de *Òsun*, que é o omolocum, e colocar lá... aquilo ali pode quebrar, pode assorear uma nascente... Tem um ditado que diz: "*Kosi Ewé, Kosi Òrìsà* ": enquanto houver folha existe *Òrìsà*. (SILVA, Sidney Ferreira da. Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 02 dez. 2018).

A reflexão é tensa, porque há conflitos entre os valores e princípios assimilados pelos afrodescendentes que vivem na diáspora. Teria os adeptos das religiões de Matriz Africana no Brasil a compreensão de que efetivamente é primordial a preservação ambiental para que o culto sobreviva ou, mais do que isso: que é preciso preservar a natureza porque os *Òrìsà* estão nela e que o homem só experiencia o transe porque o *Òrìsà* é vivo na natureza? *Bàbálórìsà* Sidney em entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 02 dez. 2018, é um sacerdote que está refletindo com sua comunidade sobre a intrínseca relação Candomblé/natureza:

O que é *Òsun*? *Òsun* é broto da água, aquela água que brota... tem até uma cantiga que diz o seguinte: "*Ìyáominííbú, Odòmirò Orìsà ó lé lé*", que significa: *Òsun* é aquele broto d'água que surge... então, *Òsun* pra nós não é uma forma física de um ser humano, é essa

água que brota (SILVA, Sidney Ferreira da. Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 02 dez. 2018).

Cada terreiro recriou uma ideia de África qualitativa que se faz presente, condensada, tentando atender, integrar e fazer a morada dos *Òrìsà*. A partir do entendimento de que o culto do Candomblé só é possível se houver uma natureza protegida, muitos sacerdotes são convictos de que a preservação do Candomblé como importante arma de resistência dos afrodescendentes e de vínculo à memória ancestral está vinculada à natureza.

Todo ritual do candomblé... ele necessita de uma preservação e há a necessidade do espaço natural, né? ... do espaço das florestas, da mata, do rio... porque as oferendas dos *Òrìsà* são feitas nesses locais. Existe um cuidado de não poluir espaço, de manter preservado... por exemplo, a gente não coloca garrafas, a gente não botamateriais que não são biodegradáveis... então, a gente tem que ter todo um cuidado com a preservação da natureza e sem a natureza a gente não vai ter *Òrìsà*. Sem a natureza, a gente não vai ter folha... eo Candomblé é uma religião de preservação, de continuação... A gente não pode simplesmente sair poluindo tudo, botando tudo em qualquer lugar; coisas que vão agredir a natureza, que vai prejudicar. Então... como você vai, por exemplo, fazer uma oferenda num rio e você vai colocar louças, objeto perfuro-cortante... então, tem que ter um cuidado. Não é só com a natureza em si, mas com as pessoas também que frequentam aquele local... sabe? ...A gente tem que preservar a natureza porque sem ela não existe o Candomblé. (**Bruno de Oxóssi**. Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 17 set. 2018).

É importante ressaltar que o Candomblé, como religião de culto aos *Òrìsà*, é uma prática existente na diáspora, diferente do culto praticado na África. Os formatos de culto são bastante diversos considerando as assimilações e sincretismos com as práticas de fé regionais. Contudo, em se tratando das florestas e do meio ambiente, todos os praticantes são unânimes:

Eu penso que nossos rios... matas... devem ser preservados, sim... e até mesmo as praças públicas... tirando aí a coisa de deixar alagado, e mais para usar uma folha de bananeira... uma folha de mamona... uma coisa assim... Tá havendo uma mobilização, eu acho muito importante... com respeito à natureza, né? *Iyà Daisy de Oyà*. Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 19 set. 2018.

Observando os relatos apresentados em PBH (1995, no prelo) e pela pesquisadora Lourenço (2018, no prelo), ainda não publicados, entendidos como as narrativas de fé, constatamos que os *Òrìsà* possuem o domínio sobre cada elemento da natureza: água, terra, fogo e ar. Os cânticos, como alguns já descritos neste artigo, evocam os poderes das águas, dos rios, dos lagos, dos poços, dos oceanos, das matas. Os *Òrìsà* se comunicam por meio do brilho do raio, pelo som que brada do trovão. *Òsùmàrè* desenha o céu com as cores do arco-íris. *Òsányìn*

está vivo em cada planta, desde a mais singela à mais frondosa, onde habita *Iroko*. *Omolu* está vivo na sagrada terra em que os grãos de *Òrìsà Okose* multiplicam. Enfim, os *Òrìsà* e a natureza se misturam, se fundem, se completam. Desta forma, preservar a natureza é essencial à sobrevivência do Candomblé, sendo fundamental defendê-la e protegê-la.

