

CANDOMBLÉ: NARRATIVAS DE UMA MEMÓRIA ANCESTRAL

VIVIANE SALES OLIVEIRA¹

EDSON SILVA DE FARIAS²

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta uma discussão a respeito de uma das categorias de análise presente na pesquisa de doutorado em fase de desenvolvimento, que tem por objeto o estudo saberes mobilizadores de femininos evidenciados pela ancestralidade, revelando contextos relevantes para o estudo sobre o feminino, a mulher, a religiosidade e a memória, no contexto ancestral do Candomblé de Nação Ketu, de tradição yorubana. Desponta, nesta oportunidade, a categoria analítica Memória.

Trata-se de uma pesquisa etnográfica em terreiros de Candomblé da Bahia, localizados em Salvador. Um dos objetivos é refletir sobre a memória na perspectiva das vivências e modo de vida e de sentir dos terreiros pesquisados. Mas como discutir a memória neste contexto em que a ancestralidade é o fundamento da construção e estruturação do saber para os povos negros e de terreiros? É neste caminho que vamos trilhar e buscar interpretar esta categoria de análise e sistematizar um conceito “pulsante” que tem nos defidos que é a memória iniciática.

Aqui apresentamos considerações iniciais desta categoria que está em fase de construção. Para tanto, estamos considerando a ancestralidade e seus elementos (família, tempo, mundo visível e invisível, circularidade,

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. Bolsista da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

² Doutor em Ciências Sociais; pesquisador do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PGSOL/ UnB) e do PPG em Memória: Sociedade e Linguagem, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Orientador.



esquerda e direita, oralidade, comunidade, axé), tendo na ancestralidade os “princípios universais remetidos ao início de um determinado grupo, (...) instante de fundamento, tempo mítico imemorial (...) revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino” (SOUSA JR., 2011. p. 46) e, a entrada nesse caminho ancestral se faz através da iniciação.

A iniciação segundo Sodré (2005) é o caminho para o conhecimento e que, através de ritos, “passam pelos músculos do corpo, dependem – ritualizados que são – do contato concreto dos indivíduos, por intermédio do qual o axé (força vital) se transmite” (SODRÉ, 2005. p. 96). Consideramos, portanto, que a iniciação é o processo de entrada da pessoa nas construções de saberes do grupo evidenciando seus elementos simbólicos que constroem o saber, a sua verdade, o seu real; uma memória reatualizada continuamente, tal qual diz um verso yorubano, “o iniciado no mistério não morre”, Sodré (2005).

IRANTI FUN IBÈRÈ: MEMÓRIA PELA INICIAÇÃO

O terreiro reconstitui a ordem social dos povos africanos fundamentada em princípios simbólicos diferentes da ordem ocidental que vislumbrava uma sociedade homogênea de valores brancos europeus. Nessa ordem vivenciada nos terreiros, está um dos elementos gerados por sua cosmogonia, que dimensiona a relação entre os seres humanos, e estes com os seres do mundo invisível e com a natureza. Uma relação estabelecida que se diferencia das estruturas do pensamento ocidental que pretendia ser homogêneo em detrimento do pensamento Nàgô. Dentro desta perspectiva assinalada por Sodré (2005), o sistema de troca simbólica ocidental, marcado pela acumulação do capital, atribuía ao homem o conceito de integridade aquele que se integrava à ética de produção e acumulação.



Enquanto que no pensamento *Nàgô* o conceito de integridade está naquele que “restitui, o que devolve; o que simbolicamente não deixa resto” (SODRÉ, 2005. p.96). Segundo Sodré (2005) participam, como parceiros deste sistema de trocas simbólicas, animais, plantas, minerais, seres humanos, ancestrais. Sendo nominada pelos ocidentais de animismo, refletindo suas ideias etnocêntricas ao analisar a força vital, o *axé*. Este sistema de trocas discutido por Muniz Sodré estabelece formas de relação entre os seres e que segundo ele acontece através:

- I. iniciação - entrada da pessoa no sistema das trocas simbólicas e nesta ocasião propicia o encontro entre os princípios de morte, vida, humanos, natureza e Cosmos, Sodré (2005);
- II. *axé* - força vital que se mantém, cresce, diminui, transmite-se em função da relação do indivíduo com os princípios cósmicos, da natureza e com os *Orixás*, com os irmãos de linhagem, com os ancestrais e com os descendentes; transmitido na iniciação. Sem *axé*, “segundo a cosmogonia *Nàgô*, os seres não poderiam ter existência nem transformação” (SODRÉ, 2005. p. 97);
- III. sacrifício - imprescindível na relação de troca. A oferenda, o *ebô* transportada por *Exu* vai reequilibrar, reparar, restituir o circuito coletivo das trocas e permitir a expansão do grupo;
- IV. ritual - o ritual evidencia os elementos simbólicos do grupo - a construção do saber/ a sua verdade/o real.

