

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Cecilia Negrão

**Processos de comunicação e cultura: oralidade condutora do Axé no
terreiro Axé Ilê Obá**

Mestrado em Comunicação e Semiótica

**São Paulo
2018**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Cecilia Negrão

**Processos de comunicação e cultura: oralidade condutora do Axé no
terreiro Axé Ilê Obá**

Mestrado em Comunicação e Semiótica

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Comunicação e Semiótica, sob a orientação da Prof.^a Dra. Jerusa Pires Ferreira.

**São Paulo
2018**

BANCA EXAMINADORA

Dedico esse trabalho, em gratidão eterna, à minha Mãe Sylvia de Oxalá (*in memoriam*) e à minha Mãe Paula de Iansã – filha e sucessora do cargo de Yalorixá, com quem tenho o orgulho de aprender a partir de sua imensa sabedoria e humildade.

A benção! Motumbá!

Este trabalho foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, mediante concessão de bolsa de Mestrado.

Agradeço o apoio financeiro da CAPES, tão imprescindível para a realização desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

A todos os Orixás, pela benção de fazer um estudo falando sobre a diáspora e a formação do nosso país, com a certeza que sem os africanos não teríamos nossa riqueza e desenvolvimento.

Peço a benção de minha Yalorixá Mãe Paula de Iansã, que sempre me auxiliou, orientou com amor e permitiu que o Axé Ilê Obá fosse pesquisado.

Ao meu companheiro, Caique Borges, que sempre me apoiou a estudar, e com quem tenho o privilégio de aprender sobre o candomblé diariamente.

Aos professores da pós-graduação, Ênio José da Costa Brito, do Programa Ciência da Religião (PUC-SP), e Teresinha Bernardo, do Programa Ciências Sociais (PUC-SP), com quem muito aprendi, ambos fundamentais no encaminhamento desta dissertação.

Aos demais professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, que contribuíram nesta construção.

À Jerusa Pires, por me permitir pesquisar sobre o candomblé e ter a liberdade de escrever e desenvolver de acordo com os meus estudos, convicções e entendimentos.

A todos os entrevistados, pela generosidade em compartilhar histórias de vida.

À Fundação Pierre Verger, pelo incentivo e suporte à pesquisa.

À Capes, pelo suporte financeiro sob a forma de bolsa de estudos.

Axé!

RESUMO

A pesquisa tem como foco compreender a importância da oralidade na construção e manutenção do culto aos Orixás no Candomblé. A formação da cultura brasileira, a partir da diáspora africana, constitui um patrimônio cultural com a manutenção do conhecimento e a compreensão de valores sociais, políticos, religiosos e educacionais dos povos africanos e brasileiros, com influências de outras culturas; nesse espaço, durante séculos, uma contínua ponte foi construída. No Brasil, o culto aos Orixás no Candomblé se manteve pela palavra falada associada ao canto, à reza, por gestos e objetos, com sua força mítica liberada. Assim, o segredo da força da palavra está na associação da frase que ela anuncia com a legitimidade de quem a profere: nesta gramática religiosa, o significado depende muito de quem fala, o que fala, para quem fala e qual o contexto da interlocução. Os escravos, ao entrarem no Brasil, perderam sua língua (iorubá), seu nome, e só voltaram a usá-los nos ritos sagrados. É pela boca que a vida renasce, no sopro sagrado do rito de iniciação do Candomblé; é na voz que os primeiros aprendizados acontecem – com as cantigas, rezas e lendas, no silêncio dos mais novos e respeito à tradição, com a união dos deuses, homens e natureza – e que a emoção surge nas festas ao som dos atabaques. A memória tem papel central neste processo, e é nesse cenário que o estudo está inserido, analisando cantigas, rezas e registros orais durante três gerações no terreiro Axé Ilê Obá, localizado em São Paulo/SP, um espaço sagrado que recria uma forma africana de viver e destaca a importância da memória, oralidade e cultura. No Brasil, a cultura mestiça se reinventa a partir de um processo de resistência e negociação, criando uma religião com particularidades não encontradas no culto africano dos Orixás. Aqui, todos os Deuses se misturam em um só espaço, e dão lugar a uma festa em que o público louva e comemora em meio a uma democrática e miscigenada expressão cultural. É no solo sagrado dos terreiros de Candomblés onde há o resgate e a resistência de uma cultura, se tornando um quilombo nas cidades, com a voz da periferia, dos negros, gays e excluídos.

Palavras-chave: comunicação; semiótica da cultura; oralidade; diáspora africana; candomblé.

Culture and communication processes: conducting orality of the Axé in the terreiro Axé Ilê Obá

Cecília Negrão

ABSTRACT

The research focuses on understanding the importance of orality in the construction and maintenance of cult to the Orixás in Candomblé. The formation of Brazilian culture, starting from the African diaspora, constitutes a cultural patrimony with the maintenance of the knowledge and understanding of social, political, religious and educational values of the African and Brazilian people, with influences from other cultures; In this space, for centuries, a continuous bridge was built. In Brazil, the worship of the Orixás in Candomblé was maintained by the spoken word associated with singing, praying, gestures and objects, with their mythic force released. Thus, the secret of the force of the word is in the association of the phrase that it announces with the legitimacy of the speaker: in this religious grammar, the meaning depends very much on who speaks, what is spoken, to whom it's spoken and on the context of interlocution. The slaves, when entering Brazil, lost their language (yorubá), their name, and only used them again in the sacred rites. It is through the mouth that life is reborn, in the sacred breath of the initiation rite of Candomblé; it is in the voice that the first learning takes place – with the songs, prayers and legends, in the silence of the youngest and respect for the tradition, with the union of the gods, men and nature – and that the emotion appears in the parties to the sound of the atabaques. Memory plays a central role in this process, and it is in this context that this study is inserted, analyzing songs, prayers and oral records for three generations in the *terreiro* Axé Ilê Obá, located in São Paulo/SP, a sacred space that recreates an African form of live and stresses the importance of memory, orality and culture. In Brazil, the mestizo culture reinvents itself through a process of resistance and negotiation, creating a religion with particularities, which are not found in the African cult to the Orixás. Here, all the Gods mingle in a single space, and give rise to a celebration in which the public praises and celebrates among a democratic and mixed cultural expression. It is in the sacred soil of the Candomblés *terreiros* where there is the rescue and resistance of a culture, becoming a quilombo in the cities, with the voice of the periphery, the blacks, gay and excluded.

Keywords: communication; semiotics of culture; orality; African diaspora; candomblé.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 – Costa da Mina no início do século XIX.....	23
Figura 2 – Imagem do barracão na Casa Branca (Engenho Velho)	36
Figura 3 – Coroa de Xangô, do Axé Ilê Obá.....	36
Figura 4 – Altar do terreiro na Rua Mucuri.....	46
Figura 5 – Reprodução da matéria <i>Padre não quis ver Xangô</i> , publicada na Folha de São Paulo – 20/12/1974.....	48
Figura 6 – Reprodução da matéria <i>Congregação Espírita Pai Jerônimo nega ecumenismo</i> , publicada no Diário Popular – 03/09/1978.....	49
Figura 7 – Pai Caio no comando do Axé Ilê Obá.....	51
Figura 8 – Barracão do Axé Ilê Obá I.....	53
Figura 9 – Barracão do Axé Ilê Obá II.....	54
Figura 10 – Reprodução do LP Aché Ile Obá.....	54
Figura 11 – Reprodução da placa de tombamento do Axé Ilê Obá.....	57
Figura 12 – Mãe Sylvia recebe o título de Yanifá na Nigéria.....	61
Figura 13 – Mãe Paula de Iansã no barracão.....	63
Figura 14 – Mãe Paula com Yamorô Maria Antunes e Ebome Silvino de Oxalá.....	63
Figura 15 – Ifa – divination, Kétou, Bénin (Anos 50)	121
Figura 16 – Candomblé Cosme, Salvador, Brasil I (1946-1953)	121
Figura 17 – (Xangô) – Cerimônia Nagô, Ouidah, Bénin (1948–1953)	122
Figura 18 – Candomblé Joãozinho Da Gomeia, Salvador, Brasil I (1946)	122
Figura 19 – Shango, Adjawéré, Bénin I (Anos 50)	123
Figura 20 – Festa Xangô, Candomblé Opô Aganju, Salvador, Brasil (1972 - 1973)	123
Figura 21 – Iaô Briki, Ifanhin, Benin (1958)	124
Figura 22 – Candomblé Cosme, Salvador, Brasil II (1946-1953)	124
Figura 23 – Shango, Adjawéré, Bénin II (Anos 50)	125
Figura 24 – Candomblé Joaozinho Da Gomea, Salvador, Brasil II (1946)	125
Tabela 1 – Crimes eclesiásticos século XIX.....	70

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – DO SILÊNCIO À VIDA.....	15
1.1 Escravidão: dança a lúgubre corte, ao som do açoite.....	17
1.1.2 Primeiros registros do candomblé no Brasil.....	25
1.2 Nos calamos, mas não perdemos a voz: registros de resistência nos terreiros de candomblé.....	30
1.2.1 Primeiros registros.....	34
1.3 Candomblé: o sopro da vida na iniciação e protagonismo da subjetividade.....	38
1.3.1 Nascimento no Santo: o resgate da herança.....	39
CAPÍTULO 2 – A RESISTÊNCIA TOCA ATABAQUE.....	43
2.1 Oralidade nos terreiros: dança, cantos e gestos – um quilombo chamado Axé Ilê Obá.....	43
2.2 Axé Ilê Obá: Tombamento.....	55
2.3 Continuidade das gerações.....	59
2.3.1 A importância da oralidade na formação de uma religião <i>plasmada em ritmos, imaginários e cultura</i>	65
CAPÍTULO 3 – PRESERVAÇÃO E PROBLEMÁTICA.....	69
3.1 O preconceito também destrói a cultura: a perseguição continua.....	69
3.2 O desafio da presença em tempos modernos.....	76
CAPÍTULO 4 – CAMINHOS E DESDOBRAMENTOS.....	82
4.1 De Exu a Oxalá: comunicação e resistência.....	82
CONCLUSÃO.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS.....	92
GLOSSÁRIO.....	98
APÊNDICES.....	99
ANEXOS.....	121

INTRODUÇÃO

A pesquisa partiu da minha vivência no candomblé, uma religião de matriz africana que nasceu em solo brasileiro e mantém sua diversidade nos contatos e influências de outras religiões, assim como na subjetividade de uma cultura oral, sempre viva e em transformação.

Mais do que uma religião, o candomblé é uma visão de mundo africana, com integração da natureza, ancestrais, homem e Orixás: um equilíbrio perfeito das energias do mundo. O conhecimento transmitido dos terreiros a cada geração é oral, e está vivo graças a homens e mulheres que tiveram, e ainda têm, uma resistência heroica durante séculos para manter uma tradição milenar, cheia de segredos e sabedorias, apesar da perseguição, violência e preconceito.

A partir desse contexto, a pesquisa tem como objeto de estudo o primeiro terreiro de candomblé tombado em São Paulo pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (CONDEPHAAT), -o Axé Ilê Obá, da nação ketu, o qual tenho orgulho de ser filha de santo há dez anos.

A dissertação busca identificar o contexto social e histórico para a formação de uma religião brasileira a partir da diáspora africana, com base na teia de relações estabelecidas no processo de colonização. Desta forma, busca reconhecer a importância da cultura oral no candomblé do Brasil a partir do Axé Ilê Obá, como se manteve com sua tradição e segredos litúrgicos e quais os desafios para as próximas gerações.

É sabido que os africanos escravizados na diáspora foram rebatizados com nomes católicos e tiveram de reaprender uma nova língua, assim como novos valores e uma cultura diferente daquela que até então se conhecia. No rito de iniciação do candomblé, há o resgate deste protagonismo com o nome do Orixá, *Orunkó*, em iorubá, cantigas, lendas e rezas, em uma cultura sincretizada no Brasil.

Espera-se oferecer ao universo investigado a oportunidade de debates e questionamentos sobre o tema, ao analisar a manutenção do segredo do culto afro-brasileiro durante as gerações, a forma de conhecimento e os aprendizados dentro de uma visão de mundo da cultura iorubá, assim como a relação entre memória e história, tendo como referência o papel dos terreiros na organização desses processos. A pergunta que reflete é: como preservar séculos de conhecimento e oralidade de uma tradição religiosa, com o surgimento das novas tecnologias e mudanças nas formas de viver e se relacionar? Como manter a relevância do segredo e da memória, e a maneira africana de pensar a existência da vida? Qual a função cultural desses registros? Todos esses questionamentos são feitos a partir do objeto de pesquisa, o terreiro Axé Ilê Obá, considerando como eixo central a seguinte pergunta: de que forma este terreiro de

candomblé, a partir de sua história, nos proporciona uma reflexão a respeito desta experiência diaspórica?

No Brasil, o idioma iorubá deixou de ser utilizado como meio de comunicação cotidiano e passou a ser empregado apenas nos rituais da religião, e é devido a tal fato que seu significado dependerá da função ritual em que está inserido. A escrita tem sido uma das bases dos processos de educação, comunicação de massa e conversão religiosa, porém, no contexto particular dos terreiros, essa não tem a força do axé: é somente nos ritos que a palavra falada se associa ao canto, à reza, aos gestos, momento em que sua força é liberada. É importante ressaltar também que oralidade não é sinônimo somente da voz, pois a escrita sempre esteve presente dentro dos terreiros e concebe-se que a oralidade e a corporeidade são indissociáveis.

Durante todo o estudo, optou-se pelas entrevistas com o intuito de manter a mobilidade do objeto, assim como a composição de eixos analíticos no aprofundamento dos aspectos teóricos e práticos. Aqui, considera-se que os depoimentos são os instrumentos mais adequados para dar conta da experiência e do conhecimento oral no Axé Ilê Obá. Além de entrevistas com pesquisadores e estudiosos do tema, analisou-se a relação de tempo e conhecimento na cultura oral, que atravessa as gerações para a manutenção do segredo no culto.

O Axé Ilê Obá está em sua terceira geração: fundado por Pai Caio de Xangô (1974-1985), e comandado também por Mãe Sylvia de Oxalá (1986 a 2014), atualmente está sob o comando de Mãe Paula de Iansã (a partir de 2015). Dentro de uma perspectiva histórica, cantigas e rezas foram pesquisadas e identificadas como patrimônio oral da comunidade, e suas transformações traduzidas e transformadas de acordo com conceitos de cultura, tempo e memória.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda a espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são memória viva da África. (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 167).

Por outro lado, vê-se algumas mudanças significativas no candomblé, principalmente no que diz respeito a maneira como a religião tem sido praticada no interior dos terreiros. Uma das mais importantes transformações está relacionada à questão do segredo e sua revelação – no momento em que se expandiu a prática nos grandes centros urbanos do Sudeste, por volta de 1960, com auxílio nessa divulgação a partir da publicação de livros e o uso da internet. É

importante destacar que os registros têm relevância no sentido de mapear essa preservação, uma vez que se torna um caminho para compreender a tradição; no entanto, é preciso discernimento e cuidado ao descrever esses ritos sagrados, e expor com respeito uma prática religiosa que mantém sua tradição associada às forças da natureza e às lendas milenares.

O *corpus* a ser analisado viabiliza consulta em matérias de jornais, entre 1974 e 1990; os arquivos históricos do Axé Ilê Obá, com a análise de vídeos de festas de Orixás no período de 1987 a 2006, favorecem a recuperação de registros que mantêm a preservação das práticas religiosas dentro do terreiro. Há também um disco (LP) com cantigas de Pai Caio de Xangô, lançado em 1983, e o dossiê do terreiro produzido para o CONDEPHAAT, assim como outros -registros.

Nesse sentido, a proposta aqui delineada constitui-se não unicamente da parte teórica, pois é essencial tratar as entrevistas com os representantes dessas comunidades, memórias “*vivas*” com relatos preciosos que contam a história desses espaços. Nesse sentido, a pesquisa tem como propósito analisar as comunidades religiosas afro-brasileiras por meio de trabalho de campo, a fim de captar a permanência dessas comunidades verificando os processos de intercâmbio simbólico, político e cultural e as possíveis rupturas e continuidades das práticas culturais.

Como complemento dos conceitos de memória e tempo, incluiu-se também o acervo descoberto pelo Prof. Dr. Livio Sansone, coordenador do Museu Digital da Memória Africana e Afro-brasileira da Universidade Federal da Bahia (UFBA)¹. O material foi pesquisado nos anos 40 pelo linguista norte-americano Lorenzo Turner, que esteve no Brasil na época com seu objeto de pesquisa voltado às línguas africanas – estas que teriam influenciado no *gullah*, idioma crioulo falado nas Sea Islands, nos Estados Unidos. Na época, os idiomas fon e iorubá eram falados fluentemente em alguns terreiros tradicionais de candomblé, em Salvador/BA, e Turner visitou os principais, registrando os traços da cultura negra no Brasil. O resultado consistiu em centenas de fotos, documentos, entrevistas e áudios sobre os costumes e línguas utilizadas nos candomblés, o fon (originário do Dahomé) falado pela nação jejê, o iorubá (região iourubana na Nigéria) das nações ketu e ijexá, além do quimbundo e kibongo falados na nação angola. Tais registros também representam uma amostra importante das mudanças do candomblé no Brasil, e como a cultura oral está em constante transformação.

O estudo também contou com elementos que ajudaram a entender essa experiência e permitiram avançar no entendimento sobre a cultura, com permanências e mudanças. Ressalta-

¹ Disponível em: <https://museuafrodigital.ufba.br>. Acesso em: 18 mar. 2018.

se a contribuição da Fundação Pierre Verger, que nos cedeu dez fotos que comparam o culto do candomblé no Brasil com o culto aos Orixás na Nigéria. Os registros, feitos pelo fotógrafo e pesquisador Pierre Verger, serviram de apoio à análise do estudo e contribuíram com a reflexão acerca do significado de cultura e como se pode acompanhar a sua preservação. Verger estudou a religião do candomblé, fotografando e escrevendo centenas de registros sobre o culto aos Orixás na Nigéria e sua comparação com o culto do Candomblé no Brasil, especificamente em Salvador/BA, onde morou e participou da religião.

A tese tem como primeiro eixo os conceitos de cultura, oralidade, voz e memória. Buscou-se em Ferreira (2003, 2010 e 2014) uma reflexão acerca dos autores Zumthor (2005, 2010, 2014) e Lotman (1996, 1998, 2000), cujos estudos mostram que a cultura é “informação, codificação, transmissão, memória: somente aquilo que foi traduzido num sistema de signos pode vir a ser patrimônio da memória” (FERREIRA, 2003 p. 75). Diante da permanente troca entre culturas e vínculos sociais no Brasil, tal colocação evidencia que há um processo de negociação, com avanços e retrocessos.

No segundo eixo destaca-se a importância dos estudos culturais e teorias pós-coloniais de Stuart Hall (1981, 2006), Said (2007), Glissant (2005) e Mignolo (2003, 2004), cujas obras ressaltam que os povos colonizados foram subjugados durante séculos. A violência do colonizador no Novo Mundo traz pistas para entender as perseguições sofridas pelos negros desde a escravidão até os dias atuais. O encaminhamento dos autores se dá no sentido de devolver o protagonismo aos povos subjugados e endossar a importância de uma “opção descolonial” para evidenciar e, ao mesmo tempo, argumentar com formas de sentir, pensar e fazer, que escapam ao controle hegemônico da razão ocidental.

Ao reforçar o protagonismo africano na história, ressalta-se o pan-africanismo, na luta pelo protagonismo, libertação nacional e união dos povos da África como forma de potencializar a voz do continente no contexto internacional. Na diáspora, a ruptura e o deslocamento promovidos pela condição de cativo provocou a necessidade de recriar sua existência; há, porém, a questão da afirmação de uma história e uma identidade que o colonialismo tentou negar. Nesse contexto, Derek Walcott, escritor caribenho (prêmio Nobel de literatura em 1992), ao escrever *Omeros* (2011), traz elementos para a compreensão afrodiáspórica, no convite ao - debate sobre identidades.

No terceiro eixo foram estudados autores como Antonacci (2016), que sintetiza a relação entre corpo e memória, e Hampaté Bâ (1982), que em *Tradição Viva* fornece esclarecimentos a respeito da tradição africana. Outros estudiosos contribuíram na abordagem do culto aos Orixás no país e dos aspectos referentes às tradições africanas, como Verger (1992, 1994, 1997,

2000), Reis (2008), Carneiro (1961, 2008), Parés (2016), Castilho (2008) e Sodré (1988) – essencial para o estudo do “território” cultural dos terreiros.

Na linha de estudos sobre o domínio da linguagem, Fanon (2005, 2008), que se inspirou durante mais de quatro décadas nos movimentos de libertação anticoloniais, foi fundamental para análise do racismo, em parceria com autores como Abdias Nascimento (2017), Guimarães (1999) e Wierviorka (2007).

A pesquisa foi organizada em quatro capítulos. O primeiro aborda a escravidão a partir da epistemologia eurocêntrica e de autores da teoria pós-colonial. Nesse cenário opressor, diversas práticas religiosas africanas e produções culturais, no intercâmbio profundo e ininterrupto durante séculos, tornaram-se a base para a criação do candomblé. A religião dos Orixás está ligada à noção de família, que engloba vivos e mortos, e nos transmite, a partir da cultura oral, seus segredos e mitos. Com o sujeito cognitivo que reposiciona os limites entre o conhecimento, o processo de descolonização leva em conta a alteridade de grupos locais, portadores de experiências e formulações sobre a realidade.

O segundo capítulo trata da importância da oralidade e da voz nas religiões de matriz africana e na manutenção da história. A partir do exemplo do terreiro Axé Ilê Obá, em São Paulo/SP, serão analisadas três gerações, em datas e repertórios distintos. Por meio de registros escritos e visuais, que fazem parte da tradição oral, a trajetória do terreiro retrata a história da formação do candomblé em São Paulo, com episódios de preconceito, repressão e perseguição policial e, em contrapartida, a resistência de seus representantes. Pai Caio de Xangô, ao fundar o Axé, abriu um espaço sagrado para o culto dos Orixás e manteve, em toda a sua história, auxílio às pessoas que buscam o equilíbrio em uma visão humanista, subjetiva e cheia de saberes: a filosofia africana. O registro do que representa o Axé Ilê Obá é, assim como o próprio Candomblé, um registro coletivo, feito diariamente pelo protagonismo de muitos filhos de santo. Neste capítulo, destacam-se as lideranças de Pai Caio de Xangô, Mãe Sylvia de Oxalá e Mãe Paula de Iansã à frente do terreiro, ocorridas em períodos distintos da história, e suas vozes ressaltam a ação política desses espaços como polos de resistência da nossa cultura.

No terceiro capítulo, explana-se acerca da seguinte problemática: os desafios para manter a cultura oral e o preconceito em relação às religiões de matriz africana, sustentados por registros históricos com enfoque nos dados crescentes de perseguição religiosa e fechamento de terreiros – evidenciando, ainda, um contínuo e triste momento de racismo e de perseguição religiosa no Brasil. Nesse sentido, o estudo do linguista norte-americano Lorenzo Turner contribui para uma análise mais profunda em relação às transformações da cultura.

No quarto capítulo, apresenta-se a importância da preservação e da valorização das religiões de matriz africana, assim como a necessidade de um entendimento mais profundo do que são e representam. Ao contrário do se aprende nos livros de história, os africanos na diáspora não eram povos isentos de cultura, trazidos ao Brasil e convertidos ao catolicismo que salvava suas almas da *maldição africana*. Importante ressaltar também que o Candomblé não foi trazido ao Brasil por negros escravos e sim por africanos, pois a escravidão foi um período provisório e a religião “não é apenas de quem veio e, aqui, professou a nossa fé religiosa. Candomblé é uma forma africana de pensar a existência de tudo e realizar a participação humana na realização do dinâmica da vida” (CUNHA JUNIOR, 2018)². São povos que já chegaram ao Brasil com vastos saberes em diversas áreas, como agricultura, matemática e política, muito superior aos povos europeus. A negação dos saberes africanos nos torna reféns de um pensamento hegemônico eurocêntrico, e o entendimento da cultura é fundamental para o fortalecimento da nossa identidade.

Devido a formação da autora em jornalismo, destacam-se entrevistas com pessoas que refletiram a respeito do tema por meio de suas próprias vivências, reflexões e estudos. Ouvir e registrar esses depoimentos são essenciais para a preservação da oralidade e fazem parte de um entendimento acerca da importância do protagonismo dessas vozes para a recriação de uma história mais plural no Brasil. Todos os capítulos têm entrevistas de campo. Mais do que um estudo, considera-se que foi um privilégio estudar e ouvir estudiosos como o professor Henrique Cunha Júnior, da Universidade Federal do Ceará (UFC); o coordenador do museu Afro da UFBA, Lívio Sansone; o escritor Raul Lody, além de filhos de santo e sábias pessoas que têm a sensibilidade e a prática de uma filosofia de vida milenar. O depoimento de Mãe Paula de Iansã foi gravado em vídeo, para que os filhos de santo do Axé Ilê Obá (e outras gerações) também tivessem acesso ao material e pudessem consultá-lo, a partir de um registro sempre em construção.

Além dos já elencados, houve outro grande impulsionador dessa dissertação: a morte – mas nunca o fim, pois essa religião mantém o culto aos ancestrais – da querida mãe Yalorixá Sylvia de Oxalá, em 2014, que com sua grandeza e amor incitou à reflexão profunda sobre conhecimento, mudanças de ciclos, renascimentos e continuidade.

² Texto retirado do perfil pessoal do professor Henrique Júnior no Facebook, sob o seguinte título: “Candomblé na escola: um problema de definição”. Acesso em: 18 mar. 2018.

CAPÍTULO 1 – DO SILÊNCIO À VIDA

“Somos descendentes de reis e rainhas”

Mãe Sylvia de Oxalá

A frase de Mãe Sylvia de Oxalá, Yalorixá que comandou durante 28 anos o terreiro Axé Ilê Obá, em São Paulo/SP, é uma grande inspiração para a presente dissertação. Mãe Sylvia, com seu profundo conhecimento da cultura africana, ensinava aos filhos da casa que a chegada dos africanos escravizados no Brasil, na diáspora, carregava não só uma história de dor e sofrimento, mas uma herança de reinados, experiências, memórias e conhecimentos. “Somos descendentes de reis e rainhas”, dizia, ao ressaltar toda a riqueza de um povo, nossa herança e nossos ancestrais³.

A diversidade da nossa história, com a dinâmica dessa vivência religiosa afro-brasileira em transformação com outras religiões, fez com que o estudo abordasse, de forma plural, contribuições da ciência da religião, ciências sociais, linguagem, comunicação e semiótica.

Neste primeiro capítulo, destaca-se a diáspora africana, um fenômeno sociocultural e histórico que culminou na migração forçada de escravos para fins mercantis, entre os séculos XV e XIX. No Brasil, os africanos vieram de regiões distintas da África, e esse encontro de culturas foi fundamental para o desenvolvimento do país, assim como para a formação das religiões de matriz africana. A história afro-brasileira é marcada pela experiência diaspórica, e entender este processo auxilia na compreensão acerca das tradições dentro dos terreiros.