Eu falo que os maiores defensores da natureza são o povo do santo, porque a gente trabalha com objetos perecíveis... trabalha com barro, com comidas... então assim... o que a gente coloca na natureza a gente está devolvendo na natureza o que ela nos deu, que vai virar húmus, que vai dar condição ali de dar novas plantas, de que as florestas continuem... Enfim, o Candomblé é um defensor da natureza. Bábà Paulo de Òsòsì, Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 01 out. 2018).

Por meio dessas experiências, os laços de parentesco foram sendo reconstituídos e a prática religiosa, se fortificando. Acredito que os grupos que se reuniam em busca de uma identidade perdida ao longo do Atlântico, no período do tráfico negreiro, amparavam seus anciãos para que pudessem assimilar suas experiências e reconstruir aspectos de suas origens. A valorização do ancião na África se dá de maneira bastante diferente do que acontece na sociedade ocidental e esse é mais um traço que permanece nas comunidades-terreiro, onde idade é sinônimo de status. É isso que Evaristo (2011) afirma serem as identidades das comunidades-terreiro, frutos de releituras e adaptações das identidades dos ex-escravizados africanos.

Todas as falas apresentadas vêm nos comprovar que o a morte do narrador, lamentada por Benjamin (1994) sobre as sociedades modernas, não aconteceu em todas as culturas. O candomblé ainda preserva e respeita a experiência que, além de exemplos, são a base na formulação dos conselhos e orientações às gerações mais novas. No Candomblé, aprende-se ouvindo e praticando as histórias de nossos ancestrais, os *ítàn*⁴, e a saga dos nossos ancestrais escravizados na diáspora. Certamente, a tradição oral nos transmite as experiências ancestrais, o que nos indica caminhos possíveis e menos espinhosos para que possamos compreender e agir em relação ao mundo material e sobrenatural, segundo a cosmogonia de Matriz Africana.

Segundo Benjamin (1994), essa experiência que nos é passada de geração em geração é a fonte da qual os narradores se alimentam. Em se tratando de narrativas escritas, as melhores são as que mais se aproximam das histórias orais,

⁴*Itàn*: (língua yorùbá) são mitos sagrados.

que são contadas pelos narradores anônimos, como o são feitas pelos integrantes mais velhos do Candomblé.

O Candomblé sobreviveu como uma prática religiosa clandestina, desde os desafios ao poder do Estado escravocrata e da Igreja Católica até, recentemente, de outras religiões. O governo era duro com os escravizados, quando reprimia não só os quilombos, mas também as suas práticas culturais (PBH, 1995).

As religiões de matriz afro-brasileira sofrem no presente campanhas sistemáticas – difamação, agressão – por parte das Igrejas Pentecostais, como no passado sofreram perseguição da Igreja Católica e até da polícia. Mas a resistência do povo de santo continua proporcionalmente às agressões sofridas. Nos anos 50 ou 60, o Candomblé foi liberado pelo governo populista de Getúlio Vargas, sendo colocado na categoria de contravenção penal! A licença para o toque tinha que ser registrada na Delegacia de Jogos e Costumes! Vários terreiros se negaram a esse tipo de humilhação. Nos anos 70, por pressão e luta das comunidades-terreiro, o código penal foi alterado. Militantes do movimento negro e religioso exigem que sejam resgatados e devolvidos os emblemas e ferramentas que estão expostos no Museu do Crime – Museu Estácio de Lima – em Salvador (PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE, 1995, no prelo).

Mesmo tendo sido retirado de sua terra, o africano não se curvou diante das imposições do colonizador. A busca incessante de uma reterritorialização foi a arma fundamental para a preservação de sua cultura indissociada de sua religiosidade, acompanhada de sua linguagem e costumes (BERKENBROCK, 1998). A organização, não só material, representada pela arquitetura, mas também pela cultura, pode ser uma demonstração dessa prática. Desse sujeito, foi retirado tudo que se pode expropriar, a exceção daquilo que não se pode tocar, ou seja: sua cultura, sua fé, sua memória.