Nessa reposição, foram mantidas formas inatas: iniciação, o culto aos *Orixás*, aos ancestrais ilustres - *Egungun* -, narrativas míticas, danças como assinala Sodré (2005). Outras formas simbólicas cosmogônicas e cosmológicas preservadas no Candomblé são analisadas por Oliveira (2006), entre as quais, destaca: 1) a compreensão do humano para além da redução binária homem/mulher; 2) a valorização da coletividade através do fortalecimento da comunidade; 3) a compreensão da relação homem-natureza; 4) a religiosidade fundamentada nos ritos, mitos, ancestralidade e tradições africanas; 5) a ancestralidade - um dos elementos mais constantes na cultura africana.



A cosmovisão de legado africano “reitera da ancestralidade (...) praticamente todos os seus elementos (OLIVEIRA, 2006. p. 63). De acordo ao autor “a ancestralidade é o que estrutura a visão de mundo presente nas religiões de matriz africana” (OLIVEIRA, 2006. p.119), um destes elementos é a memória. Nesse contexto, a discussão de memória está relacionada à ancestralidade, visto que a memória na concepção yorubana está conectada à existência no *aiyé* (mundo visível) e no *òrun* (mundo invisível).

Compreender essa relação complexa que destaca os conceitos de *apo-iye* (bolsa de memória) e *ìranti* (memória) será fundamental para traduzir o significado de memória para os povos de terreiros de tradição *yorubá* que compreende a existência da pessoa constituída de um duplo espiritual-físico *enìkejì*, corpo físico no *aiyé* e corpo espiritual no *òrun*, coexistindo (Abimola (2011; Ziegler, 2012).

A ligação entre esses dois mundos, visível e invisível, com os corpos do *aiyé* e do *òrun*, ocorre através da iniciação, tendo no *Orí* – cabeça interna – destino, conforme explica Abimola (2011), a estação de embarque para um mundo cósmico. O *Orí*, feito por *Ajàlá* - *Orixá* modelador de cabeças é quem entrega ao seu humano a cabeça – com sua origem divina liga a pessoa ao seu destino e sua divindade. Segundo Augras (2008), a pessoa ao nascer se torna propício às forças míticas que agirão através dela tendo a substância divina como manifestação. Essa porção de origem divina é chamada de *ìpori* é a parte individual da pessoa que se soma a parte coletiva, força da natureza chamada de *Eledá*, “estabelecendo a junção do individual e do coletivo, a cabeça é o ponto de interseção onde se concentram as forças sagradas e a possibilidade de realização pessoal” (AUGRAS, 2008, p. 60).

Percebe-se a importância de *Orí* para a pessoa iniciada que precisa prestar culto e preservar o *axé* de *Orí* para que tudo flua, pois, “o que *Orí* não aprova, não pode ser dado para nenhuma pessoa, nem pelos *Òrìsàs*, nem pelo próprio *Olódùmarè* (...) não atenderá nenhum pedido, que não tenha sido aprovado pelo *Orí* da pessoa (ABIMOLA, 2011, p. 11). Sem *Orí* não vivemos

e nem podemos fazer nada. Tudo fica estático. Tudo fica parado. Necessário reverenciar, alimentar, dar comida através do *borí*, ritual dedicado ao Orí constituído de oferendas, cantos e rezas. Através do *borí* reverenciamos e alimentamos nossa origem divina para renovação do axé.

Sacralizado o Orí, o processo ritualístico da iniciação promove o renascimento para um novo cosmo, momento em que “o princípio coletivo (Orixá) particulariza-se no indivíduo (...) o outro interno, identificado como símbolo coletivo, é reconhecido como fazendo parte do indivíduo (...) e ‘torna-se’ peça significativa nos valores da comunidade (AUGRAS, 2008, p. 86). Valores e princípios que venceram a travessia pelo “Atlântico-Mãe” (Orí, 1989) reconstruídos e ressignificados nas novas terras, como narra Beatriz Nascimento no Documentário Orí (1989): “foi transportado para América um tipo de vida, que era africana... É a transmigração de uma cultura e de uma atitude no mundo de um continente para outro de África para América” (Orí, 1989). Como diz, Márcio de Jagun, “a cabeça é a sede dos sentidos, da inteligência, da memória” (JAGUN, 2015, p. 25).