Considerando que uma das rotas do tráfico se constituiu entre a Nigéria e o Brasil, estabelecendo conexão e circulação do conhecimento transmitidos pela oralidade, a dissertação

³ Há inúmeros relatos que registram a fundação dos primeiros terreiros de candomblé por princesas, príncipes, rainhas africanas e seus descendentes. Bernardo (2003, p. 112) cita Renato da Silveira - ao registrar que, “entre os primeiros escravos provenientes do reino de ketu vieram pessoas da família real Aro capturadas na cidade de Iwayê, trinta quilômetros do sul de Ketu-Ile, completamente arrasada pelos daomeanos (...) Uma investigação realizada por Costa Lima, na própria cidade de Ketu Ilê, confirmou as tradições orais do terreiro baiano do Alaketu. Diante do reinado de Akebiorru (1780-1795), os daomeanos sequestraram na periferia da capital duas irmãs gêmeas pertencentes à família Aro de 9 anos de idade. Uma delas chamada Otampé Ojarô teria fundado, na Bahia, o candomblé do Alaketu.” Há ainda o registro do terreiro da Casa Branca (Axe Ilê Iya Nassô Oká), a origem do Axé Ilê Obá. De acordo com a cultura oral, o terreiro da Casa Branca foi fundado por africanos livres, dentre eles Iya (Mãe) Nassô, filha de uma escrava baiana retornada à África. Conta-se que, no período da escravidão, negros formavam suas comunidades nos engenhos de cana. Na Bahia, por exemplo, princesas, na condição de escravas, vindas de Oyó e Keto, fundaram centro num engenho de cana. Depois, se agruparam num local denominado Barroquinha, onde fundaram uma comunidade de Nagô Ilê Asé Airá Intilê, também conhecida como Candomblé da Barroquinha, que segundo historiadores, remonta mais ou menos 300 anos de existência, dentro do perímetro urbano de Salvador.

estabelece na cultura iorubá a criação de terreiros de candomblé no Brasil de origem ketu. Nesse sentido, será abordada a chegada dos escravos – tratados como mercadorias – com o cerceamento de suas identidades. Sua língua e nome são substituídos ao chegarem ao Brasil, e esse protagonismo somente é retomado no culto aos seus Orixás, quando o iorubá é usado como língua litúrgica e o iniciado recebe o nome do Orixá (Orunkó⁴). Nesse contexto, há, então, a valorização dos ancestrais, principalmente quando se preserva (renovação contínua) o conceito de família, língua, ritual, cantigas e culinárias, imbricadas dentro de um pensamento africano que se misturou com múltiplas influências e culturas.

Diversas práticas religiosas africanas e produções culturais, no intercâmbio profundo e ininterrupto durante séculos, tornaram-se a base para a criação do candomblé. Mais do que uma religião, os africanos deixaram uma visão de mundo: a religião dos Orixás está ligada à noção de família, que engloba vivos e mortos, e nos transmite, a partir da cultura oral, seus segredos e mitos. Não se trata apenas de quem veio e aqui professou a fé religiosa, como diz Henrique Júnior, professor da UFC, pois configura uma forma africana de pensar:

Candomblé é uma forma africana de pensar a existência de tudo e realizar a participação humana na realização da dinâmica da vida. Somos parte de um todo que se processa desde os tempos da criação e que se propaga para o futuro, em que cabe ao candomblé rezar para a preservação do equilíbrio de energias do mundo.⁵

Há, no estudo deste capítulo, alguns autores que foram fundamentais para o entendimento do tema, como os estudos pós-coloniais de Glissant (2005), Hall (1981, 2006), Ridker (2001), Gilroy (2002) e Said (2007). A partir disso, será abordado como tema a escravidão, tendo como base a teoria pós-colonial e ressaltando que os povos colonizados foram subjugados durante séculos. A violência do colonizador no Novo Mundo e sua visão do Ocidente com o “resto”⁶ traz pistas para entender as perseguições sofridas pelos negros desde a escravidão até os dias atuais.

O ponto central em tudo isso é que a história humana é feita por seres humanos. Assim como a luta pelo controle sobre o território é parte dessa história, a luta pelo respeito do significado histórico e social também o é. A

⁴ Orunkó – No candomblé, é conhecido como o nome do Orixá, dado em público, na presença de irmãos e adeptos, e é um ritual que faz parte do processo de iniciação.

⁵ Texto retirado do perfil pessoal do professor Henrique Júnior no Facebook, sob o seguinte título: “Candomblé na escola: um problema de definição”.

⁶ Hall (1981, p. 236), em *O ocidente e o resto: discurso e poder*, tem como premissa subjacente que o Ocidente é um conceito histórico, e não geográfico: “tomamos por ocidental o tipo de sociedade desenvolvida, industrializada, capitalista, secular e moderna”.

tarefa para o erudito crítico não é separar uma luta da outra, mas conectá-las, apesar do contraste entre a materialidade esmagadora da primeira e os aparentes refinamentos espirituais da última. A construção da identidade – pois a identidade do Oriente ou do Ocidente, embora obviamente um repositório de experiências coletivas distintas, é finalmente uma construção implica estabelecer opostos e “outros”, cuja realidade está sempre sujeita a uma contínua interpretação e reinterpretação de suas diferenças em relação a “nós”. (SAID, 2007, p. 441)

Os caminhos para fortalecer os povos subjugados seria a valorização das histórias locais e de suas culturas, em um processo de descolonização. Assim, o sujeito cognitivo reposiciona os limites entre o conhecimento, levando em conta a alteridade de grupos locais, portadores de experiências e formulações sobre a realidade.

Há um eixo fundamental que abarca os processos de resistência e negociação da história, endossando a discussão do significado dos conceitos de cultura e memória, segundo Lotman (apud FERREIRA, 2003, p. 73):

A cultura não é um depósito de informações; é um mecanismo organizado, de modo extremamente complexo, que conserva as informações, elaborando continuamente os procedimentos mais vantajosos e compatíveis. Recebe as coisas novas, codifica e decodifica mensagens, traduzindo-as para um outro sistema de signos. (...) Cultura é informação, codificação, transmissão, memória: somente aquilo que foi traduzido num sistema de signos pode vir a ser patrimônio da memória.

Cultura é mobilidade, transformação. O pensamento semiótico da cultura dialoga e se desenvolve nos sistemas de signos, que promovem os contatos e encontros. Como insiste Lotman (1996, 1998, 2000), em muitos de seus escritos, um sistema isolado simplesmente não existe, pois, a cultura implica vínculo e movimento. É nesse contexto que será estudado a diáspora e formação do Brasil.

1.1 Escravidão: dança a lúgubre corte, ao som do açoite

Nos versos a seguir, de Heine e Castro Alves (apud FIGUEIREDO, 2009), o tráfico de escravos é descrito a partir dos horrores sofridos nos navios negreiros e dos desdobramentos da lógica perversa e mercantil desse período, entre o fim do século XV e o século XIX.

Os trechos dos poemas com mesmo título, *O navio negreiro*, discorrem sobre o tráfico de escravos – um foi escrito em 1854, pelo alemão Heinrich Heine (1797-1856), e o outro

escrito em 1868, pelo brasileiro Castro Alves (1847-1871), mas ambos retratam o cenário que ilustra a diáspora.

*Cem negros, homens e mulheres,
Giram, e pulam, e dão berros
Como dementes; compassadas
Tilintam cadeias de ferro*

(...)

*Poupei suas vidas, por Cristo,
Que por nós todos padeceu!
Pois, se não restarem trezentos,
O meu negócio se perdeu. (Heine)*

-

*Quem são estes desgraçados,
Que não encontram em vós, Senhor Deus!
Se é loucura... se é verdade
Tanto horror perante os céus...*

*Ontem plena liberdade,
A vontade por poder...
Hoje cúm'lo de maldade,
Nem são livres p'ra morrer...
Prende-os a mesma corrente
Férrea, lúgubre, serpente –
Na rosca da escravidão.
E assim, roubados à morte,
Dança a lúgubre coorte
Ao som do açoite... Irrisão! (Castro Alves)*

Como é comentado por Rediker (2011, p. 12):

Esse *drama épico* se desenrolou em inúmeros cenários, num longo espaço de tempo, tendo como protagonista não um indivíduo, mas antes um elenco de milhões. No decurso de quase quatrocentos anos de tráfico de escravos, entre o fim do século XV e fim do século XIX, 12,4 milhões de pessoas foram embarcadas em navios negreiros e transportadas pela chamada Passagem do Meio, cruzando o Atlântico rumo a centenas de pontos de distribuição espalhados ao longo de milhares de quilômetros.

Segundo Rediker (2011), trata-se de uma estimativa conservadora de 15%, que inclui os que morreram em trânsito e enquanto confinados nos barracões e feitorias da costa, o que dá margem para inferir mais de 1,8 milhão de mortes na África. Outros 15% ou mais, dependendo da região, que correspondem a 1,5 milhão, teriam morrido durante o primeiro ano de trabalho no Mundo Novo.

A história dos navios negreiros é das mais comoventes. Homens, mulheres e crianças eram transportados amontoados em compartimentos minúsculos e escuros dos navios, sem nenhum cuidado com a higiene. Conviviam no mesmo lugar a fome, a sede, as doenças, a sujeira e os mortos. Importante destacar que o tráfico de escravos para o Brasil não era realizado somente por comerciantes europeus e brasileiros, mas também uma atividade de mestiços, negros livres e ex-escravos.

Carneiro (1961) foi um etnólogo brasileiro, comprometido com os estudos sobre a cultura afro-brasileira e autor de diversas obras, entre elas *Candomblés da Bahia*⁷ (1961, p.12-23), e ressalta que os africanos escravizados vinham de três regiões diferentes: da Guiné Portuguesa (Costa da Malagueta), do Golfo da Guiné (Costa da Mina) e de Angola, dando a volta ao continente para alcançar a Contra-Costa (Moçambique). Para o autor, os pesquisadores brasileiros dividem os africanos chegados ao Brasil em dois grandes grupos linguísticos: os sudaneses (da Guiné e da Costa da Mina) e os bantos (Angola e Moçambique).

Ao chegarem no Brasil, debilitados após meses de travessia, eram vendidos. O clero tolerava a escravidão na medida em que ela facilitava a catequese: arrancados das brenhas do paganismo, os negros teriam suas almas salvas no ambiente cristão. A escravidão era também estratégia de conversão, e uma maneira de alguns sacerdotes enriquecerem. O tráfico negreiro se manteve ativo por três séculos, com dimensões não só econômicas, mas culturais e simbólicas. Logo, é nesse ambiente que chegam os escravos, tratados como “cargas” ou “bens” e transportados para a comercialização – alguns autores ressaltam, ainda, que eram exilados e não podiam conviver com pessoas de uma mesma etnia nas mesmas propriedades, a fim de se evitar a formação de núcleos e revoltas.

Para compreender a história da diáspora sob a perspectiva dessa reconstrução e dinamismo, em uma cultura permeada pela relação de dominação e resistência após séculos de destruição do colonizador europeu, faz-se importante destacar o processo de identidade de uma civilização. Tal desenvolvimento passou por um contínuo desenrolar entre resistência e negociação durante séculos, em um processo sacrificial e assimétrico que manteve o encobrimento da cultura africana.

Stuart Hall foi um sociólogo que nasceu na Jamaica, morou e trabalhou na Inglaterra e transitou por culturas diferentes. Sua experiência serviu como motivação para as reflexões que desenvolveu a respeito da identidade, dentro da perspectiva dos estudos culturais. Ao escrever *A identidade cultural na pós-modernidade*, o autor propõe a compreensão das identidades

⁷ Utilizou-se no projeto duas edições (1961 e 2008) do livro *Candomblés da Bahia*.

culturais por meio do conceito de tradução, “que descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal” (HALL, 2006, p.88).

No entanto, existem alguns críticos em relação a essa teoria de Hall, e um deles é Cunha Junior, que acredita na existência de um embate político em torno do conceito de identidade negra:

A modernidade ocidental procura reduzir a importância das identidades negras, aplicando formulas da sua negação, da sua hibridação ou da sua fragmentação (HALL, 2005), conceitos que levam a despotencialização da importância para as ciências e para a sociedade das identidades negras, ou dos modos de viver e de produzir a vida e das necessidades das populações negras. Vejam que Stuart Hall sempre induz a ideia de minoria negra, de diferença relativa à população branca que permanece como modelo padrão, própria para a Inglaterra, não aplicável na realidade brasileira (CUNHA, 2017)⁸.

Na busca para definir a modernidade a partir do conceito de diáspora negra e suas narrativas de perda, exílio e viagens, Gilroy (2012) também abordou o tema com a obra *O Atlântico Negro*. Histórias de deslocamentos e identidades caracterizam essa formação que o autor chama de “atlântico negro”: um conjunto cultural irredutivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, que escapa à lógica estreita das simplificações étnicas. Para o autor, a diáspora rompe com o poder do território para determinar a identidade.

Desse modo, Gilroy (2012) repudia a ideia de identidade enraizada, supostamente autêntica, natural e estável. Para o estudioso, a rede de comunicação transnacional cria uma topografia de lealdade e identidade que desconsidera as estruturas e os pressupostos do Estado nação, e redefine as formas de ligação no tempo e no espaço. Esse modelo remete ao sentimento de “*desterritorialização*” da cultura, em oposição à ideia de uma cultura territorial fechada e codificada no corpo. As relações estabelecidas em decorrência da diáspora favorecem a formação de um circuito comunicativo que extrapola as fronteiras étnicas do Estado nação, permitindo às populações dispersas conversar, interagir e efetuar trocas culturais.

Todavia, o conceito de identidade para os africanos tem suas peculiaridades, e uma delas é a ligação do território com a ancestralidade. Acerca disso, Cunha Junior (2017) explica que a terra sempre foi um

⁸ Texto intitulado *Bairros negros: identidades negras, patrimônios culturais negros em meio a dominação ocidental*, por Henrique Cunha Junior. O trecho em questão constitui parte do texto que o autor preparou para uma palestra no Pará, e foi publicado em seu perfil do Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1759702197664999&id=100008757070158. Acesso em: 18 mar. 2018.

bem social, comunitário, coletivo, sem propriedade específica de uma pessoa. Resulta que o bem comum sempre prevaleceu diante do bem individual (...) Nestes espaços e tempos sempre existiram comunidades humanas e que produziram conhecimentos e transformações, cuja soma foi sintetizada no conceito de ancestralidade. Um bem comum e um valor comum a todos os povos africanos é o conceito de ancestralidade.⁹

Em diálogo com os autores, ao tratar de identidade e as trocas culturais, associadas à diáspora negra, é importante ressaltar que os deslocamentos decorrentes da vinda forçada de africanos promoveram reconfigurações espaciais, temporais e culturais, e sobre esse aspecto, o escritor caribenho Walcott (2011), na obra *Omeros*, ao narrar sob a forma de um poema épico, nos faz pensar de que forma também se dá a busca por essa identidade no ambiente do colonizador: “tudo estava esquecido. Você também. O mar surdo trocou todos os nomes que você deu a nós; árvores, homens, ansiamos por um som que está faltando” (WALCOTT, 1991, p. 207).

É fundamental, portanto, entender que o conceito de ancestralidade está ligado à tradição africana, e que o respeito aos seus antepassados e a continuidade da tradição espiritual familiar são as formas de preservação dessa identidade:

Quando tenho que definir a ancestralidade eu derrubo a água de um copo sobre a terra, e digo, isto é a ancestralidade, a água que irriga a terra e com a sua forças e conhecimento produz a felicidade humana. Como princípio podemos pensar a ancestralidade estabelecida em quatro tempos históricos de um lugar e das pessoas deste lugar. O tempo passado distante que encantou a terra e iniciou um novo tempo do universo. Na religião africana Bantu é o tempo dos mitos dos Inquices (Deuses da criação do Mundo). Na religião africana dos Iorubás é o tempo dos Orixás (Deuses da Criação do mundo). Depois temos um segundo, tempos passados, os tempos passados recentes, das gerações próximas de cada família. O tempo dos avós e bisavós. Como terceiro tempo da ancestralidade é o tempo presente. O tempo presente que resulta dos dois tempos passados, mas que sofre transformações do presente para produção do tempo futuro. Nas culturas africanas nós acreditamos que tudo tem existência no mundo visível com seu correlato no mundo invisível. São matéria e anti matéria, consciente e inconsciente, matéria e espírito, que interagem nestes mundos, visíveis e invisíveis.¹⁰

⁹ Texto intitulado *Das filosofias a africana geometrização das formas*, por Henrique Cunha Junior. O trecho constitui parte do texto, publicado em seu perfil no Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1665263960442157&id=100008757070158. Acesso em: 18 mar. 2018.

¹⁰ Idem.

Toda a riqueza e complexidade do pensamento africano podem ser percebidos ao analisar-se as variedades de enfoques existentes e os diversos enlaces entre filosofia, arte e matemática nas culturas desses povos. A cultura afro-brasileira não teve somente influência no Brasil, mas foi essencial na construção da identidade do país, com contribuições na história, trabalho, riqueza, língua, cultura, pensamento, culinária, religião e tradição, como esclarece o historiador Alberto da Costa e Silva, em entrevista publicada no *Jornal do Brasil*, caderno Ideias, no dia 22 de novembro:

A África foi muito importante na nossa história. O africano trazia com ele suas tradições, a história de sua gente, seus costumes, suas canções, suas técnicas de produção, toda uma bagagem cultural. Mas eles não eram monolíticos, não tinham todos a mesma cultura. Não há apenas uma, mas várias Áfricas. Sua contribuição foi vital em determinados aspectos da cultura brasileira (...) não teríamos uma mineração como a que tivemos no Brasil. O grosso dos portugueses que vieram não conhecia esse processo – eram agricultores, militares – ao passo que a África, desde o século XI era a maior produtora de ouro do mundo.

A formação da religião afro-brasileira foi algo imprevisível no tráfico negreiro, como resume Verger (1997, p. 22)¹¹:

(...) uma consequência imprevisível. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegâmbia e Angola. Provenientes também da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome dado a Madagascar. Disso resultou, no Novo Mundo, uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas.

Foi diante desse “caldo cultural” que alguns grupos de escravos se concentraram em algumas regiões do país¹². No entanto, em sua formação, houve uma relação de poder e dominação, como esclarece Carneiro (1961, pp. 12-23):

¹¹ Durante esta pesquisa, consultou-se a obra de Pierre Verger, fotógrafo, etnólogo, antropólogo e pesquisador francês que viveu grande parte da sua vida na cidade de Salvador, na Bahia, e realizou um trabalho fotográfico de grande importância, baseado no cotidiano e nas culturas populares de vários continentes. Verger produziu uma obra escrita de referência sobre as culturas afro-baiana e diaspóricas, com seu olhar de pesquisador para os aspectos religiosos do candomblé – tornando-os seu principal foco de interesse. Mais do que conclusivo, seu trabalho é de grande importância para os povos do santo, por apontar caminhos sobre essa relação diaspórica e manter em seus registros a trajetória dos escravos no Brasil. As fotos pesquisadas podem ser consultadas no material anexo ao projeto.

¹² Historicamente, grupos distintos de acordo com a região de origem, que hoje resultaram nas chamadas “nações do candomblé”, adotadas para distinguir seus segmentos, diferenciados pelo dialeto utilizado nos rituais, o toque dos atabaques, a liturgia. A nação também indica a procedência dos escravos que lhe deram origem na nova terra e das divindades por eles cultuadas. As civilizações sudanesas, por exemplo, são representadas pelo grupo iorubá, também conhecido como nagô, por sua vez representado pelas nações (a região sudanesa histórica não corresponde

Ketu (atual Benim), na África Ocidental. Durante o século XVIII e até o início do século XIX, esses povos foram escravizados e trazidos em massa para o Brasil, durante o chamado Ciclo da Costa da Mina.

Verger (1997, p.15) explica que o termo iorubá¹⁴ aplicava-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos. Além da linguagem comum, os iorubás estavam unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem (cidade de Ifé), mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política – e é duvidoso que antes do século XIX eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome. Segundo o autor, no Novo Mundo foram encontrados os primeiros vestígios da palavra nagô em documento da Bahia, datado de 1756, e antes mesmo da palavra aparecer na correspondência da África. Todavia, é bem provável, como sugeriu Vivaldo Costa Lima, que o termo nagô no Brasil seja inspirado naquele correntemente empregado no Daomé para designar os iorubas de “qualquer origem”, como mostra o seguinte trecho:

Leo Frobenius (antropólogo alemão) é o primeiro a declarar em 1910, que a religião dos iorubas tal como se apresenta atualmente só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções. Atualmente, setenta anos após, não há em todos os pontos do território chamado Iorubá, um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico. (VERGER, 1997, p. 15)

A partir deste registro, pode-se analisar que o culto dos Orixás pelos iorubás aconteciam em diferentes regiões na África, e cada lugar cultuava seus Deuses e tinha seu culto reservado. Com a diáspora, a mistura dos escravos no Brasil fez surgir uma religião em que todos os Orixás são cultuados no mesmo ambiente, fechados, em função da perseguição que sofreram.

As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O culto de Xangô, que ocupa primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé está em seu lugar com o poder do trovão. Oxum, cujo culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região de Egbá. Iemanjá, que é soberana na região de Ebgá, não é sequer conhecida na região de Ijexá. A posição de todos esses orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram seus protetores: xangô era, em vida, o terceiro rei de Oyó. Oxum, e Oxogbô, fez um pacto com Larô, o

¹⁴ Os iorubófonos compõem hoje cerca de 30 milhões de pessoas na África Ocidental e constituem, aproximadamente, 21% da população da Nigéria, composta por cerca de 130 milhões de pessoas. “(...) Em que pese o fato de os iorubas terem originalmente adotado como religião o culto aos Orixás, nos dias de hoje são em sua maioria cristãos, subdivididos em anglicanos, católicos, pentecostais e metodistas, um quarto dos iorubas, atualmente, professa o islã. Poucos são os que continuam adeptos à religião tradicional.” (FONTE: Jagun, M. Ori: A cabeça como divindade – RJ, Litteris, 2015 p. 123).

fundador da dinastia dos reis locais e, em consequência, a água dessa região é sempre abundante. (VERGER, 1997, p.17)

Todas essas influências culturais representam as características da nossa religiosidade. Os primeiros terreiros de candomblé surgem em um ambiente em que a cultura afro-brasileira era associada ao curandeirismo, passível de crime, conforme será abordado mais adiante.

1.1.2 Primeiros registros do candomblé no Brasil

Há inúmeras áreas a serem abordadas na diáspora. Um dos recortes relevantes para o estudo é entender o processo histórico e em que ambiente os primeiros terreiros surgiram no país.

Acerca disso, Verger (1997, p. 26) ressalta que as primeiras menções às religiões africanas no Brasil são de 1680, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição, quando São Sebastião Barreto denunciava o costume que tinham os negros na Bahia de matar animais, quando de luto, para “lavar-se no sangue, dizendo que a alma, então, deixava o corpo subir ao céu”. Por volta de 1780, ainda de acordo com a pesquisa de Verger, aparecem os documentos relativos a esse mesmo Santo Ofício, e as menções sobre “pretas da Costa da Mina que faziam bailes às escondidas, com uma preta mestra e com altar de ídolos, adorando bodes vivos, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo e dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas.” (1997, p. 26).

Mesmo com toda a repressão, o culto aos deuses africanos esteve presente, como relata o autor Parés (2016, p. 349):

Os adeptos dos cultos se mantiveram em silêncio para suportar os castigos e humilhações da época, eram por meio das suas rezas, das súplicas, dos cantos e das manifestações mediúnicas que os devotos conseguiam realmente ativar a presença dos seus deuses nas senzalas, assim como na Casa-Grande e nos quilombos.

A falta de registros dos primeiros terreiros, em função da perseguição sofrida pelos negros, evidencia a clandestinidade que o tema foi tratado após a abolição. Como explica em entrevista¹⁵ o Dr. Hédio Silva, advogado, mestre e doutor pela PUC-SP, historicamente “a primeira Constituição Republicana, de 24 de fevereiro de 1891, pode ser considerada a mais ‘laica’ de todas as constituições brasileiras, inclusive porque proibia o ensino religioso em

¹⁵ Entrevista concedida por e-mail, enviada em 18 de março de 2018.

escolas públicas”. Porém, o primeiro Código Penal Republicano, de 11 de outubro de 1890, fixava a responsabilidade penal em 9 anos (art. 27, § 1º) e punia o crime de capoeiragem (art. 402), de curandeirismo (art. 158), de espiritismo (art. 157), de mendicância (art. 391) e de vadiagem (art. 399). Para Silva, os três registros que criminalizam a capoeira, o curandeirismo e o espiritismo representam “o destaque legalmente conferido à dominação cultural, à imposição da cultura e dos valores europeus como estratégia para a dominação política e a exploração econômica”.

Décadas depois, era aprovado o Código Penal vigente, de 1940, que manteve os delitos de charlatanismo (art. 283) e curandeirismo (art. 284). Acerca disso, Schritzmeyr (1997, p. 135-145) citada por Silva, em entrevista, mostra que, “pesquisando julgamentos de charlatanismo e curandeirismo no Brasil, desde o início do século passado, a autora observa a frequente associação entre tais delitos e práticas religiosas de origem africana, vistas como bárbaras e primitivas”. Ainda de acordo com Silva, em entrevista, os primeiros terreiros começaram a funcionar somente com o registro e supervisão da polícia:

No campo do direito estadual, na Bahia, a Lei n. 3.097, de 29 de dezembro de 1972, obrigou, até o ano de 1976, as “sociedades de culto afro-brasileiro” a se registrarem na Delegacia de Polícia da circunscrição. No Estado da Paraíba, a Lei n. 3.443, de 06 de novembro de 1966, subordinava o funcionamento dos “cultos africanos” à autorização concedida pela Secretaria de Segurança Pública, bem como à apresentação de prova de sanidade mental do responsável pelo culto, mediante realização de exame psiquiátrico. Cabia às tristemente famosas Delegacias de Costumes, reprimirem os crimes de “prostituição” e os cultos afro-brasileiros” (SILVA, em entrevista 18/03/2018).

O candomblé, porém, surgirá de forma mais estruturada no início do século XIX, em Salvador/BA, local com grande concentração de escravos, dos quais havia grande número de nagôs com predominância da nação ketu, o que também possibilitou a reconstrução de etnias às confrarias religiosas católicas. Em uma delas, a Irmandade da Boa Morte da Igreja da Barroquinha congregava escravas e libertas nagôs, e foi lá onde criou-se um dos primeiros terreiros no Brasil, o Iza Omi Aira Intile – em seguida, o terreiro da Casa Branca, que de sua cisão surgiram o Gantois e Opô Afonjá¹⁶.

Na época, uma das poucas formas do negro ter a “permissão” de fazer festas e participar de uma vida em comunidade era por meio das Irmandades Católicas:

¹⁶ Há uma divergência em relação a ordem dos primeiros terreiros abertos no Brasil, em função da falta de registros e datas imprecisas provocadas pela clandestinidade.

Um bom exemplo dessa tolerância é o caso das irmandades católicas criadas pelos negros (tanto escravos quanto libertos) em várias partes do Brasil. Nas festas promovidas por essas irmandades católicas, os escravos tinham permissão para coroarem os seus próprios reis e saírem em procissão pelas ruas, com toda pompa possível, para homenagear os seus santos de devoção. Contudo, se havia certa condescendência com os batuques realizados nos dias santos, ou seja, consagrados a santos católicos o mesmo não se verifica com os batuques de todo santo dia. Para muitos, os tambores traziam temores. Por isso, eram vistos com desconfiança pelas autoridades que costumavam divergir sobre o que fazer: tolerar ou reprimir? No entanto, a divergência dizia respeito apenas ao caminho a ser seguido, pois o objetivo final da caminhada era comum a uns e outros: o controle da população escrava. (RUGENDAS, 1988, p. 22).