A manutenção da identidade do Candomblé como prática de fé não tem sido tarefa fácil, considerando as pressões políticas e sociais em diferentes momentos da história do Brasil. Essa identidade, hoje, está presente nas nações de Candomblé, ou seja, diversos grupos étnicos que foram sendo, pouco a pouco, reagrupados, por meio de semelhanças que guardavam entre si, como as linguísticas, o vestuário, os hábitos alimentares, as divindades cultuadas, as histórias, os mitos e os cânticos rituais.

Essa tradição veio, também, como uma forma de vida a ser seguida, que hoje é considerado um paradigma que não cede à influência autoritária. Neste cenário, o papel da memória é fundamental, pois além de fazer conhecer a origem mitológica, também apresenta a história de luta e resistência dos ancestrais africanos que inspira os candomblecistas a enfrentar os desafios, tanto ao que se

refere ao mundo imaterial — aos ritos de nossa prática de fé —, como a proteção do suporte material necessário a essa prática.

Nós somos patrimônio cultural e movimento de resistência. A Constituição Federal de 88 em seu artigo 216 coloca isso, sobre a permissão de nós nos colocarmos para a sociedade como um elemento de cultura. E não dá para fazer cultura podando a gente. Porque certamente se a gente tem que ir na natureza é, porque estão cerceando a gente, estão limitando nossos espaços, estão colocando a gente nos cantos. As grandes casas de tradição no Brasil, elas têm tudo ali, tem rio, tem cachoeira, tem árvores, tem tudo, então eles não precisam sair. Mas com a exploração do território e a marginalização da gente, a gente vai se acuando e estamos vivendo dentro de cubículos. A gente não pode fazer degradando, a gente tem que fazer participando da natureza. E para isso é preciso pensarmos em dois binômios, – Religião/Estado – embora o estado seja leigo os governos não são; e – religião/religioso – a gente precisa reconhecer, a gente precisa combater e mudar algumas relações que existem em nossos àse. (Informação Verbal⁵).

Sob um cotidiano de luta constante pela sobrevivência, as comunidades-terreiro foram, aos poucos, fortalecendo laços bem próximos de parentesco consanguíneo. Foi a constituição de vínculos de solidariedade, sempre orientados pelos mais velhos, que possibilitaram a revelação de grande número de elementos culturais de tradições de diferentes etnias africanas, convivendo em solo brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa busca de reconstruir seu território, novos espaços foram reinventados como forma de representação ou, até mesmo, de uma recriação da ideia de África, tão distante dos africanos escravizados. Hoje, os salões onde são realizadas as cerimônias públicas, os assentamentos individuais ou coletivos dedicados aos *Òrisà* de devoção de cada comunidade-terreiro, as casas que são colocadas em lugar de destaque, os espaços destinados às consultas oraculares realizadas pelos sacerdotes, cozinhas, poços ou fontes, árvores paramentadas, bandeiras brancas instaladas no alto das cumeeiras e outros símbolos são exemplos práticos do território africano, aqui redimensionado (PBH, 1995). É nesse território, nos terreiros de Candomblé, que se encontram representados os espaços assentados os mundos visível e invisível, o *òrun* e *àiyé* (Céu e Terra), e é na memória das *Iyà* e dos *Bábà* que as histórias da prática de fé de Matrizes Africanas, destacando o Candomblé, são preservadas.

⁵ Palestra de João Valença na I Conferência Livre dos Povos de Terreiro de Joinville, em Joinville, em novembro de 2018.

Os ambientes *òrun* e *àiyé*, ressignificados por textos, formas e objetos, traduzem texturas, cores e histórias agregadas que aproximam os sentimentos ancestrais nesta permanente reatualização do mundo. Nessa visão totalizadora de vida/morte e de natureza/homem, cada palavra ganha uma dimensão liberta do papel, da folha, do livro, do objeto. Ligando as lembranças, o ato de rememorar o rito, à memória do gesto, os mitos que servem como modelos que são ensinados aos novos adeptos, as narrações de fatos passados, e que são sempre lembrados para que a *egbè* permaneça espelhada com os valores ancestrais. Observa-se, nas narrativas, a preocupação com a preservação ambiental porque, para os adeptos do Candomblé, os *Òrìsà* são a essência dessas divindades, energias vinculadas aos elementos terra, fogo, água e ar.