Os termos utilizados até aqui Orí, *ìporí*, *Eledá* são essências divinas construídas com elementos ancestrais de cada pessoa, tendo no *ìporí* uma espécie de registro ancestral de cada pessoa, contendo informações de suas experiências vividas em todos seus caminhos pelos mundos e o elo entre as demais essências divinas, inclusive *enìkeji*, Márcio de Jagun (2015). Deste registro ancestral, podemos dizer que se herda o axé, conforme explica Ruy Póvoas, o axé é uma herança genética biológica e ancestral, isso porque, quando a *Ìyàlorixá* ou *Babalórixá* no ato da iniciação “assenta a mão sobre a cabeça do filho significa passar a herança do axé” (PÒVOAS, 2007, p. 255). Constrói-se assim, a família de axé com laços de parentescos ancestrais.

Quanto aos termos *apo-iyé* (bolsa de memória) e *ìranti* (memória), encontramos nos estudos Jean Ziegler (2012) a complexa encruzilhada que envolve o termo *iyè'rántí* que significa as duas memórias, a primeira se refere a memória coletiva, vivente na pessoa, independente de sua vontade;



acompanha o *Èmí* – sopro da vida. Quando dormimos esta primeira memória acompanha o *Èmí* nos sonhos e quando a pessoa falece, esta memória se junta ao seu duplo no *òrun*, retornando ao seu corpo ancestral eterno. É uma memória que acompanha a pessoa nos dois mundos.

A segunda memória é a memória individual que é aprendida em suas relações, construída na vivência diária; é *apo-iyé* (bolsa de memória), que pode ser preenchida ou esquecida. A pessoa vai tomando consciência da sua existência à medida que cresce, segundo o autor, “é a experiência, a atenção prestada as coisas (...) os conhecimentos adquiridos” (ZIEGLER, 2012, p. 15). Frágil e mortal, essa segunda memória morre junto ao corpo da pessoa.

Ao analisarmos *iyè'rántí*, através dos estudos de Ziegler (2012), percebemos que a memória coletiva é imortal, cumpre uma dinâmica de vida cíclica e infindável, ligando as existências nos mundos visível e invisível. Tem sua origem na matéria divina da criação - *Orixá* - que é compartilhada com as pessoas através do *ìporí*. Matérias divinas e dos antepassados se unem para compor aquilo que Ziegler (2012) definiu de “armadura genética do homem terrestre (...) nasce para manter a vida na terra” (Id. p. 16). Para a tradição yorubana a vida é eterna, não existe a ideia fatalista defendida por muitos povos de “fim do mundo”.

Este conceito reforça o entendimento indissociável entre o *aiyé* e o *òrun* e ao movimento que circula entre os mundos e os tempos (passado, presente e futuro). Sobre este assunto, aquiesce Oliveira (2006): “tudo está interligado, por isso tudo interage. O uno é o todo e o todo é uno. O tempo dos ancestrais é o tempo passado e o tempo do agora” (OLIVEIRA, 2006, p. 39). Um tempo que não é linear, que não deixa nada e ninguém para trás, pois não se trata de um tempo evolutivo. Segundo o autor, o tempo “não é estático, mas dinâmico. Sua dinâmica está engendrada pela lógica dos ancestrais” (OLIVEIRA, 2006, p. 107).

Sobre este movimento circular, um dos princípios da tradição africana e afro-brasileira: a circularidade, Adilbênia Freire Machado explica que ele “tem



por características a integração, a horizontalidade, a ligação, a relação uterina, a relação maternal navegando em suas águas (...) O que entra no interior de um círculo já o compõe (MACHADO, 2020). Todos os seres estão juntos nesse composto circular vivendo e experimentando o que cada espaço/mundo possibilita. Denota assim, o caráter integrativo, inclusivo e de pertença da tradição africana construída a partir da ancestralidade.

Desta análise também identificamos como a ancestralidade estrutura o cosmo yorubano, pois é ela a fonte da vida coletiva. Márcio de Jagun explica que de acordo a tradição yorubana, na formação da pessoa está o conceito da ancestralidade, a livre escolha, o poder da decisão orientado pelo oráculo interior (espécie de moralidade nata) e o meio social. A responsabilidade da pessoa está em fortalecer e engrandecer sua comunidade, as divindades e os oráculos estarão no auxílio, mas, cabe a pessoa construir seu destino, sendo assim, um dos princípios básicos da moralidade yorubana é *ibúra*: a promessa feita na iniciação de criação de vínculos ao grupo e ao *Orixá*, Márcio de Jagun (2015).

Os corpos são moradas dos *Orixás*, conceito que se estende ao corpo comunidade em que os *Orixás* são pais e mães, explica Vanda Machado (2013). O grupo social que envolve a família da qual a pessoa faz parte é um elemento importante, um legado preservado pelo enfrentamento diário às investidas destrutivas de grupos dominantes, a família, o “centro de resistência e de defesa cultural” (LIMA, 2003. p.27). Para este grupo/família, do povo de axé, que se une a partir de um mito de origem desse grupo/família com princípios socioculturais que orientam suas vivências, a pessoa é um elo importante, uma força que se soma e fortalece a coletividade, se integra na “dimensão comunitária da vida” (OLIVEIRA, 2006, p. 77).