Os registros de Carneiro (1961, p. 17) também mostram que, na primeira metade do século XVIII, surgiram as primeiras Irmandades, e os cultos aos Orixás se mantinham clandestinos:

(...) o negro urbano, já com dinheiro, mas ainda sem liberdade, funda, sob a orientação dos seus senhores, as Irmandades do Rosário e de São Benedito; na segunda metade do século, quando começa a viver independentemente do senhor, as suas religiões tribais se *fusionam* numa unidade de culto. O novo culto viveu, precariamente, sujeito aos azares da repressão policial até a Independência e as agitações consequentes, *feito e desfeito várias vezes*.

Para Verger (1997, p. 28), as confrarias religiosas católicas separavam os negros de acordo com suas etnias africanas, e “os cultos dos deuses africanos eram ignorados e passavam por práticas supersticiosas. Tais cultos tinham um caráter clandestino e as pessoas que neles tomavam parte eram perseguidas pelas autoridades”. Assim, tem-se que:

Os negros 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 jejes reuniam-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 maioria pertencia à nação keto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; e a outra reservada aos homens a de Nosso Senhor dos Martírios. Não se sabe com precisão a data de todos esses acontecimentos, pois no início do século XIX a religião católica era ainda a única autorizada. (...) (VERGER, 1997, p. 28)

Há uma questão relevante a ser abordada que traz o sincretismo nas religiões de matriz africana. Ao trazer este tema, Reginaldo (2005)¹⁷ analisa que Arthur Ramos foi um dos primeiros a estudar o assunto do ponto de vista da “teoria culturalista”, difundida largamente desde a década de 30, ao analisar o sincretismo:

Será preferível chamarmos ao resultado harmonioso, ao mosaico cultural sem conflito, com participação igual de duas ou mais culturas em contato, de sincretismo. Ampliamos assim o significado de um termo que já havíamos empregado com referência à cultura espiritual, especialmente religiosa. Parece-nos que o significado de sincretismo deva ser estendido a todos aqueles casos de resultados harmoniosos de contatos culturais, não só espirituais como materiais, ou todos aqueles casos que os norte-americanos chamam de adaptação. (RAMOS, 1942, p. 41-42 apud REGINALDO, 2005, p. 159)

Há quem entenda que o sincretismo representa uma relação em que um dos lados é sempre mais forte, e os que defendem que abarca trocas culturais que se estabeleceram desde o século XV, com o encontro entre culturas e as diversas tradições africanas, como identificou Costa Lima:

Já na África, havia o que costumam chamar de “sincretismo religioso” entre os nagôs e os jejes (...). O contato era naturalmente muito mais amplo e não só a religião como a estrutura dos sistemas familiares e a tecnologia foram assim mutuamente marcadas, através do longo período de lutas intermitentes entre os iorubas do Oeste e os fons do Leste, durante os séculos XVIII e XIX.¹⁸

Reginaldo (2005), ao citar Bastide (1971), analisa o tema sob aspectos sociológicos e psicológicos no que diz respeito ao contato entre os africanos e seus descendentes com as sociedades ocidentais:

O catolicismo negro resultou da separação entre brancos e negros, inclusive nos momentos mais importantes do culto católico, permitiu aos últimos a elaboração de “celebrações particulares, a adoção de devoções especiais e, sobretudo, a criação de espaços de culto e reuniões mais ou menos autônomos, como o foram as irmandades e confrarias negras”. Por outro lado, a instrução catequética direcionada aos africanos, protagonizada especialmente pelos jesuítas, se baseava no princípio de que “não era preciso romper absolutamente com os costumes tradicionais (dos negros), mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis, servir-se deles como de um trampolim para levá-lo[s] até a verdadeira fé”. No intuito de “adaptar o dogma a mentalidade dos negros”, a música, a dança e os cargos

¹⁷ Tese *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na bahia setecentista*.

¹⁸ Costa Lima em seu artigo *O conceito de nação nos candomblés da Bahia*, de 2010. Comunicação apresentada ao colóquio “Negritude et Amérique Latine”, promovido pelo Governo do Senegal e pela UNESCO, em Dacar, 7 a 15 de janeiro de 1974. Afro-Ásia, Salvador, n. 12, p.65-90. 1976.

decorativos foram recursos utilizados para atrair os negros para o culto católico. (BASTIDE, 1971, p. 171-172, apud REGINALDO, 2005, p. 160)

A discussão do sincretismo se mantém nos dias atuais, e há diversos terreiros de candomblé que criticam a associação de santos católicos com os Orixás, por entenderem que se trata do único recurso utilizado pelos escravos para manter suas tradições. Cultuavam Santa Bárbara para os senhores verem, como uma forma de segurança, mas na verdade louvavam Iansã. Mãe Stella de Oxossi, Yalorixá do terreiro Opó Afonjá, em Salvador/BA, uma das casas mais influentes de nação ketu, em diversas entrevistas já se declarou contrária a essa mistura entre santos e Orixás: “o sincretismo não leva a nada. Enfraquece os dois lados. Não vejo vantagem nenhuma em misturar São Jorge com Oxóssi.”¹⁹

A polêmica do sincretismo religioso está longe de ter um fim, pois não se trata de um processo harmônico, considerando que para entender a reelaboração dos cultos de matriz africana no Brasil é preciso entender o seu contexto histórico. Suas tradições, como diz Antonacci (2016, p. 285), marcam “fronteiras à personalidade ocidental”:

Ao analisar a sublimar arte da memória em diáspora, os negros pontuaram suas práticas culturais, seus valores e tradições revelando-se em contraponto às ações do homem europeu. (...) Homem e ordem que distantes insubmissões desse Outro, como de muitos outros povos, línguas e culturas, representam os confrontos da escravização e da colonialidade sob desígnios de raça, razão, civilização. No contínuo deslaçar e refazer de seus corpos comunitários no cativeiro, forjado em dinâmicas de suas tradições até hoje marcam fronteiras à personalidade ocidental.

No entanto, se por um lado há a violência, por outro as transformações no Novo Mundo evidenciaram a religião, como ressalta Pimentel (2017), ao dizer que após misturar o seu culto, “não pode deixar de misturar a si mesmo”. Quanto a isso, o autor também salienta:

Quando chegaram ao Brasil sentiram os africanos em geral – e os iorubas em particular – o impacto das novas formas religiosas. Uma de suas reações foi altamente positiva: juntaram-se e tornaram-se menos secretas a sua religião. Os orixás se reuniram em terras da América, fugindo ao exclusivismo que havia em chão africano. (OLINTO, 1980, p. 138 apud PIMENTEL, 2017)

Ao analisar a diáspora, com a ruptura e o deslocamento promovidos pela violência, não há como negar que o catolicismo foi uma religião imposta pelo colonizador. A perseguição às religiões de matriz africana desencadeou a necessidade de recriar sua existência, única forma

¹⁹ Matéria disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/66/perfil>. Acesso em: 15 mar. 2018.

de se manter viva. E se por um lado é compreensível a retirada de santos católicos em terreiros de Candomblé, por outro há hoje a opção de manter esses objetos sagrados para que a história não seja esquecida. Nesse sentido, o resgate é feito a partir de uma consciência e entendimento do que os povos de santo passaram e as transformações provocadas pela própria dinâmica da cultura.

Para tanto, faz-se necessária a construção contínua de uma relação de resistência e negociação entre as culturas no candomblé, conforme será abarcado no item seguinte dessa dissertação.

1.2 Nos calamos, mas não perdemos a voz: registros de resistência nos terreiros de candomblé

Dos horrores da escravidão à repressão da nova República, a perseguição dos negros e de sua religião se mantiveram durante séculos, no período da pós-abolição. No Brasil, um dos primeiros estudos sobre as práticas religiosas africanas teve destaque com o conceito de “práticas fetichistas”, feito pelo médico legista, psiquiatra e antropólogo Nina Rodrigues²⁰, que em sua tese buscava justificar a inferioridade da raça negra em relação à branca do ponto de vista intelectual e moral. Suas contribuições, portanto, não devem ser ignoradas, pelo fato dele ter sido um dos primeiros pesquisadores a estudar os terreiros de candomblé da Bahia e fazer registros do culto.

²⁰ O marco zero de suas pesquisas é o ensaio *O Animismo fetichista dos negros baianos*. Segundo Arthur Ramos, o primeiro estudo sobre “as religiões, os cultos e as práticas mágicas dos negros na Bahia”. Esse trabalho foi primeiro divulgado na forma de artigos publicados na Revista Brasileira, nos anos de 1896/1897. Em 1900, os artigos foram reunidos e publicados em francês. As peregrinações de Nina Rodrigues pelos candomblés de Salvador e seu Recôncavo o colocaram diante de uma questão que se tornaria central em sua obra, que foi a presença e grande influência cultural dos iorubás na Bahia. Mas, foi apenas com a publicação póstuma de *Africanos no Brasil*, no ano de 1932, que o público leigo e acadêmico pôde conhecer mais profundamente as formulações de Rodrigues sobre as origens étnicas dos escravos africanos importados para o Brasil, ponto central de sua argumentação sobre a nação iorubá na Bahia. O autor destaca a superioridade sudanesa na constituição de um paradigma nas pesquisas históricas e antropológicas sobre os negros baianos. Como fundador de uma “escola”, Rodrigues inaugura um novo campo de pesquisas. As qualidades atribuídas aos iorubás desde os estudos de Nina Rodrigues explicam, não totalmente, mas em grande parte, a profusão de trabalhos de investigação sobre os candomblés denominados jeje-nagô, em detrimento de outras manifestações religiosas afro-brasileiras tornadas menos nobres. Estima-se que sua obra inclua cerca de sessenta livros e artigos sobre temas que abrangem diversas especialidades médicas, particularmente medicina legal, antropologia, direito, psicologia e sociologia, publicados em jornais da época, tais como *Gazeta Médica da Bahia* (da qual foi redator chefe); *Jornal do Comércio*; *Revista Médica de São Paulo*; *Annales Médico-Psychologiques*; *Revista Brasileira*; *Revista Médico Legal da Bahia*, (órgão da Sociedade, cujo conselho editorial integrava). Entre seus livros, destacam-se *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), *O animismo fetichista dos negros da Bahia* (1900) e *Os africanos no Brasil* (1932). Alguns dos seus trabalhos publicados em francês ainda estão inéditos na língua portuguesa.

Ao estudar como a imprensa retratava a religião afro-brasileira, na transição do Brasil império para a Nova República, a escritora Lilian Schwarcz (1987, p. 23) faz um estudo sobre a abordagem do negro nos jornais brasileiros, analisando como o conceito de “identidade racial” brasileira foi reforçado pelas “interpretações raciais de teóricos vindos de fora do país”, trazendo que “o fator raça era então entendido como um tipo de influência vital, ‘no potencial civilizatório’ de uma nação, sendo que as teorias raciais publicadas na Europa causavam aqui um grande impacto”. Assim, tem-se que:

(...) as diferentes seções que compunham os periódicos da época. Nelas, o negro aparece com grande frequência e podemos encontrá-lo envolvido em vários e diferentes espaços que vão como que definindo a figura e a contradição negra e escrava: existe o negro das “ocorrências policiais”, o negro violento que se evadiu, o negro que é o centro de notícias escandalosas, o negro dependente e serviçal que é oferecido enquanto “peça de bom funcionamento” ou mesmo o negro “objeto” de discurso dos editoriais científicos. (SCHWARZ, 1987, p.99)

Tendo como modelo a visão do colonizador, a formação da República revela os caminhos que o país seguiu com uma atitude eurocêntrica e discriminatória em relação à diversidade de outras influências culturais.

Neste outro trecho, retirado do jornal *Província de São Paulo*, de março de 1875, o autor relata como era tratada a religiosidade trazida pelos africanos, de acordo com a notícia a seguir:

Crenças religiosas e africanas

Os negros quando passam para a América conservaram as suas monstruosas superstições. O nome da seita dos Vandou no Haiti tem adquirido uma triste imagem em consequência das atrocidades que ella pratica. O Vandou é uma espécie de grande suspeito do qual os negros fazem o seu Deus. Em certas ocasiões e não obstante a maior vigilância de parte das autoridades haitianas, nada tem podido impedir que eles vão secretamente ao interior das profundas florestas celebrar os seus ritos incríveis e depois de desagregadas orgias alimentadas pela aguardente e pelo sangue humano, até se ter dado a morte de algum deles em volta da jaula em que descansa a serpente sagrada! Em 30 de dezembro, Joana Pellet, tia de Claimare, em uma das sanguinolentas festas, estrangulou essa pobre criança... Joana cortou a cabeça da victima depois da morte, raspando-lhe o corpo. Em seguida distribuiu pedaços de carne aos seus companheiros e estes cahiram sobre o resto devorando-os. Depois a cabeça foi cozida com inhames e colocada em um altar. Os canibais ébrios de sangue entoaram uma canção misteriosa terminada a cerimônia... Concluindo o horrível banquete. Os VANDOU separaram-se satisfeitos com o RENDEZ-VOUS... [sic] (SCHWARZ, 1987, p. 114)

Para Scwarez, os artigos “combinavam ironia com um grande mau gosto”, visto que as práticas africanas eram descritas ressaltando-se, antes de tudo:

os estereótipos empregados em relação ao negro: a feitiçaria, a violência, a degeneração e a imoralidade. (...) Se algumas notícias caracterizavam o negro a partir de sua violência ou mesmo dependência, em outras, a sua grande marca parecia as atitudes e práticas bárbaras. Era representado como supersticioso que se dedicava à bruxaria. (SCWAREZ, 1987, p. 115-125)

Em diálogo com Parés (2016, p. 32), tem-se que aliado à noção de perversidade moral, inerente ao profissionalismo dos sacerdotes, o discurso do fetiche caracterizava a religiosidade africana como “irracional”:

Diante da reinterpretação iluminista da natureza que atribuía um caráter impessoal aos acontecimentos materiais, a ideia de personificar as forças naturais e de atribuir intencionalidade a eventos fortuitos e a objetos livremente associados deu suporte a uma nova ideia de superstição no século XVIII.

Antonacci (2016, p. 283), ao citar Kant (1763) em *Observações sobre o belo e sublime*, acerca do início do comércio escravista europeu, traz algumas observações relacionadas aos estigmas que permeavam os povos negros:

Os negros de África não têm por natureza nenhuma sensibilidade que se eleve acima do insignificante. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo de um Negro que tenha mostrado talentos, e afirma que entre as centenas ou milhares de negros que são transportados dos seus países para outros lugares, ainda que muitos deles tenham sido libertados, ainda não foi encontrado nenhum que tenha imaginado algo de grandioso na arte ou na ciência ou qualquer outra qualidade digna de apreço, apesar de entre os brancos ter sempre havido alguns que se elevaram da mais baixa ralé e que, através de dotes superiores, ganharam o respeito do mundo. (KANT apud MOGNOLO, 2004, p. 670)

Ao pesquisar sobre a formação do candomblé no Brasil, observa-se que os documentos policiais e jornalísticos, ao detalhar as medidas punitivas contra as religiões afro-brasileiras, constituem a maioria dos registros sobre o assunto – fato que ressalta o ambiente de perseguição. Nesse sentido, os registros da época identificam a palavra “batuque”²¹ a tudo que se relacionava à cultura dos negros.

²¹ De acordo com Malandrino (2010, p. 194), “quando abordamos os artigos e os números que não se referem diretamente aos escravizados, notamos que algumas práticas foram entendidas e enquadradas pelo Santo Ofício como diabólicas, tais como: orações, benzimentos, curas, adivinhações (prática bastante comum) e uso de

No Século XIX, muitos registros tratam de batuque o que se relacionava a negros; batuque era palavra-chave, tanto fazia se era um samba, uma capoeira ou uma roda, um cortejo, um afoxé, um culto religioso, uma dança de Orixá, seja o que for, tudo era tratado. (LODY, em entrevista 03/08/2017)

Ao contar a vida de Domingos Sodré – o africano liberto, nascido em Lagos por volta de 1797, e ex-escravo de um engenho do Recôncavo baiano –, Reis (2008, p. 143) fez um relato histórico:

Os batuques africanos, na primeira metade do século XIX, foram proibidos porque muitos acreditavam que serviria para *estimular* as revoltas. Mas a proibição se dava oficialmente pelo incomodo que os tambores provocavam nos moradores e por promoverem bebedeiras, desordens e desviarem os escravos de seus afazeres. Durante a segunda metade do século o batuque e o candomblé seriam também apontados ao processo civilizatório ocidental, no qual as elites desejavam encaixar o Brasil. A repressão se fazia através de leis locais contra “divertimentos noturnos capazes de perturbar a paz”, “batuques, danças e ajuntamentos de escravos” E, o candomblé se encontrava nela incluído.

No relato de Sodré (1988, p. 19), esses libertos, que em sua maioria trabalhavam no ganho de rua, “tiveram um papel fundamental na formação do candomblé, uma religião que se constituiu em suas grandes linhas precisamente na época em que Domingos viveu na Bahia”. O autor também conta que:

Chamados de feiticeiros nos documentos oficiais e na imprensa, os advinhos curandeiros, chefes de casas de culto foram alvo de perseguição sistemática pela polícia baiana, mas as autoridades nem sempre concordavam sobre o melhor método de puni-los. Na pauta policial destacava-se o perigo que esses personagens causavam à ordem escravista devido a suas transações com escravos que eles demandavam ajuda para enfrentar seus senhores. Mas a disseminação do candomblé por outros setores da população, inclusive brancos de alguma estatura social, não foi preocupação menor dos que combatiam crenças e práticas rituais trazidas e reconstruídas no Brasil pelos africanos. (SODRÉ, 1988, p.19)

mandingas, que perduraram durante séculos e dentro das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, eram entendidas como feitiçaria, prática, essa, associada ao demônio (...) Se, por um lado, as práticas mágicas eram consideradas diabólicas, normalmente vinculadas, no nosso caso, aos escravizados ou aos libertos de origem africana, por outro, a crença na eficácia de tais práticas perpassava todos os estratos da sociedade, estando ancorada no imaginário brasileiro constituído. Outros crimes nos quais os escravizados eram enquadrados diziam respeito às danças desonestas, folguedos e batuques”.

Os primeiros registros dos terreiros de candomblé ocorrem em meio a repressão policial, e alguns utilizaram nomes de santos católicos para *validar* o culto a seus Orixás, como veremos a seguir.

1.2.1 Primeiros registros

Todas as influências sofridas pelo culto do candomblé fazem parte da história da religião. A permanente perseguição foi determinante para que o culto às divindades ocorresse em ambientes fechados, afastados dos grandes centros urbanos e, de preferência, durante a madrugada.

Ao contrário do que ocorre em regiões africanas, o culto aos Orixás no Brasil concentrara-se em um único espaço, compondo uma mistura característica do que foi o encontro de etnias na diáspora em um ambiente de perseguição. Os Orixás, cultuados no ketu do candomblé, foram reduzidos e agregados às características tiradas com base em lendas, cantigas e textos (Oriki) vindos da África.

A construção do grupo “negro de terreiro” no Brasil obedeceu a uma reterritorialização condensadora. Na África Ocidental, originalmente, uma região ou uma cidade às vezes tinha como patrono um único Orixá, pois se supunha uma relação de ancestralidade entre a dinastia local e o deus cultuado; assim, uma Orixá como Oxalufã predominava em Ifan; Oxaguiã em Ejibé; Xangô em Oyo. No Brasil, os Orixás concentram-se na mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, em que estava em primeiro plano a preservação de um patrimônio simbólico responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio (SODRÉ, 1988).

As características de um culto fechado fizeram com que alguns ensinamentos fossem preservados, como explica Parés (2016, p. 350):

A reconfiguração da religiosidade africana na diáspora pode ser imaginada como a progressiva reagregação de uma série de divindades que haviam sido desintegradas – ou melhor, pulverizadas – numa infinidade de partículas correspondentes aos corpos singulares dos seus devotos, dispersados pela experiência da escravização. A institucionalização das religiões afro-atlânticas pode ser pensada como resultado de um duplo movimento, não necessariamente sequencial, mas dialético, de desintegração e reintegração, ou de fragmentação e agregação.

Devido a clandestinidade em que os primeiros terreiros surgiram, infelizmente não é possível a coleta de dados exatos. Assim, alguns autores destacam o ano de 1937 como um divisor de águas para o candomblé:

(...) o ano de 1937 representa o ponto final de uma transformação social para os terreiros: da marginalização na periferia da sociedade brasileira até a institucionalização na esfera pública. O II Congresso Afro-brasileiro, realizado em Salvador, no mesmo ano, onde foi enviado um memorial ao governador exigindo a liberdade religiosa para o culto. Mas, o candomblé para as autoridades públicas: a lei protegia o candomblé, visto como religião, mas na prática, seus preceitos eram identificados como feitiçaria ou falsa medicina, puníveis por lei. (CASTILHO, 2008, p. 42)

Há registros que apontam que um dos primeiros terreiros no Brasil foi o candomblé da Casa Branca, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, localizado em Salvador/BA, dando início a uma nova fase na existência do culto organizado de origem africana, em 1830²². O candomblé do Engenho Velho é a matriz de muitas outras casas que cultuam até hoje o culto aos Orixás de origem ketu no Brasil, dentre elas o Axé Ilê Obá. Sua história começa com o fundador da Casa, Pai Caio de Xangô, iniciado no Candomblé para o Orixá Xangô, por determinação de Yá Maximiana Maria da Conceição, conhecida como tia Massi, Yalorixá da Casa Branca do Engenho Velho.

Na tradição oral do Axé Ilê Obá, há registros e marcas da origem da casa nas cantigas e rituais, que seguem heranças ancestrais de terreiros tradicionais da Bahia. No barracão do Axé Ilê Obá, por exemplo, há uma coroa de Xangô, patrono da casa, pesando aproximadamente 75 kg, muito semelhante à da Casa Branca, como mostram as fotos. Há também registros de cantigas, vestimentas, fundamentos e registros da cultura oral.

²² Pelos registros oficiais, a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que representa o candomblé da Casa Branca, foi fundada em 25 de julho de 1943, e registrada no Cartório Especial de Títulos e Documentos em 2 de maio de 1945, sob o n.º 15.599, declarada de utilidade pública pela Lei Municipal n.º 759, de 31 de dezembro de 1956, regida por Estatuto e com personalidade jurídica.



Figura 2 – Imagem do barracão na Casa Branca (Engenho Velho)
Fonte: Blog Histórias do Engenho Velho.²³



Figura 3 – Coroa de Xangô, do Axé Ilê Obá
Fonte: Arquivo pessoal de Fernanda de Assis Maria.

²³ Disponível em: <http://historiasdoengenhovelhodebrotas.blogspot.com.br/2016/06/terreiros-de-candomble.html>. Acesso em: 03 mar. 2018.

As teorias de Glissant (2005) nos ajudam a entender esse vínculo ao identificar nos rastros/resíduos uma ligação que não se perde, e que mantém uma aliança mesmo longe geograficamente: há um distanciamento físico, mas a memória está presente nos costumes e linguagens. Nesse sentido, o autor diz que:

Não é uma mancha na terra, um balbucio de floresta, mas a inclinação completamente orgânica para uma outra maneira de ser e de conhecer; é a forma que é passagem para esse conhecimento. (...)Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da Imensidão das Águas o rastro/resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. (GLISSANT, 2005, p.71)

Esse vínculo que não se rompe é também o conceito de ancestralidade. A religião dos Orixás está ligada à noção de família numerosa, originária do mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. Os Orixás seriam, em princípio, ancestrais divinizados que estabeleceram vínculos e lhes garantiram controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento e as águas doces ou salgadas, ou que então asseguram a possibilidade de exercerem certas atividades, como a caça, o trabalho com metais, entre outros.

O poder (*Asè*) do ancestral-Orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente num de seus descendentes, durante um fenômeno de possessão por ele provocada, como é tratado por Antonacci (2016, p. 147):

No fazer corpo como energias do reino vegetal, animal, mineral, corpos afro-brasileiros fundem-se e confundem-se, a partir de batidas rítmicas, com suas divindades. No vibrante e fantástico mundo mágico de religiosidades vividas no próprio corpo, expandindo sons e vibrações de suas divindades no Novo Mundo – orixás, inquices, voduns – articulam-se como família.

Essa reinvenção, a partir do processo de resistência e negociação, é uma característica da oralidade. A subjetividade dos povos oprimidos e subjugados está na fonte de conhecimento nos terreiros, entre os filhos da casa.

A aquisição do saber religioso, nesse sentido, é concebida como um processo multissensorial e experimental para representar a riqueza de experiências vivenciadas, como será abordado a seguir.

1.3 Candomblé: o sopro da vida na iniciação e protagonismo da subjetividade

O presente trabalho ressalta a importância de analisar não somente as consequências da colonização, mas também encaminhar formas alternativas para o longo processo histórico com a valorização da cultura afro-brasileira.

Dussel (2005) afirma que o movimento de expansão da Europa não foi capaz de descobrir o “outro”, mas transformar esse outro nele mesmo, negando, portanto, a sua identidade. É o que aconteceu no processo de escravidão no Brasil, concebido como sacrificial e assimétrico, em que se manteve o encobrimento de culturas.

Os caminhos apontados por autores pós-coloniais seria a valorização de uma *atitude descolonial*, que implica uma ruptura com o modo de conhecer o discurso colonial e a percepção do novo sujeito cognitivo – este que reposiciona os limites entre o conhecimento levando em conta a alteridade de grupos locais, portadores de experiências e formulações sobre a realidade. Tal fato representa a valorização das culturas colonizadas e histórias que devem ser estimadas pelo protagonismo de um povo.

Como descreve Mignolo (2003), essa “opção descolonial” torna-se essencial para evidenciar e, ao mesmo tempo, argumentar com formas de sentir, pensar e fazer, que escapam ao controle hegemônico da razão ocidental. Segundo o autor:

O que sempre esteve em evidência foi um reconhecimento enunciado pelos sujeitos composto pela hegemonia colonial, sem levar em conta a alteridade de grupos locais portadores de experiências e formulações sobre a realidade. É importante percebermos que o conhecimento, por si, já supõe linguagens que intermedeiem a comunicação e que possibilite sua historicização. (MIGNOLO, 2003, p. 159)

É rompendo o controle hegemônico que a subjetividade se torna protagonista e vai se construindo em desafio à essa hegemonia.

No desenrolar de culturas subjugadas, em todo esse contexto histórico, entra a subjetividade dos povos africanos com sua riqueza e cultura baseada na oralidade. É neste contexto que tratamos da cultural oral e histórias de luta e resistência dos *povos do santo*. Tratam-se de relatos que precisam voltar a ter o protagonismo na história, considerando que a cultura afro-brasileira mantém um tesouro de conhecimento dentro dos terreiros.

Eles extraem esse sentimento de orgulho de sua origem africana, da fé real que conservam em relação ao poder de seus Orixás e Voduns que para eles, nos momentos penosos, são um amparo mais seguro contra a angústia e as

humilhações e que, nos momentos de alegria, lhes proporcionam o sentimento exaltado do gênio de sua própria raça... Durante as cerimônias, o corpo dos adeptos é visitado pelos Deuses e, quando estes partem, permanecem em seus filhos reflexos que engrandecem e enobrecem. De empregadas domésticas e lavadeiras humilhadas, de carregadores e operários mal pagos, eles se tornam filhos e filhas de Deuses, respeitados, admirados e cortejados. (VERGER, 2000, p. 12)

Nesse sentido, é evidente que a tradição oral é fundamental dentro deste contexto. Isso posto, Derive (2010, p. 7-11) faz uma ressalva acerca da representação da oralidade na África:

(...) a oralidade é, para além de uma prática, um fundamento essencial da cultura que determina todo um sistema antropológico. Assim percebida, a oralidade não é somente o fato de se expressar oralmente, é uma escolha cultural para assegurar a perenidade do patrimônio verbal de certas sociedades das quais, sabe-se, ele é um fator essencial da consciência identitária.