As folhas e plantas, em geral, carregam, cada uma, o seu *àsè* próprio, o *àsè* de cada *Òrìsà*, que nos protege, purifica, cura e nos energiza. O encanto das folhas e o *àsè* das ervas são o presente de *Òsányìn* a nós: através delas nos banhamos, nos curamos, nos alimentamos e entramos em contato íntimo com nossas raízes espirituais, com nossos *Òrìsà*.

Possivelmente, o terreiro de Candomblé tenha sido uma tentativa de se criar um espaço único para que todo o grupo se reconhecesse nele, um local onde a terra perdida e distante fosse reconstituída. Um espaço mítico, materializado, onde cada árvore, casa, ou outro símbolo utilizado que remeta à África, possa simbolicamente abraçar todos os integrantes da comunidade. Oferendas, iconografias, *oríkì*⁶, *ítàn*: tudo foi recriado buscando a sobrevivência, uma forma de dizer não à morte e ao aniquilamento do grupo, de uma história, de uma cultura, de um povo. Segundo Lody (2003), são os terreiros de Candomblé patrimônios culturais que podem ser vinculados à categoria de ecomuseu, pois os terreiros guardam acervos e os apresenta em sentidos próprios, que dialogam entre si e demonstram conteúdos sobre as *egbè*, suas histórias, as das cidades onde se localizam e as relações de poder dos sacerdotes e sacerdotisas que cuidam do patrimônio material, simbólico, imaterial e o virtual – entendido como relação *Òrìsà*/matéria. A permanência da identidade afrobrasileira está, sem dúvida, ligada ao valor dado pelo Candomblé aos ancestrais africanos, que se unem sobre o solo firme da história dos membros de uma mesma comunidade. Na cosmovisão do Candomblé, que muito ensina, não existe a dicotomia entre cultura e natureza, corpo e espírito, razão e sentimento, visível e invisível, sagrado e profano. O Candomblé herdou, da sociedade africana, os valores de que árvores, casas, ervas,

⁶ Literatura, textos em *yorùbà*.

animais e homens são um todo, o que a sociedade ocidental contemporânea procura fragmentar.

A única maneira, portanto, de se estudar ou conhecer esta cultura é se aproximando dela, pois é por meio da oralidade que a cultura de Matriz Africana transmite os conhecimentos que asseguraram sua existência, até os dias atuais.

A escrita sobre o Candomblé é, na maioria das vezes, criticada pelos candomblecistas porque os pesquisadores vão para os terreiros, se iniciam na religião, fazem a etnografia dos espaços, mas a interpretação do que se vê e principalmente do que se ouve vem acompanhada do pensamento branco ocidental. Quando falamos em pensamento branco ocidental, fazemos alusão à colonização do pensamento na perspectiva teórica formulada em Quijano (2005), que propõe o conceito de “colonialidade do poder”. Este conceito se refere a uma estrutura de dominação que submeteu a América Latina, a África e a Ásia.

O termo faz referência à invasão do imaginário do outro, construindo uma ocidentalização das práticas e do pensamento dos povos que foram colonizados. Mais especificamente, um discurso que se insere no mundo do colonizado, porém também se reproduz no universo de pensamento do colonizador. Outrossim, o colonizador tenta destruir o imaginário do colonizado, buscando invisibilizá-lo e subalternizando-o, enquanto reafirma o seu próprio imaginário. Dessa forma, a colonialidade reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado, e os impõe novos.

O objetivo é que aja a naturalização do imaginário do colonizador, a subalternização epistêmica do colonizado e a própria negação e esquecimento de processos históricos não ocidentais e que possa servir de quadro teórico legitimando todas as formas de dominação e de exclusão. Essa operação pode se realizar de diversas formas, como a sedução pela cultura colonialista e o fetichismo cultural que o europeu cria em torno de sua cultura, quando se coloca como “berço da civilização” e subalterniza os colonizados. Sendo assim, o eurocentrismo torna-se uma perspectiva cognitiva característica não só dos europeus, mas também do conjunto daqueles educados sob sua hegemonia.