O terreiro, torna-se, segundo Vanda Machado, “lugar onde a complexidade abraça realidades ampliadas e projetadas a partir de condições que incluem a ancestralidade, a memória, o corpo, o tempo e o espaço” (MACHADO, 2013, p. 19). Com isso, nota-se que o conceito

ancestralidade vai para além de uma relação de descendentes/ascendentes, é por este conceito que se produz o conhecimento, tendo na “memória uma dinâmica que vai além do visível, do pensável e do dizível”, como diz (MACHADO, 2013, p, 19).

A memória nos terreiros se apoia na confiança de que os ancestrais não morrem, não se afastam da comunidade. E que os valores ligados ao coletivo persistem na família, na vizinhança, apoiando a memória e a cultura do lugar. Recolocando esta afirmativa no presente do presente, as memórias do povo de santo transformam acontecimentos em coisas eternas que se repetem sempre nas suas diferenças criadoras (MACHADO, 2013, p, 50).

Essa coletividade social conectada a uma memória coletiva possibilita aos povos de terreiro a reconstrução do passado e a construção do presente, construindo uma nova dinâmica que envolve consciência coletiva e individual objetivando responder aos dinamismos da nova realidade social. Assim, “é esse passado vivido (...) sobre o qual (...) apoia sua memória” (BASTIDE, 1971 p. 71). O autor reforça que, “a memória individual tem necessidade do apoio de toda a coletividade (...) e, assim, a quase totalidade das lembranças pôde se reconstituir.” (Id. p. 342). Com base nisso, Bastide (1971) explica que a memória coletiva viabiliza, além dos processos de lembranças, esquecimentos e preservações, o entendimento de metamorfoses das lembranças coletivas de imagens sagradas, viventes na memória grupal.

Sendo assim, o patrimônio cultural dos povos negros no Brasil se preserva e se transmite através da memória. Fundamentos que se insere na discussão feita por Bastide (1971) sobre a memória coletiva dos povos negros no Brasil. Segundo ele, “a memória coletiva só se manifesta quando todas as instituições ancestrais foram, de antemão, preservadas” (Id. p. 338). Destaca-se neste pensamento, a importância das estruturas sociais para a preservação de todo um conhecimento ancestral, pois segundo ao autor, os mitos e os ritos

fornecem a base; o “fundamento³” para essa estrutura social reflexo da estrutura mítica, pois “é à estrutura dos grupos (...) que devemos nos referir para compreender os motivos das sobrevivências” (Id., p. 339).

CONSIDERAÇÕES

Dessa forma, os terreiros, constituem-se em uma construção singular no que tange a preservação de conhecimentos ancestrais africanos e reconstrução enquanto povo. Conhecimentos estes revividos, reatualizados através dos ritos, das danças, das rezas, dos (re)nascimentos. Diante disso, podemos concluir com o pensamento de Beatriz do Nascimento: “a memória são conteúdo de um continente (...) de sua vida, de sua história, do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. A linguagem do transe é a linguagem memória” (Orí, 1989).

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra. Paris, 1971. Publicado pelo Centre National de la Recherche Scientifique. Ed. N° 544. Paris, 1981. Tradução, notas e comentários: Luiz L. Marins, 2011.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Ed. 2. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

BASTIDE, Roger. **Religiões Africanas no Brasil**: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. 2º vol. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

JAGUN, Márcio. **Orí**: a cabeça como divindade – história, cultura, filosofia e religiosidade africana. Ed. 1. Rio de Janeiro-RJ: Litteris, 2015.

³ No Brasil (...) palavra que, em princípio, designa o recipiente ou local onde se colocam ou plantam os objetos que simbolizam e contêm a força do orixá. Por extensão, o termo designa também a própria força mágica e o conhecimento sobre essa força. Exemplos: “Este terreiro é uma casa de fundamento”; “Fulano em fundamento” (LOPES, 2011, p. 550).

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

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana** [recurso eletrônico]. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana e saberes ancestrais femininos: útero do mundo**, 2020. Le monde. Brasil Diplomatique *online*. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/filosofia-africana-e-saberes-ancestrais-femininos-utero-do-mundo/> Acesso em: 10 de setembro de 2023.

MACHADO, Vanda. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba. Editora Gráfica Popular, 2006.

Orí. (documentário). Raquel Gerber. Roteiro: Beatriz do Nascimento. São Paulo-SP, 1989. 93 minutos.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil**: os iorubás. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1996.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida** - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: edUFBA, 2011.

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

ZIEGLER, Jean. **A imortalidade yorubá**. In. Os vivos e a morte. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1975. Extrato, transcrição e notas. Luiz L. Marins, 2012.