Ao perceber a importância de uma *atitude descolonial*, há a necessidade de valorizar a visão de mundo africana, que faz parte da nossa cultura. Ao fazer parte de uma religião de matriz africana, o resgate desses valores torna-se essencial para o entendimento da ancestralidade e do culto aos Orixás. Respeitar os nossos antepassados é respeitar a si mesmo, como será exposto a seguir.

1.3.1 Nascimento no Santo: o resgate da herança

Ao descrever o cotidiano no navio negreiro, Reidker (2011, p. 270) identifica sinais culturais de oralidade: “A barricada que cortava o convés superior tinha a função de separar homens e mulheres, mas não de bloquear o som, e um dos sons recorrentes a bordo era o da música. Dia e noite africanos cantavam.”

Embora sem conseguir bloquear o som nos navios negreiros, ao chegarem no Brasil os escravos tiveram suas identidades recriadas nos espaços coloniais. Fanon (2008) foi um psiquiatra e filósofo, nasceu na Martinica e foi fortemente envolvido na luta pela independência da Argélia, considerado um influente pensador do século XX sobre os temas da descolonização. Em sua obra *Peles negras, máscaras brancas*, ressalta que racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. Sua análise diz que quando um idioma é “dominado” isso resulta ilegitimidade, e afirma, também, a importância de se examinar a linguagem, visto que é por meio dela que se cria e vive os significados: “É na

linguagem que está a promessa do reconhecimento; por conseguinte, ainda diz que dominar a linguagem é assumir a identidade da cultura”. (FANON, 2008, p.15)

Quando o africano escravizado entra no Brasil, a voz que se cala na diáspora e que perde o nome e o direito à voz, e o protagonismo de sua própria história, renasce nos ritos sagrados das religiões de matriz africana. Nos ritos de iniciação do candomblé (ketu), a cabeça é raspada e o iniciado renasce com o sopro divino no Ori (cabeça), criando, assim, uma vida para a orixalidade, com novo nome (orunkó) e aprendizados, por meio de cantigas em iorubá e ensinamentos. Mais do que tudo isso, trata-se de uma etapa com a composição de uma família de Axé, uma visão de mundo em que as coisas e as pessoas se ligam.

O ritual é um marco inicial de entrada para um novo mundo. No Candomblé, os ensinamentos são falados e repassados em silêncio dentro dos terreiros, a partir da prática e da vivência de cada um, com seus próprios repertórios. Acredita-se que é preciso subjetividade para perceber que o tempo não passa como na correria do dia a dia. Acerca disso, tem-se que o tempo e a importância da palavra podem ser notados como preciosos nas tradições africanas, assim como destaca Hampâté Bâ (1982), ao dizer que a palavra falada empossa valor moral fundamental, de caráter sagrado, vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. A palavra significa religião, conhecimento, uma ciência natural, de iniciação à arte, à história e, ao mesmo tempo, ao divertimento e recreação:

A palavra não é só um poder criador, mas a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala é o grande agente da magia africana. Todas as tradições africanas têm uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como um sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituídos de forças em continuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca será uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças. (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 169-170)

Segundo Antonacci (2016, p. 141), a transmissão nunca é só oral, pois trata-se de um prolongamento das “palavras e dos gestos, em toque de tambores ou em sopro e fricções de instrumentos sonoros, além dos corpos africanos e *afrodiaspóricos* que vêm sendo moldados, educados e formados por necessidades e perspectivas culturais”.

A riqueza do candomblé está no conhecimento africano, que ao contrário do que conta a história ocidental, não tem *saberes*, e sim conhecimentos em todas as áreas. Uma cultura que manteve a escrita nunca foi pagã, nem animista. O candomblé é o resultado dessa complexidade:

Como parte de tudo que existe e da complexidade do mundo, também nas religiões africanas, cultuamos tudo que vem da existência divina. Como integrantes da energia contida na natureza, também cultuamos tudo que existe nela. Cultuamos a vida na sua plenitude. Não é uma religião animista. Muito pelo contrário, profundamente inspirada na participação da energia divina. Cabe-se dizer que o pensamento africano parte do pressuposto de que tudo no mundo é energia, com diversas manifestações, e que esta energia resulta do sopro divino no momento da criação. Tudo então, por conter energia de vida, está em constante interação e transformação. (...) A religião não é apenas de quem veio e aqui professou nossa fé religiosa. Candomblé é uma forma africana de pensar a existência de tudo e realizar a participação humana na realização da dinâmica da vida. Somos parte de um todo que se processa desde os tempos da criação e que se propaga para o futuro, em que cabe ao candomblé rezar para a preservação do equilíbrio de energias do mundo. O candomblé é a religião que cultua o respeito aos ancestrais e à vida na sua complexidade, ser espírito, ser alma, ser físico, ser parte da natureza, para sermos felizes hoje e no futuro aqui na terra. (CUNHA JUNIOR, 2016)²⁴

O sagrado entra, nesse contexto, com os conhecimentos em comunhão, compondo uma forma epistemológica de diferentes e simultâneos modos de pensar. Os aprendizados dentro dos terreiros vêm de diferentes formas: às vezes, em silêncio, outras vezes por intuição, mas sempre integrados à capacidade de cada pessoa que deseja receber aquele conhecimento.

Bernardo (2003), ao descrever a história da Yalorixá Olga de Alaketu, nos possibilita pensar a memória divinizada, um elo entre os dois mundos, que compreende tanto os ancestrais e divindades, encontrados nas narrativas míticas, nos rituais iniciáticos e práticas divinatórias, quanto os homens:

Quem traz o passado longínquo para o presente é a memória. Iroko representa a memória de um povo, a memória coletiva do africano, a sua vida na África. Nas experiências religiosas encontradas a partir das narrativas e nos relatos míticos dos adeptos do terreiro, a árvore sagrada Iroko representa através das suas raízes os ancestrais do terreiro cultuados no presente; o tronco a herdeira que comanda e traduz a “fala” dos ancestrais e Orisàs no comando do Àse; e os “braços” da árvore, os filhos desta nação. (BERNARDO, 2003, p.78)

Em diálogo com Castilho (2008, p. 27), pode-se inferir que as casas de Axé mantêm o conhecimento da religião de matriz africana, passando o conhecimento oralmente “não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de

²⁴ Texto intitulado “Candomblé na escola: um problema de definição”, por Henrique Cunha Junior. O trecho constitui parte do texto, publicado em seu perfil no Facebook. Disponível em https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1400390146929541&id=100008757070158. Acesso em: 18 mar. 2018.

complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante”.

Lody ainda sintetiza sua vivência dentro dos terreiros, conforme entrevista realizada em 3 de agosto de 2017:

O candomblé tem uma riqueza e um depósito histórico muito longo, uma riqueza filosófica muito extensa. E o Candomblé é um bom livro que você precisa estar sempre lendo e na hora de reler, mesmo sendo o mesmo livro, você vai ter novas informações, novos conhecimentos e novas formas de entender ou de não entender essas relações. O candomblé é um espaço muito idealizado de fronteiras mais alargadas, de mais permissões ampliadas, pela falta de pecado, culpa... Tem certos princípios que o candomblé tem a missão de libertar. Tem uma questão também muito sedutora, estética, sensorial, apaixonante do Orixá (ou inquice, ou vodum) de ter relação pessoal ou afetiva.

O terreiro Axé Ilê Obá, que significa “a força da casa do rei”, em Iorubá, está localizado no bairro do Jabaquara, em São Paulo/SP, e foi fundado por Pai Caio de Xangô. Sua história é o exemplo de muitos terreiros que se mantêm graças a força e a firmeza de uma liderança dentro da comunidade religiosa. Mãe Sylvia de Oxalá foi a segunda geração a comandar a casa, consolidando um trabalho voltado à manutenção de uma tradição. A Yalorixá esteve à frente do Axé Ilê Obá de 1986 a 2014, enquanto a terceira geração de Yalorixá na linha sucessória foi Mãe Paula de Iansã, que em 2015, com apenas 26 anos, começou a trabalhar no comando da casa.

Nos próximos capítulos, serão abordadas as transformações e os elementos identificados no processo de perda e retomada da tradição oral, buscando evidenciar os aspectos da cultura e memória contidos nos registros de cada geração. Também serão analisadas as matérias jornalísticas, vídeos de festas dos Orixás e canções.

Cada vez que um filho da casa canta, reproduz muitas gerações, o que evidencia uma leitura da continuidade da tradição em cada fio de conta carregado, e que representa *textos de cultura*, como define Parés (2016, p. 41): “memória prática que se lembra do passado não através das palavras, mas dos corpos e dos comportamentos. Nesta perspectiva, um ritual pode ser lido como um discurso que inscreve e revela facetas fundamentais da ordem social”.

CAPÍTULO 2 – A RESISTÊNCIA TOCA ATABAQUE

Nesse segundo capítulo, será abordada a importância da oralidade e a voz nas religiões de matriz africana e manutenção da história. A partir do exemplo do terreiro Axé Ilê Obá, de São Paulo/SP, serão analisadas três gerações, desde a sua fundação, em 1974, com influência dos terreiros de umbanda anteriores, comandados por Pai Caio de Xangô, até a atualidade. Nesse sentido, levanta-se os seguintes questionamentos: de que maneira a cultura se transforma e mantém a tradição? Como a oralidade se preserva dentro desse contexto? Os registros servem para aprofundar a abordagem de questões como tempo, cultura e oralidade?

Também será abarcado o conceito de “cultura das bordas”, como ressalta Ferreira (2010), e tratado o papel dos terreiros como espaço de resistência e aprendizado dos povos subjugados e excluídos, e como esses se transformaram em *quilombos das grandes cidades*, atuando politicamente com base em uma religião acolhedora e humanista.

2.1 Oralidade nos terreiros: dança, cantos e gestos – um quilombo chamado Axé Ilê Obá

A história do terreiro Axé Ilê Obá começa com Caio Egydio de Souza Aranha, Pai Caio de Xangô, paulistano nascido em 1925 e criado por sua avó Cândida, em Campinas/SP. Conhecida como uma doceira muito conceituada, e uma das primeiras mulheres negras a ter um imóvel próprio na cidade, Cândida foi uma grande influência de Pai Caio de Xangô durante toda a sua vida.

Até onde vai a memória de Mãe Sylvia de Oxalá, sobrinha e sucessora de Pai Caio de Xangô, os antepassados mais remotos da família são Felício e Efigênia, filhos de africanos, trazidos para o Brasil no começo do século XIX, para Campinas, onde trabalharam numa fazenda da região. De Efigênia nasceu Cândida, que aprendeu da mãe o ofício de doceira e tornou-se conhecida na cidade. De personalidade empreendedora, Cândida conseguiu formar um pequeno patrimônio. Casou-se com Antônio, negro de origem francesa, de “olhos violeta”, com quem teve o filho Agenor. Agenor conheceu Dolores, casou-se e teve seis filhos, entre eles Caio. (SILVA, 2002, p. 220)²⁵

A mediunidade de Pai Caio se manifestou cedo. Aos doze anos, estava rezando em seu quarto quando viu uma luz vermelha intensa e entrou em transe. Este foi um dos primeiros

²⁵ Excerto de *A “Força da Casa do Rei” – Caio de Xangô e o candomblé de São Paulo*, escrito por Rita Amaral e Vagner Gonçalves da Silva.

registros da proximidade de seu Orixá, Xangô, associado à justiça e ao fogo. Sua família, católica, resolveu levar Caio, ainda adolescente, à Irmandade dos Remédios para auxiliá-lo, mas não houve sucesso. Ficou então sob a supervisão de tia Joana, que morava em São Paulo/SP. Em 1940, por volta dos 14 anos, Pai Caio foi levado por Joana a Salvador/BA, em mais uma tentativa de ajudá-lo a desenvolver sua espiritualidade. Neste período, ele começou a conhecer pessoas influentes do candomblé baiano, principalmente nos terreiros da Casa Branca (Ilê Yá Nassô Oká) e do Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê): “diz-se que se tornou agregado do Gantois e se considerava filho de criação de Mãe Menininha, com quem sempre manteve boas relações.” (SILVA, 2002, p. 221)

De acordo com a tradição oral, sua iniciação aconteceu em Salvador por influência de Tia Massi, Yalorixá da Casa Branca, e Equede Jilu de Obaloaê, Januária Maria da Conceição; e sua obrigação de sete anos (deká) foi feita por Mãe Menininha do Gantois, do terreiro do Gantois, também em Salvador.

Há registro de uma matéria publicada em 20 de dezembro de 1974, em que Pai Caio, durante entrevista, ressalta que não é filho “carnal” de Mãe Menininha como diziam na época, pela proximidade dos dois:

Escreve aí que eu não sou filho carnal de Mae Menininha, como se diz. Eu sou filho espiritual e meu pai-pequeno é o caboclo Ventania, aquele a quem sigo as orientações (FOLHA DE SÃO PAULO, PADRE NÃO QUIS VER XANGÔ, 1974).

A firmeza de Pai Caio era uma característica do Babalorixá, que tinha como personalidade ser muito amoroso, rigoroso e sincero. Apesar de uma grande amizade e admiração por Mãe Menininha do Gantois, deixava claro que eram seus guias e Orixás que o guiavam no comando do seu terreiro.

O Ebome Silvino de Oxalá, um dos filhos mais velhos do Axé Ilê Obá, iniciado por Pai Caio e participante da primeira geração do terreiro, conta que o Babalorixá manteve uma boa relação com os terreiros de candomblé de Salvador durante toda a sua vida.

Pai Caio viajou durante toda sua vida com frequência para Salvador e se hospedava no terreiro do Gantois, com quem mantinha amizade com a Mãe Menininha. Também visitava a Casa Branca, sua origem, com boas relações (Em entrevista 08/03/2018).

Já em São Paulo, em 1950, Pai Caio fundou, no bairro do Brás, um terreiro de umbanda na rua Marcolina, registrado como Centro Espírita Pai Jerônimo, que posteriormente se

chamaria Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo. O nome já traz consigo a necessidade da união entre o catolicismo e as religiões de matriz africana para fugir da repressão policial: São Jerônimo na umbanda é sincretizado pelo Orixá Xangô.

O procedimento de registrar os terreiros como entidades espíritas beneficentes e com nomes de cunho cristão era uma estratégia comum nesse período, em razão da imagem desfavorecida dos culto-afro brasileiros. (SILVA, 2002, p. 221)

Sobre este assunto, Silvino ressalta que, embora não tenha conhecido o primeiro terreiro, localizado na Rua Marcolina, Pai Caio sofreu muita repressão policial neste período: “alguns filhos diziam que ele tocava de madrugada para fugir da repressão. Às segundas fazia umbanda (preto velho) e na sexta o candomblé (caboclo)”.

Nos anos 50, paralelamente ao terreiro, Pai Caio, que sempre teve facilidade com os negócios, abriu um açougue. Adquiriu também dois teatros, onde conheceu muitos artistas e foi cantor também, entre 1948 e 1952. Em função de problemas de saúde, Pai Caio fechou o terreiro, e nos anos 60 reabriu em novo endereço: na Rua Mucuri, localizada no bairro do Jabaquara. Conta a tradição oral que, embora com a nomenclatura dissesse que era um terreiro de umbanda, já na época se cultuavam os Orixás no Candomblé. Acerca disso, Silvino conta: “eu conheci Pai Caio em 1961, no terreiro da Rua Mucuri. Mantinha seus guias, de caboclo e preto velho, mas fazia xirê normal, com os Orixás. (...)”.

No registro de Silva (2002), no capítulo escrito por Rita Amaral, os rituais na casa de Pai Caio foram se aproximando cada vez mais do Candomblé que conhecemos hoje:

De acordo com os que frequentaram a casa nesse período, o ritual que se praticava já era bastante influenciado pelo candomblé, não se definindo, portanto apenas pelos traços mais característicos da umbanda. O culto aos caboclos e pretos-velhos, progressivamente, unia-se ao culto aos Orixá, tal como foi difundido pelo modelo do candomblé. Segundo seus filhos, Caio teria sido orientado nesse percurso, por conhecidas Yalorixás baianas como Tia Massi do Engenho Velho e Mãe Menininha do Gantois. (SILVA, 2002, p. 222)²⁶

Pai Caio era um estudioso das religiões afro-brasileiras e aprofundou seu conhecimento a partir de sua vivência no candomblé, desde sua iniciação em Salvador, e por toda a sua vida. Seu sonho sempre foi criar um Seminário Teológico do Candomblé, em que os ensinamentos

²⁶ Idem nota anterior.

pudessem ser transmitidos de forma ampla, com diversas disciplinas, para os iniciados e sacerdotes da religião.

Abaixo, o altar da casa de umbanda na Rua Mucuri, com as imagens do caboclo e preto-velho, preservadas até hoje:



Figura 4 – Altar do terreiro na Rua Mucuri

Fonte: Acervo do Axé Ilê Obá

Em 1965, Pai Caio compra o terreno de quatro mil metros quadrados. Com recursos próprios e com a ajuda de alguns filhos, no espaço foi construído o Axé Ilê Obá. Todos os recursos provenientes dos negócios de Pai Caio foram colocados na compra e construção do terreiro, localizado na Rua Azor Silva, também no Jabaquara, em São Paulo/SP, próximo à Mata do Estado – local fundamental para o culto à natureza. Como lembra o professor Henrique Cunha, a busca pela aprovação do projeto arquitetônico do Axé não foi fácil, e na época este foi feito pelo seu pai, Henrique Antunes Cunha.

O Pai Caio tinha comprado um terreno em um lugar que era distante do centro, região de chácaras de final de semana, afastado de tudo e os ricos paulistas tinha comprado suas chácaras abaixo desse terreno. E não queriam que o Pai Caio fizesse o terreiro e resolveram usar a legalidade da documentação para retirá-lo de lá. Ele tentava legalizar a documentação e nenhum engenheiro ou arquiteto assinava a documentação. Meu pai não era formado, mas ele projetava e dava para os engenheiros assinarem o projeto e pagava uma parte. E os engenheiros estavam tão acostumados a assinar o projeto que nem olhavam o que estavam assinando. Eles tinham uma confiança na qualidade técnica dele. Meu pai foi até a localidade onde está o terreiro e fez o levantamento topográfico, as plantas e o projeto arquitetônico. Fez o que devia

ser o prédio e os engenheiros assinaram. E quando chegaram para tirar o Pai Caio de lá estava tudo legalizado. A história é interessante porque mostra o problema da legalidade, como se dá, o problema que tem a força de um diploma no Brasil e o problema da solidariedade, o que as africanidades representam e o carinho que ele sempre teve com todos os aspectos da cultura de base africana, apesar dele não ser feito no santo e não frequentar terreiros, toda a vez que ele pode fazer alguma coisa que tinha esse campo ele fazia e fez. (...) Meu pai sempre foi muito ambicioso em tudo que fazia e o tamanho desse terreiro... não tem outro barracão igual no Brasil. Juntou duas pessoas de muito ideal. O barracão tem um vão muito grande, mas sem nenhuma coluna, um projeto de engenharia muito ousado para a época.

Após a aprovação, foram anos de construção do Axé, contando com a mobilização de toda comunidade: clientes, filhos de santo e amigos realizaram um mutirão para a construção do Ilê, que durou nove anos. A casa foi inaugurada em 1974, e se destacou por sua grandeza nos detalhes e valorização dos fundamentos dos Orixás. Recebeu o nome de Ache Ilê Obá (A Força da Casa do Rei), em homenagem ao seu orixá, Xangô.

Construído numa área de quatro mil metros quadrado, com aproximadamente quinhentos lugares para a assistência (público). O som dos atabaques e do canto podem ser amplificados e distribuídos por um sistema de caixas acústicas espalhadas pelo salão. Uma coroa de metal, pesando aproximadamente 75 quilos, fica em cima do “Ariaxé” (ponto central. Em torno do qual se forma a roda de dança). Do lado de fora, em volta do salão, foram construídos os “pejis” (quarto dos orixás). (...) Há ainda a casa dos caboclos e na parte esquerda da casa cultua-se Iroko e Paoka, que são manifestações de Oxossi. Nos fundos estão as instalações específicas da infraestrutura operacional da casa, como roncó (quarto das iniciações e obrigações); cozinha com fogão de lenha para o preparo das comidas de santo; banheiros, além da secretaria, quarto de jogo de búzios, entre outros. (Dossiê do Axé Ilê Obá, exigido pelo CONDEPHAAT, para o Tombamento do terreiro)

Na inauguração do terreiro, há um registro com um padre que se recusou a fazer a missa de inauguração do Axé Ilê Obá. A matéria *Padre não quis ver Xangô*, publicada na Folha de SP em 20 de dezembro de 1974, trata-se de um registro da inauguração da casa, e mostra que na época, a igreja católica não aprovou uma missa na igreja do Rosário, localizada no Largo do Paissandu, em comemoração à inauguração do terreiro:

Imediatamente após a celebração da missa matinal, o padre Rubens (de Azevedo) se retirou da Igreja, preocupado provavelmente com a advertência da Cúria Metropolitana de que ele teria que arcar com as consequências, caso a missa fosse realizada.

De acordo com a matéria, o cancelamento da missa fez com que os participantes fossem ao Largo do Paissandu e colocassem rosas junto ao monumento da Mãe Preta, mesmo com a

“advertência de um tenente, as filhas de santo, trajadas à maneira baiana, desistissem de entoar cânticos da seita”. Em entrevista ao jornal, o Ogã da casa, José da Silva, afirmou:

(...) Eu não me conformo com é de não termos nem a possibilidade de argumentar. Se o padre Rubens pudesse me explicar porque o catolicismo de São Paulo tem de ser diferente do da Bahia, que permite a realização dessas missas, eu seria capaz de entender. Agora, sem dialogo não há condições de entendimento.

Na época, a cerimônia foi feita pelo bispo da Igreja Reunidas no terreiro, e Pai Caio se manifestou sobre o episódio: “nós não queremos atritos com nenhuma outra religião. O importante é que a missa foi celebrada”.

A missa foi celebrada dentro do Terreiro Axé Ilê Obá, que se tornou um espaço de resistência desde a sua fundação.



Figura 5 – Reprodução da matéria *Padre não quis ver Xangô*, publicada na Folha de São Paulo – 20/12/1974
Fonte: Folha de São Paulo (1974).

Brigar com a igreja católica nunca foi algo que os terreiros faziam abertamente. Na matéria *Congregação Espírita Pai Jerônimo nega ecumenismo*, de 03 de setembro de 1978, publicada no Diário Popular, ressalta-se a polêmica entre o candomblé e a igreja católica. Durante a ditadura militar, muitos praticantes das religiões de matriz africana enfrentavam problemas por insubordinação com a ordem pública e a igreja:

Tendo sido atribuído a esse dirigente (Pai Caio) alguns conceitos desfavoráveis à religião católica brasileira, tais críticas foram desmentidas. (...) ‘A nossa vocação é pautada nos mais elementares objetivos do verdadeiro ecumenismo. (...) visto que entre os trinta e três filhos de criação adotados por nós, existem um seminarista católico e um pastor anglicano, que seguem fielmente todos os preceitos e determinações emanadas das entidades espirituais que comandam o Ache Ilê Obá.

Pai Caio soube comandar um dos maiores terreiros de candomblé em São Paulo, mesmo em períodos de maior repressão, com um público cada vez maior e grande visibilidade por parte da imprensa. Foi pioneiro e teve reconhecimento por parte dos tradicionais candomblés de Salvador e do país.



Figura 6 – Reprodução da matéria *Congregação Espírita Pai Jerônimo nega ecumenismo*, publicada no Diário Popular – 03/09/1978

Fonte: Diário Popular (1978).

A mistura entre santos católicos e Orixás pode ser percebida nas matérias publicadas na época. Na matéria *Hoje, a festa de aniversário e toque para São Jorge, no Abaça de C. Aranha*, de 26 de abril de 1980, publicada no Diário Popular, há a mistura entre as nomenclaturas:

Especialmente convidadas várias delegações de “ilês” e “ekedes” de vários Estados já se encontram entre nós para a comemoração de hoje. Na oportunidade, em homenagem ao Orixá deste mês, será dada ao Toque para São Jorge, quando serão entoadas os corimbas dedicadas a Oxossi.

A matéria *Festa de Nambucu em Vila Facchini*, de 26 de julho 1980, publicada no Diário Popular, destaca a festa de Nanã e descreve Pai Caio como filho de santo da “finada Tia Aninha e filho de criação de D. Maria Escolástica da Conceição Nazaré (Mãe Menininha do Gantois)”. No fim da matéria, há ainda a citação de representantes políticos, que frequentavam o candomblé na época:

O babalorixá Caio de Souza Aranha, chefe espiritual do “abaça” da Vila Facchini envia seus agradecimentos pelas mensagens recebidas pelo senador Franco Mоторo e os deputados Átila Nunes e Samir Achoa, nas quais os parlamentares exaltam o trabalho e a dedicação sacerdotal daquele missionário.

A notícia *Amanhã em Vila Facchini, a festa de Oxum Miwa*, publicada no dia 10 de dezembro de 1982, no Diário Popular, ressalta a presença de autoridades nigerianas.

Através de telegramas e cartas enviadas à comissão organizadora dos festejos que serão oferecidos à Oxum Miwá, foi confirmada a presença de várias autoridades representativas da Nigéria, Kênia e Moçambique, que aqui virão especialmente para cumprimentar o babalorixá.

As matérias são um registro histórico que os terreiros de candomblé, embora gerassem curiosidade na população, sofreram preconceitos durante toda a sua história, e se mantiveram graças à força de seus Babalorixás e Yalorixás que lutaram duramente para manter suas casas. Pai Caio, apesar de todo o preconceito que sofreu, é um exemplo de força e determinação.

A grandeza do Axé Ilê Obá pode ser percebida até hoje. O terreiro possui salão para cerimônias públicas, com mais de 500 lugares para visitantes, e do lado de fora foram construídos os quartos dos Orixás. Há ainda instalações específicas de infraestrutura operacional na casa, como o roncó (quartos das iniciações), cozinha com fogão à lenha para o preparo das comidas de santo, quartos das ebomis (filhas de santo com pelo menos sete anos de iniciação), banheiros, vestiários, sala para jogo de búzios, entre outros.

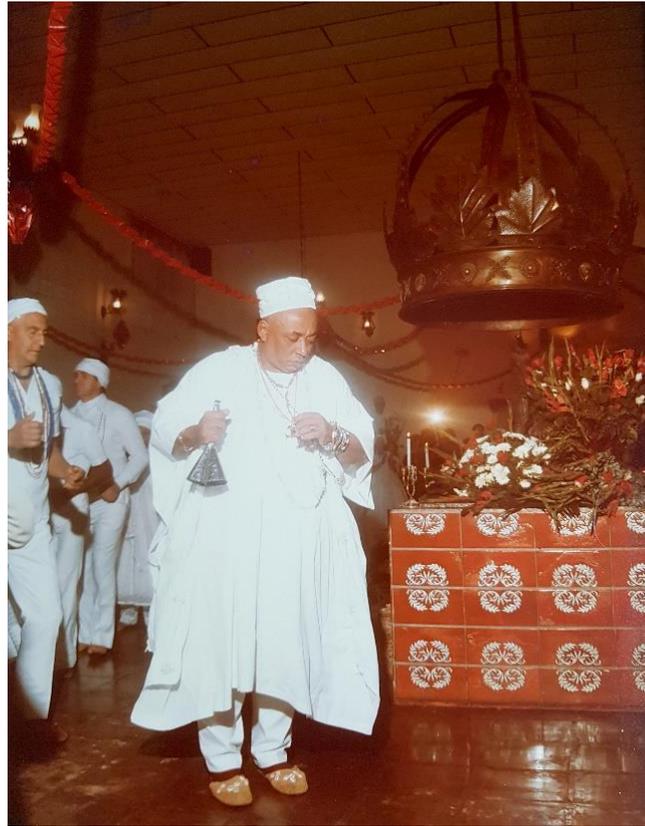


Figura 7 – Pai Caio no comando do Axé Ilê Obá

Fonte: Acervo do Axé Ilê Obá.