Contrariando esse pensamento, o Candomblé se mantém como resistência dos afrodescendentes, fundamentado nas histórias, mitos, narrativas que permanecem com os sacerdotes e sacerdotisas, que os repassam à sua *egbè* de acordo com a capacidade de compreensão obtida conforme a idade dos iniciados.

As tradições, repassadas por meio das narrativas são entendidas como testamento, legado e patrimônio, que compõem a memória coletiva. Elas nos

direcionam à experiência concreta dos candomblecistas. Reconheço a importância da História Oral como uma ferramenta baseada na memória e utilizada, também, para interpretar os acontecimentos que nos rodeiam. Penso a memória em termos plurais, buscando entendê-la na dinâmica das comunidades de terreiro, ouvindo-as sobre suas redes de relacionamentos. São narrativas de fé, com a força da palavra, do conhecimento e da relação com a cultura de Matriz Africana.

REFERÊNCIAS

Documentais

Bábà Bruno de Oxóssi. (Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 17 set. 2018);

Bábà Paulo de Òsòsì, Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 01 out. 2018);

Iyà Daisy de Oyà. Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 19 set. 2018);

PREFEITURA DE BELO HORIZONTE. **Processo de Tombamento do Ilê Wopo Olojukan (Deus Mais Que Tudo)**. 1995. No prelo.

Registro da I Conferência Livre dos Povos de Terreiro de Joinville e Região – Mês da Consciência Negra/2018. Arquivo pessoal.

SILVA, Sidney Ferreira da. Entrevista concedida a **Karen Katleen Lourenço**. Belo Horizonte: 02 dez. 2018).

Bibliográficas

AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da – “Símbolos da herança africana. Por que candomblé?” In: SCHWARCZ, Lília M. e REIS, Letícia Vidor (orgs.) - **Negras Imagens**. Ensaios sobre escravidão e cultura. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência, 1996.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: **Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, volume I, 2ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás** – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

EVARISTO, C. Mãe Beata de Yemonjá. In: DUARTE, E. de A.; FONSECA, M. N. S. (Orgs). **Literatura e Afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, 2 v., p. 31 - 42.

GRASSO, Janaína. **Candomblé é tradição, ancestralidade e resistência**. Publicado em 04 de set de 2015. Disponível em <http://blogueirasnegras.org/2015/09/04/candomble-e-tradicao-ancestralidade-resistencia/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HAMPÂTÉ BÂ. "A tradição viva". In: Ki-Zerbo, J. (Org.) **História geral da África**. Tradução de Beatriz Turquetti et al. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática, 1982. p. 181-218.

Le GOFF, Jacques. **Memória e História**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LIGÉRIO, Zeca. **Candomblé – a resistência de uma tradição africana**. Rio de Janeiro: Ponto Zero, 1990.

LODY, Raul. **Dicionário de Artes Sacra e Técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1994.

OGOT, Bethwell Allan et al (Ed.). **História Geral da África V.5**, África do século XVI ao XVIII. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília: UNESCO, 2010. 1208 p.

PETIT, S. H. Arkhé: Corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação. In: 31ª Reunião Anual da ANPEd, 2008, Caxambu. **Anais da 31ª Reunião Anual da ANPEd**. Caxambu: ANPEd, 2008. v. 1.

PRANDI, Reginaldo. **A Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Ática, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, H. (Org.). **Los conquistadores**. Bogotá: Tercer Mundo, 1992, p. 437-447.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José Reis. Resistência Escrava na Bahia. "Poderemos brincar, folgar e cantar...": o protesto escravo na América. **Revista Afro-Ásia**, nº 14, p. 107-108, 1983.

SANTOS, J. Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: vozes, 1977.

SCHAMA Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SILVA, Regina Helena da. Cidade e memória. **Varia História**, n. 12, dez/93, p. 47-57. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1993.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SOUSA, Rainer Gonçalves. "Escravidão Africana". **Brasil Escola**. Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/escravos.htm>. Acesso em 11 de janeiro de 2019.