A Yalorixá Paula de Iansã ressalta a influência da umbanda no culto ao candomblé, herança de Pai Caio:

Pai Caio frequentou os terreiros da Bahia por muitos anos e se iniciou em Salvador. Quando voltou para São Paulo, ele continuou trabalhando com suas entidades e agregou os fundamentos do candomblé Ketu, com a linhagem que foi iniciado na Bahia. Tinha um respeito muito grande pela orixalidade e nunca deixou de cultuar os ancestrais, os donos da terra, que são os índios. Isso, ao meu ver, faz com que o Axé tenha essa riqueza, com a mistura de energia.

E ainda descreve a importância sagrada do Ilê:

É um espaço importante porque mantém a nossa cultura em um solo sagrado. Todos os fundamentos que se encontram na casa hoje foram ditados pelas próprias entidades de Pai Caio. Todos os detalhes, desde a localização das árvores tombadas até os assentamentos dos Orixás têm ligação com a orixalidade de Pai Caio.

O sociólogo e professor aposentado da USP, Reginaldo Prandi, participou do processo de tombamento do Axé e escreveu o artigo *Ache Ile Oba: Uma casa de Xangô em São Paulo*, composto no dossiê sobre o Axé, exigido pelo CONDEPHAAT. No texto, Prandi destaca que a casa é um “modelo sociológico típico” da cidade de São Paulo:

A origem umbandista da casa, que é modelo sociológico típico de São Paulo, no espaço do Ache Ilê Obá há traços e elementos do sincretismo religioso que se dá no sul do país, importantes para se entender a mudança religiosa na metrópole nos anos 50 a 70. A existência de uma gameleira branca, árvore consagrada ao Orixá Iroco, no Ache Ilê Oba é uma das raridades do candomblé paulista. Os quartos de santo guardam preciosidades da arte popular ligada ao candomblé. Tudo isso merece ser visto e preservado: A ideia de uma aldeia tribal no interior de uma metrópole moderna. (Dossiê do Axé Ilê Obá, exigido pelo CONDEPHAAT, para o Tombamento do terreiro)

Prandi explica porque ele considera o Axé Ilê Obá um terreiro cujo modelo tem características que marcam a história de São Paulo:

O Axé é um candomblé típico de São Paulo porque é um terreiro de candomblé que preserva muito dos elementos da umbanda. Quando você entra no Axé Ilê Obá, verifica no barracão as imagens de caboclo e preto-velho e, no meio, o Ariaxé, com a coroa do Xangô.

Naquela época, na fundação do Axé (anos 70), já existia a umbanda *traçada*, umbanda adotada com elementos do candomblé. As filhas usavam pano da costa, se fazia bori, jogo de búzios...Essa era a umbanda que vai dar origem ao candomblé e que leva os Pais de Santo a irem a Salvador para fazer o santo. (PRANDI, entrevista 28/03/2018)

Ao entrar no barracão, ainda hoje vemos as imagens do caboclo e preto velho de Pai Caio, preservadas e em destaque no espaço de festas da comunidade.



Figura 8 – Barracão do Axé Ilê Obá I

Fonte: Arquivo pessoal de Fernanda de Assis Maria.

Durante as décadas de 1980 e 1990, o Axé foi frequentado por muitos artistas e se tornou uma referência no candomblé de São Paulo. A perseguição policial também fez parte da história de Pai Caio, pois foi preso e perseguido inúmeras vezes em função da religião. Uma das histórias é contada por Mãe Paula:

Minha mãe (Mãe Sylvia) contava que decidiram colocar uma imagem de Jesus Cristo na parede do barracão porque alguns policiais vinham a nossa casa para perseguir Pai Caio, classificando-o como *bruxo*. Na época, um político influente sugeriu a ideia de colocar uma imagem do Cristo para que as autoridades verificassem que ali havia *o bem e Jesus*, sem prendê-lo.

A manutenção da imagem do Cristo, assim como as imagens de santos católicos dentro do Axé, faz parte da história do terreiro e são preservados para que ninguém nunca se esqueça das dificuldades que os povos de santos sofreram para chegar até aqui e ter uma liberdade de culto.



Figura 9 – Barracão do Axé Ilê Obá II

Fonte: Arquivo pessoal de Fernanda de Assis Maria.

Em 1983, Pai Caio grava um disco intitulado *Aché Ilê Obá*, com músicas de xirê:

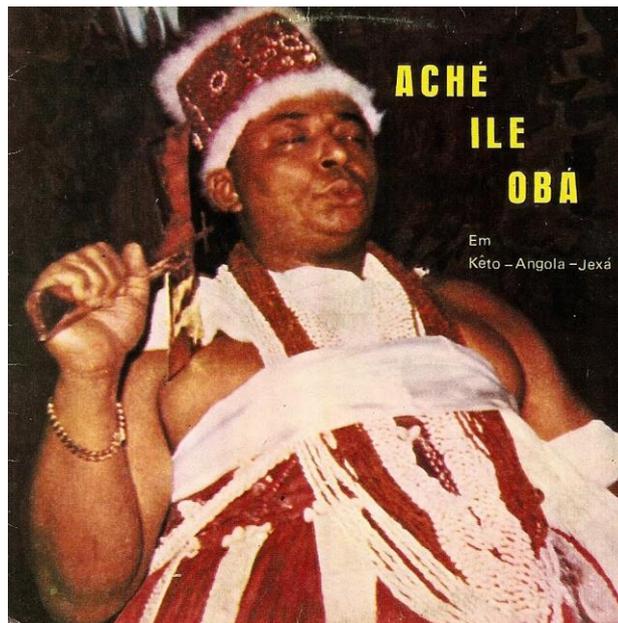


Figura 10 – Reprodução do LP Aché Ile Obá

Fonte: Acervo do Axé Ilê Obá.

Em 15 de fevereiro de 1984, com 59 anos, Pai Caio morre vítima de um infarto. A questão sucessória abrangia duas dimensões: a herança espiritual do terreiro (posse religiosa) e a herança material da casa (a posse jurídica). À herança espiritual, consultado o Ifá, a resposta apontou que a sucessora seria uma pessoa cujo Orixá fosse Oxalá. Analisando a família de Caio, a pessoa de Oxalá poderia ser Sylvia Egydio, sua sobrinha já iniciada na religião. Esta versão foi confirmada por Mãe Menininha do Gantois, quando Mãe Sylvia foi visitá-la. Diversos outros Babalorixás e Yalorixás também confirmaram seu cargo. Ao todo foram sete, todos em Salvador, que confirmaram a herdeira do Axé Ilê Obá.

2.2 Axé Ilê Obá: Tombamento

Quando sucedeu o Axé Ilê Obá, Mãe Sylvia de Oxalá tinha 48 anos. Formada em enfermagem, administração e com pós-graduação em relações internacionais, tinha uma promissora carreira, mas assumiu a direção da casa e se dedicou integralmente ao comando do Axé. Mãe Sylvia foi empossada na presença de diversos Babalorixás e Yalorixás, como Pai Air de Oxaguiã (Terreiro Pilão de Prata ou Ilê Odó Ogé), Pérsio de Xangô, Ekede Angelina (Casa Oxumarê ou Ilê Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó), entre outros.

Com a morte de Pai Caio, e em sua preocupação para manter e garantir a permanência do Axé Ilê Obá, Mãe Sylvia iniciou o processo de tombamento do espaço sagrado, iniciado em 1988 e conquistado em 1990, como destaca a antropóloga Rita Amaral (1991)²⁷:

Foram centenas de páginas de informações, fotos, genealogias, explicações, plantas arquitetônicas, bibliografias, cartas, telegramas (e pedidos aos orixás, diz “mãe” Sylvia) até que finalmente, em 23 de abril de 1990, o Colegiado do CONDEPHAAT deliberou e aprovou, por maioria (1 voto de abstenção) o tombamento do Axé Ilê Obá como patrimônio cultural, considerando-o como um exemplo típico da formação das casas de culto em São Paulo, conforme consta no Diário Oficial de 16 de agosto de 1990.

Como lembra Prandi, que foi convidado a escrever um dos pareceres para o CONDEPHAAT, sobre o Axé:

O cuidado da (Mãe) Sylvia foi encontrar um mecanismo de como preservar o terreiro de uma forma que ele ficasse inviolável como um bem financeiro, para os possíveis herdeiros. Porque ninguém compraria ou venderia uma casa tombada. Mas eu já conhecia o Pai Caio porque eu estudo religião afro-

²⁷ Disponível em: http://axeileoba.com.br/arquivo/publicacoes/UrbanitasRitaAmaral_Site.pdf. Acesso em: 24 abr. 2018.

brasileira desde 1971 e ele era muito conhecido na época. Me pediram então para escrever um dos pareceres para o Condephaat. (PRANDI, entrevista em 28/03/2018)

Ao conhecer o Axé, Prandi o descreve como “uma das mais suntuosas casas de candomblé do Brasil”, pois:

O Ache Ilê Obá, fundado por Caio Aranha, hoje sob o governo religioso de Mãe Sylvia de Oxalá, é certamente uma das mais suntuosas casas de candomblé do Brasil, é um exemplo típico dessa ideia de espaço individual reservado aos deuses. Para cada Orixá, ou famílias de Orixás, um templo próprio (quarto de santo)., para as festas públicas, um “barracão “comum. Conta ainda com quartos de recolhimento preceituais, cozinha coletiva, etc. (...)os quartos de santo guardam preciosidades da arte popular ligada ao candomblé. Tudo isso merece ser visto e preservado: A ideia de uma aldeia tribal no interior de uma metrópole moderna. (Dossiê Condephaat)

A luta de mãe Sylvia de Oxalá pela preservação do espaço sagrado durou dois anos. A conquista serviu de referência para muitas casas de santo, a partir do primeiro terreiro tombado no Estado de São Paulo pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arquitetônico e Turístico (CONDEPHAAT) de São Paulo e o segundo no Brasil, precedido apenas pelo terreiro da Casa Branca do Engenho Velho na Bahia.

Há um registro feito pela própria Mãe Sylvia, na Festa de Xangô e tombamento do Axé, gravada em 26 de junho de 1990:

Não foi só o Axé que ganhou, São Paulo ganhou, o Brasil ganhou, porque tradição, culto e cultura dos Orixás, muitas vezes foram podadas. O próprio fundador desta casa sofreu enésimas soluções de continuidade, devido a sua dedicação plena no candomblé. Continuei, mas divulguei aquilo que estava fazendo. *Dioturnamente*, deixei tudo e todos, por sinal estão presentes meus familiares. Lembro por tudo e todos, são mais de 300 cabeças, aquelas que herdei e aquelas que já fiz. Estamos aqui divulgando a nossa força e divulgando para o bem de SP, Brasil e exterior. Tenho enésimas casas abertas, através dos nossos filhos. Tenho de agradecer, de Exu a Oxalá, a todos que trabalharam, que acreditaram no negro que foi colocado de lado. Hoje não tem cor, mas está provado, é uma religião linda, maravilhosa, cheia de segredos, para fazer bondade ao próximo. E é isso que nós fazemos.

A emoção com que Mãe Sylvia relata o tombamento é uma amostra da sua luta para conseguir manter este espaço sagrado. A dedicação aos filhos da casa e aos Orixás, como ela descreve, “dioturnamente”, também se amplia para a resistência à setores mais conservadores, que criaram oposição ao tombamento. Foram dois anos de muito trabalho e explicações sobre

o valor de um terreiro de candomblé para a comunidade e o país, na manutenção da tradição oral no culto aos Orixás.



Figura 11 – Reprodução da placa de tombamento do Axé Ilê Obá
Fonte: Acervo do Axé Ilê Obá.

Com o pedido de tombamento, também veio à tona a tradição dos terreiros de candomblé em São Paulo. A antropóloga Rita Amaral (1991)²⁸, que participou do dossiê sobre o tombamento, no artigo *O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo*, defende que “bem como outras religiões de origem africana, o candomblé também integra a cultura brasileira, não importando a localização do terreiro”. Nesse sentido, tem-se que:

Este argumento traz em seu bojo a visão, hoje já superada, de tradição como a continuidade do mesmo. “Cultura em conserva”, como dizia Bastide. Nesta concepção, a tradição é estática, fria, repetitiva. Mas mesmo para os que pensam deste modo é possível lembrar que o candomblé (ou outras manifestações religiosas de origem africana, tenham o nome que tiverem) é uma religião com cerca de 400 anos. Deve ser importante se ela está situada, neste momento, em Salvador, São Paulo ou Porto Alegre? É em nome desses 400 anos que se tomba o Axé Ilê Obá. Em nome dos 400 anos de luta para sobreviver à repressão e a todo tipo de dificuldades que seus adeptos enfrentaram por toda parte.²⁹

²⁸ Idem.

²⁹ Disponível em: http://axeileoba.com.br/arquivo/publicacoes/UrbanitasRitaAmaral_Site.pdf. Acesso em: 15 mar. 2018

A autora finaliza ressaltando a importância do conceito de “tradição cultural, investindo de dinamismo o conceito de cultura”, pois o

CONDEPHAAT mostra, com esse tombamento, que é possível dar passos efetivos para a renovação do conceito de patrimônio cultural, especialmente investindo de dinamismo o conceito de tradição. Já não é mais possível pensar em “tradição congelada” ou separada da praxis dos grupos; nem, também, recortada em arquitetura ou acontecimentos datados. As tradições são construídas diariamente, inventadas, reinventadas, abandonadas ou recuperadas. Aos órgãos de defesa cabe garantir as condições para que isso se dê.

Os motivos principais listados no Diário Oficial do Estado para o tombamento do terreiro foram: a representação do Axé como uma das vertentes da tradição religiosa de raiz negra em São Paulo; a importância das religiões de origem negra na formação da identidade cultural brasileira; e o aprimoramento e manutenção dos cultos da religião. Assim, com o engajamento de diversas alianças conquistadas por Sylvia e toda a comunidade do terreiro, o tombamento do Axé Ilê Obá foi fundamental para garantir sua sobrevivência:

Considerando a importância das religiões de origem negra na formação da identidade cultural brasileira; considerando o terreiro de candomblé Axé Ilê Obá um exemplo típico da formação das casas de culto aos Orixás, considerando os esforços desenvolvidos no Axé Ilê Obá para o aprimoramento do culto e a manutenção das tradições religiosas de origem negra estes motivos tornam evidente a importância do espaço por ele ocupado, portador de significados simbólicos de valor antropológico e histórico, resolve:

ARTIGO 1 – Fica tombado como bem de Interesse Histórico o espaço sagrado do AXÉ ILÊ OBÁ.

Após o tombamento, o Axé manteve sua tradição, sem o risco de perder o espaço sagrado. A matéria *Estado tomba terreiro de candomblé de SP*, de 03 de maio de 1990, publicada na Folha de São Paulo, ressalta a importância do tombamento “dentro de um conceito mais amplo de patrimônio cultural, definido na Constituição que fala em bens materiais e imateriais”.³⁰ Nesse contexto, estão as “formas de expressão” e os métodos de “criar, fazer e viver”, segundo se aponta:

³⁰ Os bens culturais imateriais estão relacionados aos saberes, às habilidades, às crenças, às práticas, ao modo de ser das pessoas. Desta forma, podem ser considerados bens imateriais: conhecimentos enraizados no cotidiano das comunidades; rituais e festas que marcam a vivência coletiva da religiosidade, além de espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais. Já o patrimônio material é formado por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas. Eles estão divididos em bens imóveis – núcleos urbanos, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais – e móveis – coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos,

O terreiro de mãe Sylvia está sendo tombado pelas relações culturais que representa, não por seus valores históricos e arquitetônicos. Por causa dessa inovação, o processo se arrastou por dois anos e exigiu o parecer de seis especialistas. Os conselheiros tiveram que mergulhar no intrigante processo do candomblé.

O Patrimônio Cultural do Brasil vai além de edificações tombadas e bens materiais. Tradições da vida popular, modos de fazer coletivos, celebrações, ritmos e danças são considerados os bens imateriais do País, previstos pela Constituição Federal de 1988 e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). O tombamento visa garantir a preservação dos bens materiais e imateriais, os valores históricos, ambientais, culturais e arquitetônicos, garantindo a manutenção das práticas religiosas realizadas nos terreiros.

2.3 Continuidade das gerações

Mãe Sylvia de Oxalá esteve à frente do Ilê durante 28 anos. Após o tombamento, manteve o comando firme da casa, onde morou durante todo o tempo, se dedicando dia e noite. A vida de uma Yalorixá exige dedicação integral, como ela dizia aos filhos. Mesmo nos dias de folga, é a Yalorixá quem cuida de todos, que sente e intui quem está bem ou não, quem precisa de ajuda, e está sempre disponível para dar um conselho e auxiliar.

A Yalorixá tem a importante missão de guardar os segredos dos Orixás, orientar e respeitar as leis divinas. Escolhida pelos Orixás, ancestrais e antepassados para ser sua mensageira, tem a responsabilidade de manter o Ilê em ordem, com respeito e sabedoria.

O poder da mãe de santo e sua autoridade sobre os filhos de sua casa podem ser expressos pelas cerimônias de iniciação. (...) é a intermediária da força mística dos Orixás com o corpo dos seus filhos; ela é quem estabelece essa comunicação, quem consagra e quem interpreta a vontade dos santos. (...) É ela quem dirige efetivamente toda a atividade da casa: as cerimônias públicas das grandes festas dos Orixá e os ritos privados de que só os filhos da casa participam; o osé semanal dos santos; a disciplina dos filhos e a economia do terreiro; os mecanismos de promoção e de mobilidade intergrupar e a assistência espiritual e material à imensa variedade de situações de crise e de necessidades de todos os seus filhos e suas famílias. (LIMA, 2003, p.135)

Nos vídeos analisados, entre 1987 e 2006, sob o comando de Mãe Sylvia de Oxalá, sua dedicação, amor e respeito aos Orixás e aos filhos é visível. Em todos os vídeos, ela quem inicia e termina cada canção dedicada aos Orixás. É a Yá (Mãe) que comanda a festa, orienta os Orixás e abençoa a todos, e sua força e amor se espalham pelo barracão.

Antes de tomar posse como Yalorixá, Mãe Sylvia de Oxalá foi uma empresária muito bem-sucedida, que gostava de viajar e adorava sua liberdade, mas mudou de vida ao assumir o Axé Ilê Obá. O início foi difícil, pois enfrentou parte de sua família para conquistar o tombamento e manter o Axé como patrimônio histórico, a partir de um acordo em que abriu mão de sua casa no bairro de Pinheiros, em São Paulo, para morar no Axé.

Também enfrentou desconfiança por conta dos mais velhos da casa, por ser uma mulher independente, forte e de liderança, assim como por ter pouco tempo de convivência dentro da religião. Como em toda mudança de comando de uma casa de santo, houve um rompimento natural e muitas pessoas saíram da casa. Mãe Sylvia teve de se impor e, ao mesmo tempo, manter uma harmoniosa convivência entre os filhos.

Se dedicou integralmente a aprender e conhecer cada detalhe do candomblé: leu, ouviu, estudou, conheceu muita gente no Brasil e na Nigéria, mantinha boas relações com terreiros do Rio de Janeiro e de Salvador, e preservou amizades com políticos e artistas, com quem conversava sobre todos os assuntos. Sempre foi uma mulher muito bem informada, falava várias línguas e acompanhava os noticiários diariamente. Gostava de conversar sobre todos os assuntos e, antes de tudo, era uma Mãe que gostava de cuidar das pessoas: cuidou de todos que a procuravam, independentemente da sua classe social e condição financeira, pois dizia que não podia negar ajuda ao Orixá.

Sua inquietude resultou em uma Yolorixá sábia, uma Mãe cuidadosa, amorosa e rígida – pois não admitia erros e mudanças na tradição. Cada ritual era acompanhado por Mãe Sylvia com detalhes, liderava todos dentro da casa e nada começava sem sua presença. Foi uma defensora do candomblé, promoveu muitos atos e uniu a comunidade do Jabaquara em torno do Axé, visto que o terreiro foi espaço para cursos, palestras e estudos. Também denunciou muitas vezes o racismo, enfrentou os que não respeitavam a religião ante a TV, rádio e artigos, e foi incansável na defesa da cultura.

Mãe Sylvia recebeu inúmeras homenagens e prêmios nacionais e internacionais por seu trabalho em defesa das tradições e atuação em obras sociais junto à comunidade, entre eles o Diploma de Gratidão da Cidade de São Paulo (13 de maio de 1998) e a Medalha Anchieta, em 1998, por obras sociais e também declarado órgão de utilidade pública em 1991, tombado também pelo SPHAM; o *Prêmio Niños de la Calle*, em Madrid, por seu trabalho junto aos

menores carentes; o *Prêmio Humanista* da Universidade de Ciências de Moscou, entre outros. Mãe Sylvia também coordenou diversos projetos em São Paulo, como o Instituto Axé Ilê Obá; Instituto Cultural Educação e Preservação das Raízes Africanas; e Acervo da memória e do viver afro-brasileiro Caio Egydio de Souza Aranha.

Se manteve humilde, mesmo ao se tornar uma das mais importantes Yalorixás do país. A cada ritual que participava, sentia o vento, conversava com as folhas, respeitava o Orixá e tratava cada filho como único. Sua grandeza estava no seu eterno aprendizado e na sua dedicação, paixão e amor pelo que fazia. Seus olhos brilhavam com cada cantiga, era como se ouvisse pela primeira vez.

Em todas as festas na casa, Mãe Sylvia usava um microfone para cantar e dar os recados nos intervalos. Sabia que tinha a missão de ensinar o que era o candomblé, e compartilhava o seu conhecimento em todas as festas, quase sempre lotadas, e recebia e abençoava a todos com palavras de conselho.

Em 1995, Mãe Sylvia esteve na cidade de Osun, na Nigéria, para receber o título de Iyanifá, um cargo importante dentro do culto de Ifá.



Figura 12 – Mãe Sylvia recebe o título de Yanifá na Nigéria
Fonte: Acervo do Axé Ilê Obá.

Era uma Yalorixá que vibrava em todas as vitórias de cada um dos (mais de cem) filhos. Generosa, queria ver todos com o máximo de plenitude que pudessem, e não media esforços para ajudar: cada filho ela sentia, rezava, ouvia, aconselhava. Seguiu com sua missão e ainda nos acompanha, pois, o candomblé é uma religião que cultua e valoriza seus antepassados.

Mãe Sylvia de Oxalá comandou o Axé Ilê Obá durante 28 anos, e faleceu em 2014, aos 76 anos. Sua filha, Mãe Paula de Iansã, preparada para ser a sucessora desde criança, sempre morou no Axé e estava com 25 anos de santo quando tomou posse, que foi feita com um ano de idade, assumindo a casa aos 26 anos.

Minha mãe gostava de viajar, aproveitar a vida. Ela vinha ao Axé, mas nunca imaginou que ia assumir a casa um dia. Tem um ditado que diz se você não vai vem pelo amor, vem pela dor. Minha mãe perdeu o pai muito cedo, sofreu um derrame, perdeu a mãe também e, por questões de saúde, ela teve de entrar na orixalidade para se recuperar. Depois de três anos na casa, Pai Caio faleceu, e ela era uma iaô (iniciada a menos de sete anos). Então foi uma transição marcante onde ela teve de ter forças e uma postura muito enérgica para ela chegar onde chegou. O Axé teve de ser tombado não só pela importância do espaço imaterial, cultural, histórica e religioso, mas para evitar que parentes vendessem e transformassem em supermercado, como queriam na época. Já sabendo de todo o sofrimento que passou, quando adotou a mim e ao meu irmão, já começou a me preparar para assumir a casa e é isso que vou fazer com os meus filhos também. Ela passou por muita desconfiança por parte dos mais velhos porque Pai Caio não falou publicamente que era a sucessora. Comigo já foi diferente: todo mundo sabia que eu seria a sucessora dela. Mas isso tudo não ameniza o meu sofrimento, é muito doloroso perder a mãe e a melhor amiga, ela sempre foi tudo para mim. É um desafio diário, mas eu tenho de assumir minha responsabilidade.

De 2014 até os dias atuais, Mãe Paula comanda o Axé. Os fundamentos foram passados por Mãe Sylvia e há uma conexão eterna, como explica: “Alguns dos meus ensinamentos a mãe me passa por sonho. E, como Yalorixá, muitas rezas a Mãe não falava, ele fechava os olhos e emanava com tanta força que era o mesmo Axé”.



Figura 13 – Mãe Paula de Iansã no barracão
Fonte: Arquivo pessoal de Fernanda de Assis.



Figura 14 – Mãe Paula com Yamorô Maria Antunes e Ebome Silvino de Oxalá
Fonte: Arquivo pessoal Fernanda de Assis Maria.

Mãe Paula mantém a força e a firmeza no comando da casa, participa de todas as obrigações e atividades com a dedicação e o amor que herdou de sua mãe e seu tio-avô, Pai Caio. As mudanças em cada geração fazem parte da própria cultura.

Seu irmão, Péricles Egydio, que ocupa hoje o cargo de Baba Egbe (Pai da Comunidade), responsável pela manutenção da tradição da Casa e sua representação social, acredita que as alterações a cada geração são necessárias, mas é preciso respeitar o que foi aprendido:

Religião nenhuma sobrevive no tempo se não se transformar em conjunto com a sociedade. O candomblé é uma religião que não prega nenhum tipo de discriminação, tem de estar aberta às transformações, mas ao mesmo tempo, essas mudanças não podem prejudicar o ser humano em questões energéticas e espirituais, nem alterar uma tradição oral milenar. (Em entrevista em 13/04/2018)

Os terreiros no Brasil também têm a função política de proteção, valorização e resistência da cultura afro-brasileira e seus adeptos. Assim como os quilombos, que não foram somente um espaço de “resistência guerreira”, mas sim “recursos radicais de sobrevivência grupal”, como descreve Sodré (1988 p. 64).

Ao ser tombado como patrimônio histórico, Mãe Sylvia teve a preocupação de manter o Axé Ilê Obá como um espaço de reconhecimento da importância da cultura negra para a formação da identidade cultural do brasileiro. Há também o reconhecimento do papel social dos terreiros junto às comunidades as quais prestam assistência material e espiritual, assim como a função de valorizar a natureza e a essência de cada pessoa. Ao preservar essa essência sagrada, ensina toda a comunidade a respeitar a ancestralidade, os mais velhos, a cultura e, principalmente, a si mesmo, como ensina Mãe Paula de Iansã:

O valor histórico do Axé está presente desde a sua formação. Temos, por exemplo uma árvore de Iroko plantada no nosso espaço sagrado, tão rara nos dias de hoje. E isso mostra a importância do culto e ser uma das primeiras casas de culto de origem negra instalada na Capital.

Lody (2006) diz que o terreiro é um recurso memorial e ético do processo de resgate da história do africano no Brasil – tratando-se de uma espécie de “caldo cultural”, que traz contribuições e presenças de Áfricas etnograficamente reconhecidas e outras criadas, inventadas em espaço brasileiro:

O terreiro é o local das reuniões. É onde são reativados os laços de parentesco de santo, os laços de parentesco consanguíneo, onde são mantidos todos os

elos necessários ao culto aos orixás, suas liturgias, suas festas, comidas, danças, música vocal, instrumental, indumentárias, vocabulários, posturas hierárquicas, sistemas de poder, processos *advinhatórios*, medicina; enfim, é local onde a memória afro-brasileira é aquecida através dos rituais, que podem ser diários e cíclicos. Tudo gira em torno da hierarquia. Os mais velhos, sabedores de rituais e conhecedores das histórias, são muito respeitados. (LODY, 2006, p.5)

Essa é a dinâmica religiosa e comunitária, e o espaço do terreiro retrata essa diversidade, como diz Sodré (1988, p. 164):

A comunidade-terreiro tem exibido ao longo dos tempos um antídoto para essa dificuldade visceral do Ocidente em face da aproximação real, territorial das diferenças. (...) não se trata de nenhuma comunidade fundada em *raça* ou em *autenticidade nacional*, mas a afirmação de um espaço de alacridade, de jogo dos cosmos com o mundo e, através dele, os negros instauram ritmicamente lugares de acerto entre os homens, de reversibilidade entre os entes e assim expõem a ambivalência de todas as identidades

Para a comunidade local que participa das atividades dentro do Axé, a casa se tornou uma referência que ultrapassa o campo religioso e entra no político, na medida que o indivíduo se sente participante de um grupo.

2.3.1 A importância da oralidade na formação de uma religião *plasmada em ritmos, imaginários e cultura*

Uma festa de Orixá tem seus próprios códigos culturais, sua própria linguagem que gera todo um sentido na sua semiosfera, seu mundo único. Os códigos da cultura se estabelecem a partir de associações e são definidos como sistemas semióticos. Lotman (1996, 1998, 2000) afirmava que todo código é uma forma de organização da informação e seu desenvolvimento, e que a cultura é formada por uma realidade simbólica própria, em que o próprio texto é um signo representativo da linguagem e fonte da formação social da cultura, uma vez que tem suas próprias regras. O conceito de semiosfera relaciona-se à ideia de fronteira, e se refere à relação entre o que está dentro e o que está fora do espaço semiótico: é, portanto, um espaço entre as linguagens, que permite reagrupar e ressignificar os sistemas de signos.

Ao estudar Lotman, Ferreira (2003) destaca que cultura é memória e se dirige contra o esquecimento, e se tratando de um mecanismo de organização e conservação das afirmações, a memória está relacionada à longevidade.

A cultura, enquanto memória não-hereditária [sic] da comunidade, expressa num determinado sistema de interdições e de prescrições”(...) Em outro trecho destaca que “o problema da cultura, enquanto mecanismo voltado para a organização e conservação das informações é o da longevidade e convida-nos a distinguir a longevidade dos textos na memória coletiva e a das comunidades”. “Toda cultura se cria como um modelo inerente à duração da própria existência e à continuidade da própria memória. (FERREIRA, 2003, p.77-78).

É neste contexto que o estudo se insere. A concepção de Cultura que congrega a memória de modo complexo pode ser observada na história da casa a partir de seus elementos simbólicos contados, recriados e transformados de geração a geração. Toda essa história faz parte do processo contínuo em que está inserida a cultura e a memória, pois segundo Lotman (apud FERREIRA, 2003, p. 73):

A cultura não é um depósito de informações; é um mecanismo organizado, de modo extremamente complexo, que conserva as informações, elaborando continuamente os procedimentos mais vantajosos e compatíveis. Recebe as coisas novas, codifica e decodifica mensagens, traduzindo-as para um outro sistema de signos. (...) Cultura é informação, codificação, transmissão, memória: somente aquilo que foi traduzido num sistema de signos pode vir a ser patrimônio da memória.

Não há como diferenciar oral e escrito, e acerca disso, Paul Zumthor, na revista *Correio da Unesco* (1985), ressalta que o primeiro não existe sem o segundo. Assim, tem-se que a escritura ritual inclui marcas rituais, textos escritos, fios de conta, e tudo faz parte de uma escritura; o *sistema* mítico do *candomblé* não é fragmentário nem excludente:

No fazer corpo como energias do reino vegetal, animal, mineral, corpos afro-brasileiros fundem-se e confundem-se, a partir de batidas rítmicas, com suas divindades. No vibrante e fantástico mundo mágico de religiosidades vividas no próprio corpo, expandindo sons e vibrações de suas divindades no Novo Mundo – orixás, inquices, voduns – articulam-se como família. (ANTONACCI, 2016, p. 147)

O Axé (força vital) assegura a existência dinâmica por ser a energia vital, e é o cerne do Orixá transmitido por essências da natureza (animais, vegetais, minerais). No candomblé, acredita-se que os Orixás são antepassados divinizados, pois trata-se de uma religião ligada à noção de família, cuja origem é o mesmo ancestral. A partir do ritual de iniciação, se estabelece uma relação psicológica com o arquétipo de Orixá, correspondendo à sua personalidade, como escreve Verger (1997, p. 18):

O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas ou então assegurando-lhes a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais, etc. O poder, ase, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada.

Nos terreiros ketu, cultuam-se dezesseis Orixás, que fornecem modelos de personalidade e comportamento com os quais os adeptos do culto se identificam. Cada um desses arquétipos se distingue por uma forma de comportamento social e por guardar características que têm referência no tipo físico e traços psicológicos dos homens.

A vida de cada divindade, suas lendas e comportamentos vem sendo transmitidas por meio de escritos (orikis) e ensinamentos orais, preservadas a cada geração. Os mais velhos ensinam os mais novos, e há um respeito com os irmãos mais experientes, que viveram mais e carregam histórias. Há também um outro conceito fundamental, a temporalidade, pois a noção de tempo e espaço ocidental não é a mesma. Há uma cultura sincrônica em que os acontecimentos ocorrem de forma simultânea, com a premissa que o Universo une céu (Orum) e terra (Aiê), e somos parte de um todo ao unir os elementos da natureza, Orixás e ancestrais.

Para aprender os ensinamentos dentro de um terreiro de candomblé é preciso paciência, *saber ouvir, saber obedecer* e entender a importância da palavra para os africanos, como alerta Hampâté Bâ (1982, p. 169):

Nas tradições africanas, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. A palavra é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação.

O sistema cultural iorubá valoriza a palavra e tem normas de conduta rígidas em relação ao caráter. É preciso falar a verdade:

A palavra não é só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente da magia africana. (...) A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças. (...) Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. É se considera como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação. (...) Por esse motivo, a mentira mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Se separa de si mesmo e da sociedade, corrompendo a si próprio. Quando alguém pensa uma coisa e fala outra, separa-se de si

próprio. Rompe a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica, criando desarmonia dentro e ao redor de si. (IBID, p. 173-174)

Para a comunidade dos terreiros, a transmissão da tradição oral possibilita conhecer seu passado, constrói sua identidade histórica e a orienta para o entendimento da vida e ancestralidade. A música é percebida como um dos códigos que traduzem simbolicamente aspectos da visão de mundo daqueles que a vivenciam, também como um meio no qual significados são gerados e transformados. São as lendas dos orixás e as cantigas que ensinam as histórias do passado. A preservação dessa memória vai depender da manutenção da tradição. A seguir, serão discutidos alguns desafios do mundo contemporâneo e a manutenção da cultura.

CAPÍTULO 3 – PRESERVAÇÃO E PROBLEMÁTICA

Neste capítulo, será tratado o preconceito com as religiões de matriz africana por meio dos registros históricos, com enfoque nos dados crescentes de violência contra os adeptos da religião e o fechamento de terreiros – evidenciando o contínuo e triste momento de racismo e de perseguição religiosa ainda existente no Brasil. Para Wierviorka (2007), o racismo tende a ser modificado de acordo com o momento histórico. Haveria um *novo* racismo em curso que insistiria na ameaça que os grupos individuais teriam sobre a identidade do grupo dominante: o sistema não utilizaria mais os atributos naturais, mas sim sua cultura, sua língua, sua religião, suas tradições e seus costumes. Para o autor, aceitar cada vez mais a ideia de conhecimento aumenta a capacidade de ação.

Será abordado, também, a permanência da oralidade das religiões de matriz africana com as transformações culturais. A partir do estudo do linguista norte-americano Lorenzo Turner, faz-se uma análise mais profunda em relação às mudanças da cultura e sua relação com a memória.

3.1 O preconceito também destrói a cultura: a perseguição continua

De acordo com o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os adeptos da umbanda e candomblé se representaram 0,3% em 2010, e esse índice se manteve em relação ao ano 2000. A pesquisa *Diversidade Étnico-racial e Pluralismo Religioso no Município de São Paulo*, realizada com base no cruzamento de informações dos recenseamentos de 2000 e de 2010, realizados pelo IBGE, indica que as religiões afro-brasileiras registraram crescimento de 43,8% no número de adeptos em São Paulo/SP. Ao todo, 50.794 pessoas declararam ser da umbanda, 18.058 do candomblé e 854 de outras religiosidades afro-brasileiras. A soma representa 0,6% das 48 religiões ou convicções filosóficas declaradas, pois “muitos de seus fiéis preferem não se identificar publicamente por receio de discriminação religiosa”, diz o estudo.

Os dados do Disque 100³¹ revelam que, em 2016, foram registradas 776 ocorrências de intolerância religiosa em todo país, um aumento de 36,5% em relação ao ano anterior. De 2014

³¹ O Disque 100 ou Disque Direitos Humanos é um serviço de denúncias e proteção contra violações de direitos e inclui diversos itens, entre eles registros de intolerância religiosa. Tem a competência de receber, examinar e encaminhar denúncias e reclamações, atuar na resolução de tensões e conflitos sociais que envolvam violações de direitos humanos.

para 2015, a situação foi ainda mais dramática: os relatos passaram de 149 para 556, demonstrando um crescimento de 273,1%. O perfil das vítimas aponta que os praticantes de umbanda e candomblé, somados aos que se identificam como adeptos às religiões de matriz africana diversas, são os alvos preferenciais dessa intolerância. Juntos, respondem por quase 25% das denúncias.

As religiões de matriz africana foram segregadas, criminalizadas e perseguidas até os dias de hoje. A esse respeito, é importante ressaltar o registro feito por Malandrino (2010) acerca dos crimes eclesiásticos, os processos-crime dos séculos XVIII e XIX. A autora fez uma pesquisa no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo nos processos-crime condenados pela Igreja Católica.

Dentre os processos do século XVIII, encontramos os seguintes crimes: doze de feitiçaria, que dizem respeito tanto à cura quanto à morte de pessoas; sete de danças desonestas, incluindo folguedos, batuques e furrunduns, um de sinomia e um de idolatria. É importante notar que, por vezes, um réu é acusado por mais de um crime. Já no século XIX, temos três de festanças, danças e batuques e um de charlatanismo. Do total de trinta e cinco indivíduos acusados, independente do século, dezessete são escravizados, quinze são civis e quatro são padres. (MALANDRINO, 2010, p. 203)

Não há como comparar os crimes de intolerância cometidos hoje com os crimes do século XVIII. Embora em contextos históricos distintos, com as devidas proporções, as religiões de matriz africana mantêm o estigma de “charlatanismo e curandeirismo”, o que evidencia ainda mais a importância de se fazer uma análise a respeito da liberdade de culto no país.



Tabela 1 – Crimes eclesiásticos no século XIX
 Fonte: Reprodução de Malandrino (2010).

Historicamente, a salvação da alma dos escravos era associada à conversão ao catolicismo. Sob o rigor e a benção da igreja católica, o jesuíta padre Antônio Vieira, em 1666, pregava aos escravos da Bahia:

Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis. (OLIVEIRA, op cit, p. 12, apud NASCIMENTO, 2017, p.63)

Abdias Nascimento (2017, p. 64), um dos maiores defensores da cultura e igualdade para as populações afrodescendentes no Brasil, em sua obra *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, ressalta que a oratória de Vieira já estabelecia o racismo, ao narrar que “as águas do batismo cristão tinham o poder mágico de erradicar sua própria raça”. Em um sermão do padre em 1662, em Lisboa, associa a pureza da raça com a conversão ao catolicismo, ao dizer que “um etíope que se lava nas águas do Zaire fica limpo, mas não fica branco: porém na do batismo sim, uma coisa e outra”. (OLIVEIRA, op cit, p. 10, apud NASCIMENTO, 2017, p. 64).

A formação do Brasil, para alguns autores, sempre foi pautada pela inferioridade da raça negra, e ao destacar trechos que evidenciam esse racismo, encontram-se registros em toda a história. Nos primeiros estudos sobre a cultura afro-brasileira, Nina Rodrigues (1931, p. 81 apud NASCIMENTO, 2017, p. 82) e lembra que o médico legista acreditava no racismo científico, ao afirmar que:

para a ciência, não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural. (...) O que explicaria esta – verdade até hoje não se puderam os negros constituir povos civilizados e, conseqüentemente, a raça negra no Brasil (...) há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo.

Importante destacar também que, embora Rodrigues seja considerado o fundador da antropologia criminal brasileira, é pioneiro nos estudos sobre a cultura negra no país. Foi o primeiro estudioso brasileiro a abordar o problema do negro como uma questão social, apesar de adotar uma perspectiva racista, nacionalista e científicista, em seu livro *Os Africanos no Brasil* (1932).

Partindo da ideia de que as normas e leis deste país historicamente têm sido baseadas em uma suposta igualdade, Antônio Sérgio Guimarães (1999) procura analisar os desafios da sociologia brasileira diante dos conceitos de racismo e antirracismo. Para Guimarães, a nação

brasileira foi imaginada numa conformidade cultural em termos de religião, raça, etnicidade e língua, mas, o racismo brasileiro teria características opostas ao negar as diferenças. A explicação do autor é que este racismo era explícito, no início do século, em função do “racismo científico” e da importação de teorias europeias, entre elas que “o sangue branco purificava, diluía e exterminava o negro, abrindo, assim, a possibilidade para que os mestiços se elevassem ao estágio civilizado” (GUIMARÃES, 1999, p. 49). Nesse sentido, “o embranquecimento passou, portanto, a significar a capacidade da nação brasileira (definida como uma extensão da civilização europeia, em que uma nova raça emergia) de absorver e integrar mestiços e pretos” (IBID, p. 53).

De acordo com Parés (2014, p. 28):

desde os primórdios do contato português com o continente, no século XV, o eurocentrismo se expressou no discurso cristão da idolatria. A religião africana era denunciada como superstição, prática gentílica, feitiçaria ou adoração de falsos deuses, sempre pressupondo o diabo como agência maligna por trás dos ídolos e feitiços.

Durante a história, negros foram perseguidos e, para eles, foram reservados os subempregos e as periferias. O espaço para sua cultura também sempre esteve à margem da sociedade, vista como folclore pela classe dominante, como destaca Nascimento (2017, p. 146):

A redução da cultura africana à condição de vazio folclore não revela somente o desprezo ao negro da sociedade vigente, branca, como também exibe a avareza com que a sociedade explora o afro-brasileiro e sua cultura com intuítos lucrativos.

A folclorização da religião, assim como a negação e a criminalização dela são formas distintas de destruição. Importante lembrar que a liberdade de culto está amparada pela Constituição, como ressalta o advogado Hédio Silva, responsável pela defesa das religiões afro-brasileiras, em entrevista:

a liberdade de culto está amparada no art. 5º da Constituição Federal, tratados internacionais ratificados pelo Brasil e um conjunto de leis federais asseguram ampla liberdade de crença, de culto, de liturgia e de organização religiosa. No que diz respeito especificamente às Religiões Afro-brasileiras, o Estatuto da Igualdade Racial (Lei n. 12.288/2010) contém dispositivos de grande importância, normalmente ignorados pelos operadores do Direito.

Não há como permitir e aceitar casos de intolerância após tantos anos de luta por uma legislação que ampare os povos de santo. Vê-se com frequência na TV o culto de umbanda e o candomblé sendo difamados, distorcidos e ultrajados por falsos pastores que pregam o ódio e a violência. O Estatuto da Igualdade Racial ampara o direito à liberdade de crença e culto, e é preciso manter as denúncias por mais respeito e esclarecimentos a respeito de uma tradição africana:

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade.

Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I - coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas;

II - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões,

em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

Sabe-se dos relatos diários de perseguição aos praticantes da umbanda e candomblé no Brasil, configurando casos de intolerância e preconceito aos adeptos das religiões de matriz africana. Poucos filhos de santo usam suas roupas brancas na sexta-feira, com seus fios de conta, como diz Mãe Paula de Iansã:

Infelizmente, o preconceito existe. Vemos isso no nosso dia a dia, principalmente com os filhos que estão de obrigação no santo e precisam usar suas roupas brancas, panos de cabeça e seguir um preceito mais rigoroso. Muitos não podem usar, porque as empresas ou mesmo seus amigos e familiares discriminam. Há relatos graves de intolerância que denunciamos e registramos. Não podemos nos calar. Nossos antepassados lutaram muito para termos liberdade de culto, não podemos retroceder.

A situação se agravou nos últimos anos, em função do crescimento das igrejas neopentecostais e a perseguição a essas religiões. Muitos pastores até incentivam a violência e colocam como base de sua religião a perseguição ao “demônio” nos terreiros e o exorcismo das pessoas.

A intolerância é percebida inclusive no judiciário. Atualmente, há uma discussão a respeito do abate religioso nos cultos das religiões de matriz africana a partir de dois recursos em tramitação no Supremo Tribunal Federal (STF):

1. recurso extraordinário n. 494601/RS, Relator Ministro Marco Aurélio, procedente do Rio Grande do Sul, proposto pelo Ministério Público daquele estado contra uma decisão do Tribunal de Justiça gaúcho, de 2004, que declarou a constitucionalidade de uma lei estadual que desonera as religiões afro-brasileiras de procedimentos insensibilização (atordoamento) do animal previamente ao abate;
2. recurso extraordinário número 1.096.915/SP, Relator Min. Celso de Mello, proposto pelo Ministério Público de São Paulo contra a decisão do Tribunal de Justiça de São Paulo, de 2017, que julgou inconstitucional lei do município de Cotia que pretendia impor multa ao abate religioso de animais. Vale lembrar que a ADIN (Ação Declaratória de Inconstitucionalidade) contra a Lei de Cotia foi proposta pelo PSOL, a pedido de várias organizações e lideranças do Candomblé e da Umbanda, sendo que atuamos como advogados do PSOL e das Religiões Afro-brasileiras

A esse respeito, Silva esclarece que “a expectativa é de que os julgamentos sejam favoráveis às religiões afro-brasileiras. Em caso de resultado negativo, não há risco de

retrocesso legislativo, mas sim risco de uma interpretação restritiva da liberdade de culto e de liturgia”.

Em uma análise mundial, Wierviorka (2007) ressalta a importância em entender o processo histórico no qual o racismo está inserido e suas consequências, o que aumentaria a capacidade de ação. De acordo com o autor, o racismo é registrado na história como um produto da *modernidade*, dos movimentos migratórios na expansão do capitalismo à industrialização e à urbanização. Ao citar um livro publicado em 1981, *The New Racism* (O Novo Racismo), Wierviorka (2007, p. 34-36) analisa essa nova fase a partir da “passagem da inferioridade biológica à diferença cultural na legitimação do discurso racista”. Nesta citação colocada pelo autor, vive-se, no momento, um período de fragmentação cultural que exclui e destrói a cultura do “outro”, sua religião, suas tradições e seus costumes. Assim, o novo racismo “insiste na ameaça que a diferença dos grupos faria pesar sobre identidade do grupo dominante. (...) O outro é percebido como a negação de seus valores ou do seu ser culturais. Mas será ainda preciso falar de racismo quando a rejeição e o ódio se fundem na diferença cultural?” (...) (WIERVIORKA, 2007, p.34-36).

Portanto, torna-se urgente criticar as maneiras de produção e de legitimação do conhecimento dominantes pela epistemologia ocidental, que negam e destroem o conhecimento “estrangeiro”, além de não o legitimar como forma de pensamento. Todavia, é fundamental entender a formação da cultura brasileira e a influência de corpos negros escravizados durante a diáspora como um processo essencial para a compreensão do país.

No Brasil, apesar dos relatos diários de intolerância religiosa feitos por irmãos de santo, manter a denúncia também explica o aumento no número de casos nos últimos anos. Na nova sociedade, todas as informações e influências também favorecem a um maior esclarecimento e fortalecimento da luta contra a intolerância religiosa:

Há um duplo movimento: cada vez mais a classe média esclarecida cita o candomblé e pessoas do candomblé são formadas. Há muito mais gente de candomblé nas universidades do que antes. E isso é importante na luta contra a intolerância. Um povo *empoderado*, que tem acesso à advogados e à justiça não se deixa intimidar e sabe dar uma queixa conhecendo os caminhos legais (SANSONE, entrevista 11/10/2017).

A união dos terreiros é fundamental para impedir retrocessos e perseguições. Os povos de santo devem manter as denúncias e preservar os saberes milenares, esclarecendo cada vez mais a importância desses para as tradições africanas.

3.2 O desafio da presença em tempos modernos

Com o mundo cada vez mais acelerado, a possibilidade de viver um ritmo mais lento, observando a natureza, provoca um choque no cotidiano – também um grande desafio para manter uma cultura milenar, baseada na tradição oral. O tempo modifica alguns rituais e faz parte da transformação de todas as culturas, e como diz Ferreira (2003, p. 74), “cultura é o teatro de uma batalha ininterrupta de tênues desencontros e conflitos de toda a ordem, lutando-se pelo monopólio da informação”.

Um exemplo dessa transformação do tempo é o idioma iorubá, transmitido nas rezas e canções como parte do conhecimento passado de geração a geração nos terreiros. Em cada casa de candomblé há uma forma de pronunciar, e todas são consideradas corretas, uma vez que fazem parte da memória daquela *família de santo*.

Há um conceito importante para entender o candomblé no Brasil e sua organização. O conceito de africanidade e tudo dentro do conceito africano tem uma matriz forte na África, espelhando tradições que vão mais de seis a oito mil anos atrás e tem todo um conjunto que nasce no vale do Rio Nilo. Isso vai criar um outro campo, com a unidade continental e a diversidade, causada por dois fatores: espaço e tempo. Qualquer africanidade mudando de espaço e tempo vai ter as suas adaptações, transformações e acréscimos. Isso é o que faz os nossos candomblés, mesmo de bairro para bairro, terem diferenças. Não é importa o grupo. (HENRIQUE CUNHA, em entrevista)

No candomblé, aprende-se que é necessário valorizar o que foi ensinado por gerações passadas, representando o conhecimento dentro da cultura oral da *família de Axé*. Gersonice Azevedo Brandão, conhecida como Equede Sinhá, nasceu dentro do Terreiro Casa Branca (Engenho Velho), em 1945. Ao escrever o livro *Equede: A Mãe de Todos* (2015), faz um registro para a preservação da memória nos terreiros e critica os praticantes da religião que buscam um iorubá *puro*, interrompendo com a tradição da casa:

Hoje, as pessoas estão realizando traduções que jogam no lixo nossa história. Pior, elas acham que nós, os mais velhos, estamos errados, pronunciando as palavras “erradas”. Cantam de maneira diferente, com um sotaque diferente, tentando imitar o iorubá tradicional atual dos africanos. Isso é um erro. Aprender e saber falar um idioma é importante, mas é preciso entender que nossas cantigas não podem ser traduzidas assim. (...) Temos um iorubá religioso, constituído com partes de inúmeros dialetos sagrados que vieram da África que já não existem mais. Isso se misturou com a cultura local dominante da época e nos fez o que somos. Então o jeito que minha tia Tieta canta, para mim, é o certo. Faço questão de cantar do jeito dela porque é uma forma de valorizar a maneira que ela aprendeu com as mais velhas. (BRANDÃO, 2015, p. 119)

Mãe Paula de Iansã ressalta que o importante é dar continuidade a uma cultura milenar, mantendo a tradição de cada Ilê:

Aprendi o ioruba do jeito que eu ouvi e o valor que tem para mim é muito grande porque são os meus antepassados. Na diáspora houve naturalmente uma mistura de culturas e saberes. O que eu passo para os meus filhos (de santo) é aprender a tradição, mas principalmente ter pureza no coração e bons pensamentos. Essa é a nossa riqueza.

Nos anos 40, há registros feitos pelo linguista norte-americano Lorenzo Turner, em Salvador/BA, e que são uma amostra dessas transformações culturais. Na época, inúmeros antropólogos estiveram no Brasil estudando as relações raciais no país além de Turner, como Franklin Frazier e Melville Herskovits.

Reconstruir a pesquisa desses três acadêmicos no Brasil, especialmente em torno da cidade de Salvador, é importante para entender o período que precedeu a escolha do Brasil, no início da década de 50, como o palco do primeiro grande projeto de pesquisa da Unesco, o qual pretendia demonstrar que as relações raciais podiam ser harmoniosas. O projeto foi concebido para apoiar empiricamente a famosa Declaração sobre raça da instituição, que veio à luz em 1950 como reação ao Holocausto e à monstruosidade da Segunda Guerra Mundial e à implantação do apartheid em 1948. (SANSONE, 2012, p. 10)

Dentre os estudos, destacam-se os de Lorenzo Turner, que esteve no Brasil entre os anos 1940 e 1941 para pesquisar as línguas africanas que teriam influenciado no *gullah*, idioma crioulo falado nas Sea Islands, nos Estados Unidos. Na época, registros mostram que os idiomas fon e iorubá eram falados fluentemente³² em alguns terreiros tradicionais de candomblé em Salvador/BA – o linguista visitou os principais, registrando os traços da cultura negra no Brasil. O resultado foi centenas de fotos, documentos, entrevistas e áudios sobre os costumes e línguas utilizadas nos candomblés, o fon (originário do Dahomé) falado pela nação jejê, o iorubá (região iourubana na Nigéria) das nações ketu e ijexá, além do quimbundo e kibongo falados nas nações angolas.

Nos anos 1940, Turner gravou, em Salvador e no Recôncavo baiano, cantigas com Babalorixás e Yalorixás, como Mãe Menininha do Gantois, Martiniano Eliseu Bonfim, Manuel

³² Há estudiosos que não acreditam terem sido numerosas as casas que falavam o ioruba de forma ampla. Para Castilho (2008, p. 27), apesar dos registros de Turner em 40, o pesquisador nigeriano Wande Abimola lembra que, quando visitou o Brasil em 1970, apenas uma ou duas pessoas falavam ioruba fluentemente: “A situação contemporânea no Brasil, em relação as línguas africanas utilizadas na liturgia do candomblé, talvez possa ser comparada à que existia com o catolicismo. Até meados do século XX, o latim era a língua litúrgica, mas não era utilizada para comunicar-se no dia a dia, nem pelos sacerdotes, muito menos pelos fieis”.

Cerqueira do Amorim o Nelsinho de Muritiba (cidade que fica no Recôncavo baiano), Joãozinho da Gomeia, entre outros.

Os estudos de Turner, principalmente na Bahia, corroboraram para a compreensão da centralidade da África na fala negra contemporânea. Apesar de nunca ter publicado sua obra, fez um registro histórico para os povos de santo e para o estudo da língua iorubá – que não por acaso foi feito no Brasil:

A percepção de que a Bahia e o Brasil eram os lugares “ideais” para um tal projeto de grandes proporções e politicamente relevante sobre a cultura negra e as relações raciais no novo mundo foi resultado de um processo mais longo, iniciado na década de 30, que se baseou em uma sinergia entre as políticas culturais do Estado Novo, a introdução da sociologia como disciplinas acadêmicas nas universidades brasileiras e a maneira como muitos estudiosos estrangeiros, especialmente norte-americanos e alemães, fugindo seja da segregação racial seja do nazismo, assumiram a representação oficial do Brasil como uma democracia racial. (SANSONE, 2012, p. 10-11)

Esses registros foram disponibilizados pelo coordenador do Museu Digital da Memória Africana e Afro-brasileira da UFBA, Prof. Dr. Livio Sansone, e representam uma amostra importante das mudanças do candomblé no Brasil e como a cultura oral se mantém em transformação. Em entrevista no dia 11 de outubro de 2017, Sansone destaca que esse material esteve durante décadas guardado nos Estados Unidos, e foi achado por ele, por acaso, após pesquisas:

Esse material ficou parado durante décadas no Anacostia Community Museum em Washington D.C., que é um museu comunitário, da comunidade negra, antigo. Neste museu tinha sido depositado o legado das gravações e fotografias de Lorenzo Turner. As gravações foram depois passadas para o ATM, de Bloomington, em Indiana, Universidade de Indiana. Eram discos de alumínio, tinha filmagem, mas infelizmente não conseguiu resgatar porque estava colada, mineralizada. Eu encontrei esse material em 2006, quando passei vários meses na Universidade da Virgínia, estudando sobre Franklin Frazier, um sociólogo negro que chegou aqui (no Brasil) e amigo de Turner, embora tivesse menos interesse de Turner na questão dos africanismos.

Ao pesquisar o material e perceber o tesouro que representava para a história do país, Sansone decidiu torná-lo público para que todos tivessem acesso:

Nosso museu digital é feito para encurtar as distâncias e evitar o uso indevido das coisas públicas e evitar que os arquivos fiquem décadas esquecidos, como propriedade de pesquisadores que se apossam dos arquivos e os monopolizam. Eu poderia ter feito isso, com um lindo livro iconográfico, mas achava que era

mais importante repatriar esse material, disponibilizá-lo e fazer com que as pessoas do santo e os interessados, chegassem às suas próprias conclusões. São imagens e sons que precisam de uma curadoria, com múltiplos olhares e ouvidos.

Os áudios gravados por Turner, com cantigas e rezas, retratam um iorubá fluente, porém, há variações na sonoridade que fazem parte do repertório e memória de cada família de santo. Com os registros, é possível analisar não somente as transformações em cada terreiro, mas a relação de tempo, memória e cultura. Em entrevista, Sansone diz que, para Turner, a força da cultura negra e de sua linguagem residia em sua capacidade de reter elementos de seu passado africano no presente. Em comparação com Frazier, Turner estava preocupado menos com a estrutura do que com a cultura, pois estava convencido de que a dignidade dos negros tinha de estar baseada em sua capacidade de vivenciar sua cultura e se orgulhar dela.

Todo o material (vídeo, fotos e documentos) do linguista tornou-se um raro registro, gravado com equipamentos bem superiores aos utilizados na época, vindos de navio e carregados durante meses por um grupo de pesquisadores. Para a comunidade do candomblé, esses registros representam verdadeiros tesouros perdidos no tempo. Alguns áudios foram entregues pelos pesquisadores do Museu Digital da UFBA para a Yalorixá Mãe Carmen do Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê), em Salvador/BA, Yalorixá Mãe Stella, do Terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, localizado na mesma cidade, e outros, como lembra Sansone durante sua entrevista:

A repatriação pode ser problemática, porque reencontrar imagens e vozes de pessoas já falecidas há 60, 70 anos, é carregado de tensões. Essas pessoas reaparecem em outro tempo. Os tempos mudaram, as casas mudaram, outras gerações. As vezes essas voltas não são tão bem-vindas, pode haver resistência. Por acaso essa situação não aconteceu no material que entregamos. Lembro que Mãe Carmen estava no barracão, estava eu, ela e minha assistente, estava com o meu laptop, e mãe Carmen mandou fechar todas as janelas, pediu para ficar sozinha conosco e ela quis ver todas as imagens antes e depois disse: “Agora pode abrir as janelas”. E o resto das pessoas puderam entrar. É o segredo do candomblé.

Todas as transformações sofridas a cada geração fazem parte da cultura, que mantém uma dinâmica permanente de memória e esquecimento. Há muitos estudiosos em candomblé que ressaltam a questão da *pureza* nos cultos, e nos registros de Tuner é possível identificar que, já nos anos 40, o iorubá falado não era considerado *puro*, como alguns querem acreditar, pois continha a mistura com o português, em uma versão já criouliizada:

(...) Recebi uma caixa, com fotocópia, cerca de 800 páginas, com lendas em ioruba, que Turner transcreveu durante uma década após suas pesquisas na Bahia. E essas fábulas mostradas para quem sabe ler ioruba mostra que em 40, 41, ainda tinham muitas pessoas capazes de falar ioruba (não só no ritual) mas como língua litúrgica, pode ser sânscrito ou hinduísmo. O que tinha era um ioruba usado coloquialmente, em versão crioulezada, misturada com português. Esse porto-ioruba não ganhou atenção porque foi exatamente na Segunda Guerra Mundial que houve o nacionalismo na Nigéria e esse movimento não abria brechas para versões consideradas impuras. Eles, na época, estavam preocupados com a canonização e a formatação do ioruba oficial. Houve um desleixo com esse crioulo-ioruba.

Ao analisar esta questão, Lima (2014, p. 55) ressalta que esta “supremacia Nagô de certa forma se sustentou através da respeitada reputação dos três terreiros de Candomblé mais renomados da Bahia, como o terreiro do Engenho Velho (Casa Branca) pesquisado por Edison Carneiro; O Gantois por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Ruth Landes, e o Ilé Axé Opô Afonjá por Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, e outros”.

Parés (2007, p. 162) lembra, ainda, que a “abordagem africanista e nagocêntrica pretendeu resgatar a memória religiosa de uma África perdida e se distanciar de traços Bantus, católicos e indígenas”. Mas, mesmo na África, “as etnias estabeleciam trocas culturais influenciadas pelo comércio ou disputas territoriais”.

O Candomblé não existiria hoje se não fossem as transformações sofridas durante sua trajetória, que agregaram e resistiram às mudanças. A diversidade ocorre em todas as religiões que se influenciam mutuamente no país, por isso, é correto afirmar que não existe pureza no candomblé, visto que não pode existir um período *mais puro* que o outro, nem mais nobre, considerando que sua própria formação se deu em uma consciência plural, como acredita Pimentel (2017).

A diversidade e dinâmica no aprendizado da tradição cultural está em constante transformação, e o culto de candomblé não está fora desta premissa. O dia a dia vai modificando a forma de entender, ver, falar e fazer; o culto repete, desfaz, retoma, apaga e mantém a tradição oral, a dinâmica, nesse ir e vir constante. “É uma mudança do mundo, não só de geração, não só da religião. Orixá permite mudanças, desde que se mantenha a tradição com amor, respeito e que haja prioridade de todos os filhos”, diz Mãe Paula Iansã, em entrevista.

Desde a fundação do Axé Ilê Obá, Pai Caio de Xangô manteve o respeito ao culto dos Orixás e aos fundamentos exigidos para as obrigações da casa, e, por isso, sempre teve o reconhecimento de terreiros tradicionais de candomblé no país. Com todas as transformações enfrentadas pelas três gerações, permanece a tradição de acordo com a cultura oral; em função de toda a história de perseguição sofrida na casa, há alguns registros importantes que se

mantiveram, como a manutenção do crucifixo no barracão que representa e constitui parte de sua memória. Tal abertura semiótica não sinaliza capitulação ou enfraquecimento frente a outras culturas, mas aponta a dinâmica e a força de uma cultura complexa, em transformação, assim como seus movimentos de enraizamento ancestral contra as mais diversas perseguições sofridas no decorrer de sua história.

CAPÍTULO 4 – CAMINHOS E DESDOBRAMENTOS

Nesse último capítulo, destaca-se a importância da cultura oral nos terreiros de candomblé, portanto, nada mais elucidativo que dedicá-lo a todos os Orixás, de Exu a Oxalá.

De acordo com a definição de Parés (2016), os conhecimentos dos povos de santo são como *textos de cultura*. Com isso, a herança da cultura africana pode ser entendida, dentro do contexto da diáspora, como um *patrimônio simbólico*, existindo a necessidade de manter e reconhecer este tesouro cultural.

Em entrevista, Sansone sugere que é preciso fazer o resgate e registro dessa oralidade com “vozes e imagens de importantes Mães de Santo, que fizeram a cabeça (literalmente) de uma geração de pessoas. Não ter isso é perder algo que tem uma profundidade histórica”. As mudanças no cotidiano transformam a maneira de se fazer o candomblé, mas não a essência da religião.

Exu é o Orixá da comunicação, o guardião das cidades, casas e do Axé, e quem abre os caminhos e protege o homem. A palavra Exu em iorubá significa “esfera”, é o Orixá do movimento e quem deve receber as oferendas em primeiro lugar, a fim de assegurar que tudo corra bem. É com ele que se caminha e agradece, com firmeza e verdade. Ao citá-lo, fortalece a capacidade de comunicação e resistência do povo de santo, de superação, apesar das adversidades, e ampliação do espaço, sempre restrito a dentro dos terreiros. A divulgação dessa cultura é um ato de resistência, pois colocar no centro da discussão homens e mulheres que mantêm a tradição de sua religião é uma atitude “descolonial”, ao valorizar as histórias dos verdadeiros protagonistas do país.

Oxalá é o Orixá da criação do mundo, dos homens, da sabedoria, da paciência, da humildade e do amor. Portanto, faz-se os votos para que as novas gerações mantenham a tradição milenar de uma cultura que se misturou e tem sua sabedoria na adversidade, ao acolher todas as pessoas com a certeza de que cada um é único e merece respeito.

4.1 De Exu a Oxalá: comunicação e resistência

Há uma herança valiosa que veio com a cultura oral nos terreiros de candomblé. Esse tesouro é constituído de inúmeras *palavras sagradas*, rituais, rezas e cantigas, tanto em língua africana quanto em português, e cada ritual foi repetido milhares de vezes por pessoas que fazem parte da religião. Todo esse aprendizado leva tempo, portanto, é preciso *estar presente* no terreiro para poder observar cada detalhe e aprender com os mais velhos. A vivência dentro

das casas de santo inclui observar todos esses rituais, cada detalhe dos gestos, palavras e olhares – são minúcias que vão desde as medidas de temperos nos assentamentos até olhares de confirmação, ensinamentos e silêncios. O *tempo* dentro das casas muda, se torna mais lento, e há a necessidade de aguçar os sentidos, ter uma percepção múltipla, atenta e respeitosa.

Dentro dos terreiros, a voz é fundamental para emanar os cânticos e rezas. As mãos retiram as ervas sagradas para os banhos, preparam as comidas dos Orixás e dão Axé. Cada filho da casa tem uma função, que faz parte da sua essência e energia – essa que se mistura às outras, se unindo à música, aos gestos, às roupas, às cantigas e aos silêncios: um microcosmo do universo, que representa uma infinidade. Nesse espaço, estão todos interligados em uma religião que só existe no coletivo, em que cada filho é único e se torna fundamental em sua essência, fazendo parte de um ritual harmonioso que inclui a natureza, os Orixás e a ancestralidade.

Para desenvolver esse estudo, realizou-se uma pesquisa a partir dos registros que fazem parte do acervo do Axé Ilê Obá. Analisou-se gravações de festas públicas dos Orixás, bem como registros históricos de entrevistas feitas com Pai Caio de Xangô, divididas em oito matérias entre 1974 e 1990. Além disso, examinou-se 11 vídeos, entre 1987 e 2006, período em que Mãe Sylvia de Oxalá esteve à frente do Axé como Yalorixá.

O conhecimento adquirido dentro dos terreiros faz parte da cultura oral, como bem resume Castilho (2008, p. 27):

O Axé e o conhecimento passam diretamente de um ser para o outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional por ser instrumento condutor de ase.

Toda essa riqueza de conhecimento é definida como *textos de cultura*, de acordo com Parés (2016, p. 41):

(...) o ritual religioso constitui uma forma de “memória prática” que se lembra do passado não através das palavras, mas dos corpos e dos comportamentos. Nesta perspectiva, um ritual pode ser lido como um discurso que inscreve e revela facetas fundamentais da ordem social, como as suas contradições e tensões internas. Isso não significa dizer que o ritual é um simples espelho da realidade histórica e social, mas a maneira diferenciada através da qual o ritual absorve e transforma elementos concretos dessa realidade pode nos ajudar a melhor compreender “a forma como uma cultura produz significados.

A herança da cultura africana pode ser entendida, dentro do contexto da diáspora, como um *patrimônio simbólico* ou “uma forma, entre outras, de território, pois delimita, na sociedade, um grupo distinto”. Quanto a isso, Sodré (1988) endossa:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século dezenove. (SODRÉ, 1988, p. 50)

Depois do caminho percorrido acompanhando a trajetória de africanos e afrodescendentes no Brasil, há o entendimento do movimento vivo e em transformação das culturas, representado no terreiro Axé Ilê Obá.

Como destaca Ferreira, durante aula ministrada em 31 de março de 2016, o conceito de memória é “viável, porosa, *a ser cultivada*”. Como já abordado no estudo, a cultura seleciona sempre as informações mais relevantes, agregando e descartando conforme o momento, o grupo, a pessoa e inúmeras outras variáveis que estabelecem o que se mantém, descarta ou soma.

A memória é espaço, lugar, e a própria matéria construtiva de tudo que se cria. Ela é o encontro da tradição com o presente e aquilo que se projeta ao futuro. E aí há a memória acionada diante de nós, interativa e fundamental, no estabelecimento da pactuação que torna possível o reconhecimento de um repertório e do ato criador. (FERREIRA, 2003, p. 314)

Dentro do conceito de memória, vale destacar a diversidade existente a partir de dois fatores: espaço e tempo. Como resume Henrique Cunha, em entrevista:

Qualquer africanidade mudando de espaço e tempo vai ter as suas adaptações, transformações e acréscimos. Isso é o que faz os nossos candomblés, mesmo de bairro para bairro, terem diferenças. O candomblé é extremamente integro dessas diferenças no sentido que não existe um texto de fundamento, em função dessas adaptações, modificações e transformações. No Brasil, os antropólogos por sua dificuldade de explicar a realidade ampla criaram um modelo brasileiro do que é o candomblé aqui. Daí os antropólogos cubanos brigam com os brasileiros e entra na briga entre antropólogos e técnicos que sempre tem feito a abordagem das religiões fora da ideia da complexidade.

Os terreiros de candomblé representam espaços de resistência, cada um com sua peculiaridade e uma *raiz* ancestral, onde há uma infinidade de aprendizados a cada geração. São esses os tesouros dentro de cada Ilê, que evidenciam a riqueza da cultura e a necessidade de preservação:

Foi muito sofrimento para a gente construir tudo isso aqui. Nossa casa é uma árvore com várias raízes, cada raiz dessa árvore tem um nome, uma forma de cultivar, uma forma de dizer, uma forma de cantar, uma forma de vestir. Porque se você chega na África encontra também várias raízes, várias nações, vários povos de tribos dentro de cada uma dessas nações. (BRANDÃO, 2015, p. 120)

Em entrevista, Sansone diz acreditar que seria necessário um museu com depoimentos de Yalorixás e Babalorixás como um registro histórico fundamental para a oralidade:

Os registros são importantes. Em Salvador há uma ausência de um museu do candomblé ou museu do negro, onde você possa ter galerias com depoimentos de Mães de Santo. Há uma ausência dessas questões e isso não se deve apenas a competição entre casas, mas sim porque há um desleixo por conta do poder público, que só deve aumentar nesse período de intolerância. Acho importante que se tenha em algum lugar do Brasil de fácil acesso, com vozes e imagens de importantes Mães de Santo, que fizeram a cabeça (literalmente) de uma geração de pessoas. Não ter isso é perder algo que tem uma profundidade histórica. Por outro lado, a própria profundidade histórica gera mudanças e as mudanças geracionais na vida religiosa brasileira, como há na vida religiosa em geral. O candomblé não fica longe dessas religiões. Nós já sabemos o que significou há 40, 50 anos o avançar da escrita no candomblé, com a aparição dos famosos caderninhos, que as pessoas anotavam seus segredos, ajudando a memória a se manter no tempo. Mas há um limite para o armazenamento da mente humana.

Hoje, há alguns desafios para se manter a tradição religiosa nos terreiros de candomblé, principalmente devido ao excesso de tecnologia e informação, aspectos que não condizem com o ritual e uma visão de mundo africana. A superexposição dos Orixás e seus fundamentos nas redes sociais é um desafio que muitos precisam saber lidar. O aprendizado dentro dos terreiros exige tempo, dedicação, silêncio e observação, tão distantes do mundo em que vivemos.

Sansone, em entrevista, também destaca mudanças enfrentadas dentro dos terreiros:

Houve uma mudança muito grande nos últimos anos – passamos do segredo para os holofotes. De tradições genealógicas de memória longa para tradições estetizadas de memória curta. O aprendizado no candomblé, como em qualquer religião, o candomblé não é imune à mudança, há uma modernização na vida religiosa com a linguagem digital e das páginas do YouTube.

Todas as mudanças fazem parte do processo cultural. Assim como qualquer sistema, a cultura adapta a informação criando modelos de comportamentos, e utiliza códigos inerentes a si própria, gerando signos convencionais que, organizados, dão sentido às diferentes expressões dos grupos sociais. Segundo Ferreira (2003, 2010, 2013), Lotman (1996, 1998, 2000) constrói uma semiótica sistêmica, em que a experiência humana se traduz em um imenso sistema de signos: a cultura, a qual organiza o processo da vida em sociedade, cria as regras imprescindíveis à tradução de informações em signos, que são armazenados ou reinterpretados quando novas demandas surgem. Em outras palavras, a cultura é um sistema de armazenamento, processamento e transferência de informação.

Mais que uma religião, o candomblé é a possibilidade de *estar junto, aprender junto*, como ensina a filosofia africana. É uma religião em que cada participante é único em sua essência, mas a religião é um aprendizado contínuo e integrado. A comunidade também percebe esse alargamento das fronteiras dentro dos terreiros, ao acolher a todos, sem preconceito, sem perder a sua essência. Essa é a riqueza das tradições orais: as mudanças e transformações, com a formação da memória e da cultura.

CONCLUSÃO

Com o objetivo de realizar uma produção de conhecimento sobre o Candomblé, tendo como objeto de pesquisa o Axé Ilê Obá – sua presença, relevância e função –, construiu-se amplo estudo sobre a diáspora negra e a formação da cultura.

A metodologia utilizada no percurso da pesquisa possibilitou uma análise do objeto, agregando temas nas áreas de comunicação, história, sociologia, política e ciência da religião.

A afirmação da importância do conhecimento da nossa história, fundamental para o respeito e manutenção das tradições orais, levanta mais questionamentos. A compreensão em uma territorialidade diaspórica nos intriga a lutar, ainda mais, contra a intolerância e violência que ainda vivenciam os negros e os povos de santo.

A interpretação das realidades africanas nem sempre é feita a partir do próprio continente, nem em sintonia com o ponto de vista de seus protagonistas. Portanto, é urgente e essencial contar e ouvir a história a partir da vivência de seus personagens principais. Os terreiros estão carregados de símbolos que representam muitas gerações, e cada fio de conta carrega, com seus *textos de cultura*, uma história de resistência e mantém a essência de todas as gerações do Axé.

Frente à relevância de compreender o significado de um terreiro como local de resistência, colocou-se em evidência elementos que constroem a história do Axé Ilê Obá e servem de plataforma interpretativa para a identificação das propriedades do referido objeto.

A história do Axé proporcionou uma reflexão a respeito da experiência diaspórica, ao contar de que forma a cultura se transformou no dia a dia da comunidade.

Por fim, importante destacar a impossibilidade de se pensar em pureza entre as culturas, pois não há o isolamento, e sim uma mistura entre as tradições, muito embora tal desenvolvimento passou por um contínuo desenrolar entre resistência e negociação durante séculos, em um processo sacrificial e assimétrico que manteve o encobrimento da cultura africana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais do que um estudo acadêmico, a dissertação foi essencial para meu entendimento acerca das mudanças provocadas dentro dos terreiros de candomblé. Tive o privilégio de poder conversar com pessoas que admiro, assim como refletir e ouvir seus ensinamentos. Sabendo que o aprendizado é constante dentro da religião, é preciso profundidade para entender que em cada período se aprende um pouco mais, de acordo com a nossa capacidade de entendimento e permissão dos Orixás.

Quando um abiã entra numa casa de Axé, há uma compreensão do mundo diferente de um iaô ou um ebome. Há entendimentos diferentes, também, de acordo com cada pessoa, com cada ancestralidade ou herança que carregamos. O comportamento individual e sua entrega para a religião, suas atitudes e merecimentos também têm relação com esse desenvolvimento.

E é por isso que comecei e agora termino esta dissertação agradecendo aos Orixás, pois cada encontro com os entrevistados foi uma profunda reflexão acerca da tradição e da orixalidade. O candomblé não é somente um espaço para festas dos Orixás, mas um lugar sagrado, em que há a conexão com todos os filhos da casa, nossos ancestrais, Orixás e a natureza. Não existe candomblé individual: é uma religião que só funciona no coletivo, uma vez que o entendimento do mundo é feito de forma múltipla. Trata-se de um espaço onde as refeições são feitas em conjunto, as atividades internas precisam da participação de muita gente e há sempre algo a fazer, arrumar, cuidar. O Ilê não é lugar somente para pedir, mas para harmonizar e equilibrar a energia, se conectar com sua própria essência a partir das forças da natureza. Como Mãe Paula disse em entrevista, “é preciso ficar, se doar e receber essa energia. Porque Orixá entende com pureza. E o ser humano precisa aprender e se dedicar para a espiritualidade”.

Terreiro é resistência, lugar que mantém tradições milenares, mas também acolhe todos os filhos, aceita as diferenças e forma uma família. Um lugar que organiza lutas contra a intolerância, o racismo, e ajuda a comunidade local. Que resiste como um quilombo.

Cultura e memória se movem com o tempo, com adaptações e permanências. O que é perene sempre se mantém. Lembro-me de uma história contada pelo professor Henrique Cunha: quando esteve em Havana (Cuba), percebeu que algumas festas da Santeria são feitas dentro das casas dos moradores e, como os espaços são pequenos, cada Xirê era acompanhado por um grupo de pessoas, que faziam rodizio, e cada um via um trecho do toque e da festa. A conclusão dessa história é que há sempre adaptações que obedecem “a tempo e espaços, possibilidades e impossibilidades”.

O Axé Ilê Obá é um terreiro que sempre teve no seu comando pessoas comprometidas com a orixalidade, sábias pessoas, escolhidas pelos Orixás para estarem à frente desse espaço sagrado. Longe de serem perfeitos, tiveram e ainda têm a humildade de saber que são os Orixás e ancestrais que definem os caminhos a seguir. A missão deles é manter a simplicidade, o amor e a dedicação.

Lembro-me de Mãe Sylvia lendo e pesquisando acerca dos fundamentos dos Orixás. Dizia que é preciso ter humildade para aprender. Mãe Paula tem a mesma humildade, de ouvir e saber que cada filho é único, e cada Ori (cabeça) tem sua individualidade, pois para cuidar da cabeça de todos os filhos é preciso muita responsabilidade, respeito e cautela.

Durante a dissertação, diversas entrevistas foram realizadas com o objetivo de entender, a partir de vivências e interpretações, o que representa o candomblé no país. Ao sugerir a criação de um museu com os depoimentos de Yalorixás, Sansone não somente entende a importância desses registros como também o protagonismo dessas Mães na construção de uma sociedade.

Nos registros do Axé Ilê Obá já passaram centenas de filhos, cada um com sua história e dificuldades, mas que buscaram no terreiro o equilíbrio que precisavam. Cunha Junior, em entrevista, também lembra que o candomblé pode ser o momento “que você para e olha para si mesmo. Qual família senta em torno de uma mesa para preparar os alimentos e comungar?”. Essa possibilidade de convívio coletivamente é a base da filosofia africana, que prega o equilíbrio, pois “o fato de você dançar, ter a conversa, aprender, rezar pelo equilíbrio, faz com que o candomblé se torne necessário”.

A proposta de investigação científica esbarrou em uma questão essencial ao estudar uma filosofia africana: a necessidade de se ter uma explicação e significação para todas as questões. Como ressalta Sodré (1988, p. 8), “diante de qualquer fato, qualquer fenômeno, a abordagem universalista do Ocidente tende a ultimar-se de um único modo: a pergunta sobre a significação. (...) A necessidade de interpretar, para fazer significar, é uma das grandes linhas de força da civilização ocidental.”

Diante deste fato, foi uma batalha separar a pesquisadora da filha de santo, entre a descrição dos fatos e o entendimento de uma cultura africana cujo entendimento ocorre de forma simbólica. A partir desse esforço, eis aqui o resultado: alguns caminhos apontados, outros mantidos em segredo e em silêncio – esses que também fazem parte da cultura oral.

Os antigos sabiam, no entanto, da resistência do real a ser significado – quer dizer, da resistência do singular à sua duplicação – e faziam desse fato a própria morada do mistério. Na estranheza do real, em sua radical impermeabilidade às -interpretações que semanticamente o esgotassem, via-

se nascer a *força* que movia as coisas do mundo. Força era algo da ordem dos deuses, maior que o sentido instrumentado pelos homens. (SODRÉ, 1988, p. 10-11)

Outro desafio do estudo foi destacar a multiplicidade da cultura afro-brasileira, sabendo que existem muitas Áfricas e que a formação do candomblé tem também componentes europeus, caribenhos e brasileiros, em uma consciência plural, como muito bem descreve Pimentel (2017).

A base para a pesquisa foram os registros escritos e gravados, mas a memória e os códigos em cada fio de conta e em cada reza têm em sua essência todas as gerações do Axé. O depoimento de Mãe Paula revela a preocupação com a memória e tradição, assim como o entendimento de que o candomblé é uma religião humanista, que busca o equilíbrio de cada pessoa de forma individual. O terreiro se transforma em um polo de resgate das heranças sagradas, equilíbrio e entendimento do mundo. Há, nestes espaços, uma responsabilidade por parte dos que comandam em manter o equilíbrio da casa, com todos os fundamentos preparados, comidas dos santos, organização e sintonia. Tudo precisa estar em equilíbrio com a orientação da Yalorixá (ou Babalorixá).

Também é importante ressaltar que o legado de Turner foi fundamental para enriquecer o trabalho em inúmeros aspectos. Um deles é a questão do segredo dentro dos terreiros, e de que forma essa hierarquia de poder também se torna uma variante para a manutenção da tradição e da cultura do candomblé. Em diálogo com Castilho (2008, p. 32), tem-se que do “saber sagrado decorrem também outras questões interligadas” e, portanto, “a longa história da perseguição do candomblé provocou um aumento no espaço discursivo do que era considerado secreto”.

A entrevista com o escritor Lody me ensinou a importância de ter uma visão crítica a respeito da religião, não idealizar a mãe África, percebendo os conflitos constantes na nossa visão ocidental, pois romantizar também é uma forma de preconceito. A entrevista com o Dr. Silva foi uma aula sobre liberdade de crença e culto.

O professor Cunha Júnior, grande conhecedor da história da África, foi essencial na elaboração da tese. Sua entrevista revelou não somente sua ligação com o Axé Ilê Obá, mas em diversos conceitos estudados no estudo. Seu pai, Henrique Antunes Cunha, foi o responsável pela legalização do terreno do Axé, exemplo da união e solidariedade da população negra, em contrapartida ao preconceito e como funciona a legalidade no país.

A dissertação é uma oportunidade de estudar o candomblé e as religiões de matriz africana dentro da universidade. A conquista deste espaço é relevante ao dar maior visibilidade

a uma tradição oral, ainda pouco entendida e valorizada no país, pois conhecimento gera respeito e auxilia no combate à intolerância.

Durante o estudo, esbarrei em algumas dificuldades, como o pouco material sobre as práticas religiosas de matriz africana durante a escravidão e nova República. Em função da ausência das fontes primárias, vê-se com frequência a repetição de autores que trabalham o tema de forma mais ampla nos trabalhos que abarcam o assunto. Esse fato me desafiou a ouvir e entrevistar alguns autores, em que pretendo aprofundar alguns conceitos em uma possível tese de doutorado.

Por fim, espero ter levantado questionamentos e apontado respostas para o tema da oralidade, e sigo disposta a continuar estudando o tema e a contribuir com o protagonismo dos povos africanos no Brasil.

Axé, a força vital de cada um.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- AMARAL, R. O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo. In: Comunicações do ISER, nº 41, Rio de Janeiro, 1991.
- AMARAL, R. **Xire! Modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, São Paulo: Educ, 2002.
- ANTONACCI, M. A. **Memórias ancoradas em corpos negros**, 2ª. ed. São Paulo: Educ, 2016.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- AWOFO, O. **Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BARTHES, R. **Mitologias**. Trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1987.
- BASTIDE, R. **Brasil, terra de contrastes**. São Paulo: Difel, 1979.
- BENISTE, J. **Mitos Yorubá. O outro lado do conhecimento**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2008.
- BERNARDO, T. **Negras, Mulheres e Mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BONVIVI, E. **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. Org. De Fiorin, J. e Petter, M. São Paulo: Contexto, 2008.
- BOULER, J. L. **Pierre Fatumbi Verger: um homem livre**. Salvador: Fundação Fatumbi Verger, 2002.
- BRANDÃO, G. E. S. **Equede: A mãe de todos – Terreiro Casa Branca**. Org. Alexandre Lyrio e Dadá Jaques. Salvador: Barabô, 2015
- CAMPOS, A. **Verso, reverso, controverso**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Conquista, 1961.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Apresentação e notas de Raul Lody, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARYBE, VERGER & CAYMMI: **Mar da Bahia**. Org. e redação de José Barreto de Jesus. Salvador: Fundação Pierre Verger: Solisluna Design Editora, 2009.

CASTILHO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia dos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2008.

CESAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Carlos Pereira. **Cadernos para o diálogo**, 1971.

CONRAD, J. **Coração das trevas**. Trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CUNHA, M. C. **Negros, estrangeiros – Os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA JUNIOR, H. Das filosofias a africana a abstração pela geometrização das formas. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 29 de março de 2017. Acesso em: 18 mar. 2018.

CUNHA JUNIOR, H. Candomblé na escola: um problema de definição. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 01 de fevereiro de 2015. Acesso em: 20 fev. 2018.

CUNHA JUNIOR, H. A existência de uma discussão sobre a inexistência das identidades. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 17 de agosto de 2015. Acesso em: 18 mar. 2018.

CUNHA JUNIOR, H. Bairros negros: identidades negras, patrimônios culturais em meio à dominação ocidental. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 03 de dezembro de 2017 . Acesso em: 18 mar. 2018.

DERIVE, J. **Oralidade, literarização e oralização da literatura**, Minas Gerais/UFMG, 2010.

DUSSEL, E. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. 2005.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FERREIRA, J. **Armadilhas da Memória e outros ensaios**. Cotia: São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

FERREIRA, J. **Cultura das bordas: edição, comunicação, leitura**. São Paulo: Ateliê, 2010.

FERREIRA, J. **Matrizes impressas do oral: conto russo no sertão**. Cotia: São Paulo. Ateliê, 2014.

FIGUEIREDO, P. **Navios negreiros**. Trad.: Priscila Figueiredo e Luiz Repa. São Paulo: Comboio de Corda, 2009.

FLUSSER, V. **Fenomenologia do brasileiro**. Org. de Gustavo Bernardo, Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

GILROY, P. **O Atlântico negro: a modernidade e a dupla consciência**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

GLISSANT, È. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Roch. –Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GUIMARÃES, A. S. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Pepa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, S. **O ocidente e o resto: discurso e poder** – tradução Carla Délia. Hall, Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e departamento de História da PUC-SP. (1981) /56, 1981.

HALL, S. **Identidade Cultural na pós-modernidade** – tradução Thomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 11ª Edição, 2006.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva, em História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1982.

JAGUN, M. **Ori: A cabeça como divindade** – Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

LIMA, A. M. Memórias e identidades de um terreiro de candomblé - Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman - Àse Pantanal A Nação Efon em Duque de Caxias – RJ, 2014, p. 232, Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), São Paulo. Pontifícia Universidade de São Paulo.

LODY, R. **Joias de axé: fios-de-conta e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LOTMAN, I. **La Semiosfera I, II e III**. Madri: Catedra. Ed. de 1996, 1998 e 2000.

MALANDRINO, B. C. Há sempre confiança de estar ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões bantu no Brasil, PUCSP, 2010. p. 432, Dissertação (Doutorado em Ciência da Religião), São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

MIGNOLO, W. **Histórias locais. Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da ciência. In: Santos (org.). **Conhecimento para uma vida decente**. São Paulo: Cortez. 2004.

MOURA, C. E. **As Senhoras do pássaro da noite**. São Paulo, Edusp, 1994.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2017.

OLINTO, A. **Brasileiros na África**, 2 ed, São Paulo: GRD; Brasília: INL, 1980.

PARÉS, N. L. **O Rei, o Pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PINHEIRO, A. **A textualidade obra/realidade**, São Paulo: Piracicaba: Cortez, 1982.

PINHEIRO, A. **América Latina: Barroco: Cidade, Jornal**, São Paulo: Ed. Intermeios, 2013.

PIMENTEL, C. S. **Memórias Brasileiras em Áfricas: da convivência à narrativa ficcional em comunidades afro-brasileiras**. Jundiaí Paco Editora, 2017.

POMORSKA, K. **Formalismo e Futurismo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, A. **A aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1942

REDIKER, M. **Navio negreiro: uma história humana**. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REGINALDO, L. Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista, PUCSP, 2005 p. 251 Dissertação (Doutorado em Ciência da Religião) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

REIS, J. J. **Domingos Sodré: um sacerdote africano – escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

RUGENDAS, J. M. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANSONE, Lívio, Publicação na Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 27, n 79, 20, 2012.

SANTOS, J. E.; SANTOS, D. M. (Mestre Didi). **A arte Sacra e rituais da África ocidental no Brasil**, Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHRITZMEYR, A. L. P. Direito e Antropologia: Uma História de Encontros e Desencontros – Julgamentos de Curandeirismo e Charlatarismo – (Brasil – 1900/1990) *in Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo: Revistas dos Tribunais, n. 18, abr/jun, 1997, p. 135–145.

SCHWARTZ, L. M. **Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

SILVA, V. G. Caminhos da Alma: memória afro-brasileira. Organizador: Vagner Gonçalves da Silva. São Paulo: Summus. 2002.

SODRÉ, M. O terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

VERGER, P. F. **Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX**. São Paulo: Corrupio, 1992.

VERGER, P. F. **Grandeza e decadência do culto de Yami Osorongu entre os Yorubas**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1994.

VERGER, P. F. **Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, P. F. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Trad. Carlos Eugênio M. de Moura. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2000.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Trad. Alexandre Morales e Marcella Coelho de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WIERSVORCKA, M. **O racismo, uma introdução**. Trad. Fany Kon. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.

YATES, F. **A arte da memória**. Campinas: Unicamp, 2007.

ZUMTHOR, P. Permanencia de la voz. Publicação na Revista Correo da Unesco, n 22, em agosto de 1985.

ZUMTHOR, P. **Escritura e nomadismo: entrevistas e ensaios**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

ZUMTHOR, P. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lucia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

ZUMTHOR, P. **Performance, recepção, leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac e Naify, 2014.

Jornais

20/12/1974 – Folha de São Paulo – Padre não quis ver Xangô.

03/09/1978 – Diário Popular – Congregação Espírita Pai Jerônimo nega ecumenismo.

26/04/1980 – Diário Popular – Hoje, a festa de aniversário e toque para São Jorge, no Abaça de C. Aranha

26/07/1980 – Diário Popular - Festa de Nambucu em Vila Facchini

20/06/1981 – Folha da Tarde – Ache Ilê Oba realiza dia 27 a Festa de Xangô

10/12/1982 – Diário Popular - Amanhã em Vila Facchini, a festa de Oxum Miwa

14/04/1984 – Diário Popular – Será dia 20 a festa das lebarás em Vila Facchini

03/05/1990 – Folha de São Paulo - Estado tomba terreiro de candomblé de SP

CD/DVD

Arquivo Axé Ilê Obá. Festa das Iabás. 1987. DVD

Festa de Xangô e tombamento. 26/06/1990. DVD

Saída Oxaguiã. 20/09/1992. DVD

Termo de Posse. 07/03/2003. DVD

Festa Ogum. 25/10/2003. DVD

Festa de Xangô. 26/06/2004. DVD

Festa de Nanã. 31/07/2004. DVD

Festa Caboclo. 26/01/2005. DVD

LP ACHE ILÊ OBÁ. 1983

GLOSSÁRIO

Abaçá (Abassá) – Terreiro, templo, barracão de Candomblé das Nações Mista entre Jêje /Keto.

Abiã – É toda pessoa que entra para a religião do candomblé, mas ainda não passou pelo ritual de iniciação.

Ariaxé – Localizado no centro do Barracão é o principal ponto de emanção de energia (axé) da casa.

Corimbas (Curimba) – É na Umbanda o grupo responsável pelos toques e cantos dentro de uma gira. Para isso pode-se utilizar diversos instrumentos, mas os mais comuns são os atabaques, o agogô e a própria voz. A Curimba é um polo de irradiação de energia.

Deká – Após os sete anos de iniciação, o Iaô deverá fazer sua obrigação. E, se tiver em seu destino (odu), poderá abrir uma nova casa de Candomblé e se tornar uma Yalorixá (ou Babalorixá).

Euede (Ekede) – Cargo feminino de grande valor, cuida dos Orixas e auxilia em todas as funções da casa. É o equivalente feminino dos ogãs, não entram em transe.

Ebome – Filho de santo com mais de sete anos de iniciação. É um irmão mais velho.

Iaô – O filho de santo, depois de iniciado na religião, é chamado iaô.

Ilê – Significa casa, em iorubá.

Iroko – Iroko é um Orixá muito antigo, considerada a primeira árvore plantada e pela qual todos os restantes Orixás desceram à Terra. Iroko é a própria representação da dimensão Tempo.

Nagôs – Os iorubás ou nagôs constituem um dos maiores grupos linguísticos da África Ocidental, com mais de 30 milhões de pessoas em toda a região.

Orikis – Orações que exaltam os poderes e feitos dos orixás; são formas de Rezas dos fiéis às divindades criadas por Deus (Olorún). Os Oríkì (do yorùbá, orí = cabeça, kì = saudar) são versos, frases ou poemas que são formados para saudar o orixá referindo-se a sua origem.

Paoká (Opaoká) – Orixá que tem o seu corpo em forma de árvore, é o senhor da jaqueira. Segundo algumas lendas, gerou o Orixá Oxossi.

Peji – Altar sagrado da casa de Candomblé.

Roncó – Quarto Ritual de uma casa de Candomblé.

Xirê – É uma palavra Yorubá que significa roda, ou dança utilizada para evocação dos Orixás conforme cada nação.

APÊNDICES

Entrevista com Raul Lody em 03/08/2017

Você tem conhecimento de algum registro do culto aos Orixás durante a escravidão ou na Nova República?

R.L. Inicialmente, é uma questão de classificação, o que chamamos de Candomblé, mas na ocasião não havia essa taxionomia. Muitos registros chamam de batuque, que é a palavra-chave: tudo é batuque, tanto faz um samba, uma capoeira, uma roda, um cortejo, afoxé, culto religioso, dança de Orixá, seja o que for é batuque. A busca, e isso é uma questão metodológica, não é por esse caminho tão destinado a esse olhar mais contemporâneo. Tem de buscar quais as denominações e classificações históricas.

Com a vinda compulsória de escravos de diversas regiões da África, a manutenção do culto aos Orixás também teve como função a retomada da família. Qual sua avaliação?

R.L. A família fora do sistema ocidental judaico-cristão. O que é família dentro desse processo? O que é o processo de renucleação das relações sociais? Não é o fato das pessoas se juntarem que vira uma família, em função de cargos hierárquicos. A partir de que conceito e recorte teórico é preciso transpor o conceito ocidental judaico-cristão como referência para um processo já contaminado historicamente e culturalmente por essas relações, mas que tem outros limites e outras características.

Quando eu falo em família destaco a visão de mundo que chegou com a vinda dos africanos e o núcleo que precisou ser mantido para manutenção de uma identidade.

R.L. É exatamente. Esse é um caminho clássico que muitos já seguiram. Mas é preciso entender algumas questões idealizadas, a primeira coisa é Mãe-África, a África: terra de origem e volto e tudo é lindo... Existe um bom guarda-chuva romântico dentro dessa perspectiva. Isso faz parte, mas tem de entender em contextos mais reais, visto que você tem um recorte mais histórico, com fontes mais documentais e entender que realmente nessas fontes a oralidade, a história oral, passa a ser mídia de comunicação, transmissão de conhecimento e entender também que

essas questões idealizadas precisam ser também revistas. Então, não acontece nada nessa harmonização, estado perfeito, tem muito conflito, muito preconceito do que é ancestral, ou mesmo o que é Orixá, África ou escravidão. São grandes camadas históricas e sociais que essa sua colocação é clássica, pertinente, mas traz uma gama de teses com esse aporte. A mídia oral é muito importante.

O que significa o Candomblé para você e se o identifica como um lugar de resistência e resgate hoje, nos grandes centros urbanos?

R.L. O candomblé, como o budismo, tem uma riqueza e um depósito histórico muito longo, uma riqueza filosófica muito extensa. E o Candomblé é um bom livro que você precisa estar sempre lendo e na hora de reler, mesmo sendo o mesmo livro, você vai ter novas informações, novos conhecimentos, novas formas de entender ou de não entender essas relações. O candomblé é um espaço muito idealizado de fronteiras mais alargadas, de mais permissões ampliadas, pela falta de pecado, culpa... Tem certos princípios que o candomblé tem a missão de libertar. Tem uma questão também muito sedutora, estética, sensorial, apaixonante do Orixá (ou inquice, ou vodum) de ter relação pessoal ou afetiva.

Eu consigo hoje relativizar tantos compromissos e princípios. Há 20 anos se eu não saísse de branco na sexta-feira, mesmo na Suíça, abaixo de zero, eu estaria me culpando. Mas eu percebi que, dentro das minhas convicções, isso não é algo tão significativo dentro das minhas relações. Se eu hoje, por exemplo, vou sair e trocar o mariô da parta. É uma relação muito especial, muito subjetiva e que eu não busco para resolver meus problemas pessoais ou financeiros. O candomblé chega para mim com uma perspectiva mais filosófica, de olhar a natureza, as espécies, uma busca mais harmônica, sensível, mais harmônica. É uma chave para você se relacionar com as pessoas e com o mundo, como outra religião, como o católico, ou judeu. Cada um vai entrar com sua excelência. É de um nível de complexidade muito grande esse ano estou fazendo 45 anos de iniciado.

É um livro que você leu, mas está relendo em diferentes momentos da sua vida, e nesse ato de reler vai encontrar no mesmo livro, outras histórias.

Entrevista Prof. Livio Sansone 11/10/2017**Falasse sobre o material do Lorenzo Turner, o que quando foi descoberto e a importância dele?**

L.S. Esse material ficou parado durante décadas no Anacostia Community Museum em Washington D.C., que é um museu comunitário, da comunidade negra, antigo, que não tem muita coisa a ver com o museu comunitário que abriu no Moma. Neste museu tinha sido depositado o legado das gravações e fotografias de Lorenzo Turner. As gravações foram depois passadas para o ATM, de Bloomington, em Indiana, Universidade de Indiana. Eram discos de alumínio, tinha filmagem (infelizmente não conseguiu resgatar porque estava colada, mineralizada). Eu encontrei esse material em 2006, quando passei vários meses na Universidade da Virginia, estudando sobre Franklin Frazier, um sociólogo negro que chegou aqui e amigo de Turner, embora tivesse menos interesse de Turner na questão dos africanismos.

Turner estava interessado nas genealogias culturais, enquanto Frazier, como sociólogo, estava interessado na negritude e na África do futuro. Turner, os linguistas, historiadores e antropólogos estavam mais interessados em resgatar um passado africano. Essa é a diferença: sociólogo pensa no futuro e o antropólogo pensa no passado. Os linguistas são próximos aos antropólogos, até porque nos EUA esta é uma das quatro antropologias, física, linguística, cultural e arqueologia.

Eu me deparei com esse material. Tinha conhecido um francês, pesquisador da capoeira, pesquisador francês, Pol Briand, um autodidata muito inteligente, que já tinha alertado da importância de Turner. E há uma biografia famosa de Turner, feita por Margaret Wade-Lewis.

O que mais te chamou atenção ao ter contato com o material de Turner? O que encontrou?

L.S. Sempre estive interessado em repatriação e achava que era uma das minhas missões nos EUA, onde estive mais de 20 vezes. E só faria sentido minhas pesquisas lá para ajudar a diminuir as distâncias entre esses interessantes materiais americanos e as pesquisas feitas aqui no Brasil.

Encontrei fotografias e gravações (cerca de 17 horas) somente do Candomblé. As gravações foram cedidas em Bloomington. Os arquivos são centralizados. Os arquivos sonoros estão na ATM; os antropológicos estão no NAAN. O que está faltando de Turner é a correspondência, que está com a esposa dele e o filho, um veterano de guerra, que teve sequela e tenta manter o legado do pai, cujo sonho é conhecer o Brasil.

O que vão fazer com o material de Turner?

L.S. Pensamos em repatriar esse material nas casas de santo e conseguimos em parte quando entregamos para alguns terreiros, em um projeto do Estado da fundação Pedro Calmon. Nosso museu digital é feito para encurtar as distâncias e evitar o uso indevido das coisas públicas e evitar que os arquivos fiquem décadas esquecidos, como propriedade de pesquisadores que se apossam dos arquivos e os monopolizam. Eu poderia ter feito isso, com um lindo livro iconográfico, mas achava que era mais importante repatriar esse material, disponibiliza-lo e fazer com que as pessoas do santo e os interessando, chegassem às suas próprias conclusões. São imagens e sons que precisam de uma curadoria, com múltiplos olhares e ouvidos.

Onde foram repatriados?

L.S. Foram repatriados por nós (Museu Digital da Memória Africana e Afro-brasileira da UFBA) em dois terreiros. Eu entreguei para Mãe Carmen do Gantois, e o professor Fabio Lima (da UFBA) entregou tudo para Mãe Stella, no Opo Afonjaá, que agradeceu por escrito. A repatriação pode ser problemática, porque reencontrar imagens e vozes de pessoas já falecidas há 60, 70 anos. É um processo carregado de tensões porque essas pessoas reaparecem em outro tempo. Os tempos mudaram, as casas mudaram e são outras gerações. Às vezes essas “voltas” não são tão bem-vindas e pode haver resistência. Por acaso não se teve porque as fotos que repatriei, todas elas, não havia pessoas incomodadas. Lembro que Mãe Carmen estava no barracão – estava eu, ela e minha assistente. E eu estava com o meu laptop com todo o material e mãe Carmen mandou fechar todas as janelas, pediu para ficar sozinha conosco e ela quis ver todas as imagens antes e depois disse: “Agora pode abrir as janelas”. E as pessoas puderam entrar. É o segredo do candomblé.

Qual foi reação das pessoas desses terreiros? E a importância desses registros para a manutenção da cultura oral?

L.S. Muitas pessoas choraram e se emocionaram com os áudios. Pelo que sei não há registros como esses.

Os registros são importantes. Em Salvador há uma ausência de um museu do candomblé ou museu do negro, onde você possa ter galerias com depoimentos de Mães de Santo. Há uma ausência dessas questões e isso não se deve apenas a competição entre casas, mas sim porque há um desleixo por conta do poder público, que só deve aumentar nesse período de intolerância. Acho importante que se tenha em algum lugar do Brasil de fácil acesso, com vozes e imagens de importantes Mães de Santo, que fizeram a cabeça (literalmente) de uma geração de pessoas. Não ter isso é perder algo que tem uma profundidade histórica. Por outro lado, a própria profundidade histórica gera mudanças e as mudanças geracionais na vida religiosa brasileira, como há na vida religiosa em geral. O candomblé não fica longe dessas religiões. Nós já sabemos o que significou há 40, 50 anos o avançar da escrita no candomblé, com a aparição dos famosos caderninhos, que as pessoas anotavam seus segredos, ajudando a memória a se manter no tempo. Mas há um limite para o armazenamento da mente humana.

Depois chegaram os primeiros livros e hoje há muitos estudiosos do santo na academia e pós-graduações. Temos hoje a chegada do digital, do *hipertexto*, pelo qual é só entrar no YouTube e Face para ver quantas citações existem na vida afro-brasileira, de difícil acesso. Houve uma mudança muito grande nos últimos anos – passamos do segredo para os holofotes. De tradições genealógicas de memória longa para tradições estetizadas de memória curta. O aprendizado no candomblé, como em qualquer religião, o candomblé não é imune à mudança, há uma modernização na vida religiosa com a linguagem digital e das páginas do YouTube. Vemos hoje gente que joga búzios pela internet e os terreiros tradicionais já têm páginas na web.

Uma mudança muito grande em pouco tempo

L.S. Sim, antigamente os adeptos dependiam dos caderninhos, álbuns de fotografias amarelados, sujas de bolo, porque uma Casa de Santos é uma casa que se come (riso).

Ha um duplo movimento: cada vez mais a classe média esclarecida cita o candomblé e pessoas do candomblé são formadas. Há muito mais gente de candomblé nas universidades do que antes. E isso é importante na luta contra a intolerância. Um povo *empoderado*, que tem acesso à

advogados e à justiça não se deixa intimidar e sabe dar uma queixa conhecendo os caminhos legais.

Há registros do ioruba falado nos anos 40 nos terreiros?

L.S. Tinham muitas pessoas capazes de falar ioruba, não só no ritual, mas como língua litúrgica. E era usada coloquialmente, em versão crioulista, misturada com português. Esse *portoioruba* não ganhou atenção porque durante a Segunda Guerra Mundial o nacionalismo na Nigéria e nacionalismo do ioruba e não abria brechas para versões consideradas impuras porque estavam preocupados com a canonização e o ioruba oficial. Houve um desleixo com esse *crioulo ioruba*.

Entrevista Prof. Henrique Cunha em 25/11/2017

Gostaria que contasse sua história no Axé Ilê Obá?

H.C. Meu pai era desenhista de arquitetura, não era formado, mas era um estudioso em arquitetura. Ele fez um curso de arquitetura muito estranho, era autodidata e se tornou autodidata lendo os textos de um arquiteto alemão de São Paulo. Como um preto, pobre, do início do século aprendeu alemão e arquitetura? Meu pai aos 8 anos de idade foi trabalhar em uma farmácia e depois em uma tinturaria, na rua Augusta, que fechou recentemente. E essa tinturaria era de alemães e ele aprendeu a falar a língua. Na época, entre os clientes havia um arquiteto que viu interesse do meu pai pela área e o auxiliou por anos.

Eu não tenho a data precisa, mas deve ser 1936, o Pai Caio tinha comprado um terreno em um lugar que era distante do centro, região de chácaras de final de semana, afastado de tudo, comprou um lugar que tinha uma fonte de água e essa fonte se espalhava pelo morro abaixo e ricos paulistas tinha comprado suas chácaras abaixo desse terreno. E queriam que o Pai Caio não fizesse o terreiro, que Pai Caio saísse de lá e resolveram usar a legalidade da documentação para retirá-lo. Ele tentava legalizar a documentação e nenhum engenheiro ou arquiteto assinava a documentação. Meu pai não era formado, mas ele projetava e dava para os engenheiros assinarem. E os engenheiros estavam tão acostumados a assinar o projeto que nem olhavam o que estavam assinando. Eles tinham uma confiança na qualidade técnica dele. Meu pai foi até a localidade onde está o terreiro e fez o levantamento topográfico, as plantas e o projeto arquitetônico. Fez o que devia ser o prédio e os engenheiros assinaram. E quando chegaram para tirar o Pai Caio de lá estava tudo legalizado.

A história é interessante porque mostra o problema da legalidade, como se dá, o problema que tem a força de um diploma no Brasil e o problema da solidariedade, o que as africanidades representam e o carinho que ele sempre teve com todos os aspectos da cultura de base africana, apesar dele não ser feito no santo e não frequentar terreiros, toda a vez que ele pode fazer alguma coisa que tinha esse campo ele fazia e fez. Por isso mãe Sylvia tinha um carinho tão especial por ele e por mim e por isso (vocês lembram) sempre que ia ao terreiro ficava até acanhado porque não tinha as credenciais de feito no santo e ela me colocava as credenciais ao lado dela e me tratava com toda a cortesia. A minha relação com esse terreiro tem esse fato. Meu pai sempre foi muito ambicioso, em tudo, e o tamanho desse terreiro não tem outro barracão igual

no Brasil. Juntou duas pessoas de muito ideal. O Barracão tem um vão muito grande, mas sem nenhuma coluna, um projeto de engenharia muito ousado para a época.

Como estudioso da história da África, como percebe a mudança nas culturas orais?

H.C. Nenhuma religião se mantém de um território para o outro exatamente igual ao que ela é. Se comparar o que é o cristianismo no Rio Grande do Sul para o cristianismo na Bahia, vão encontrar diferenças.

Quando eu fui para França em 1979 foi uma surpresa quando vi que o cristianismo tinha ligação com a política local, e que eles faziam não era igual ao Brasil, nem São Paulo. Todas as religiões têm uma adaptação. Tem de tomar cuidado com a ideia do sincretismo porque quase sempre tem a ideia que existe um mais forte e um mais fraco.

Há um conceito importante para entender o candomblé no Brasil e sua organização. Há um conceito importante para entender o candomblé no Brasil e sua organização. O conceito de africanidade e tudo dentro do conceito africano tem uma matriz forte na África, espelhando tradições que vão mais de seis a oito mil anos atrás e tem todo um conjunto que nasce no vale do Rio Nilo. Isso vai criar um outro campo, com a unidade continental e a diversidade, causada por dois fatores: espaço e tempo. Qualquer africanidade mudando de espaço e tempo vai ter as suas adaptações, transformações e acréscimos. Isso é o que faz os nossos candomblés, mesmo de bairro para bairro, terem diferenças. Não é importa o grupo. O candomblé é extremamente integro dessas diferenças no sentido que não existe um texto de fundamento, em função dessas adaptações, modificações e transformações. No Brasil, os antropólogos por sua dificuldade de explicar a realidade ampla criaram um modelo brasileiro do que é o candomblé aqui. Daí os antropólogos cubanos brigam com os brasileiros e entra na briga entre antropólogos e técnicos que sempre tem feito a abordagem das religiões fora da ideia da complexidade.

Eu tenho dificuldade de trabalhar com a ideia de recriação, fundação. Trabalho com a ideia que há adaptações e elas obedecem a tempo e espaços, possibilidades e impossibilidades.

Muitos praticantes do candomblé destacam uma pureza (que não existe). Como trata essa questão?

H.C. Não vamos ser muito precisos com a antropologia, vamos tratar o candomblé como matriz africana no Brasil, tratá-lo com o nosso candomblé com as diversas versões que tem. Toda a língua tem as suas mudanças e adaptações. A ideia da pureza linguística é difícil.

A matriz africana se guarda, continua com os mesmos sentidos, mas a forma de expressá-la vai sempre sofrer adaptações. É uma forma de se entender uma discussão que tem provocado muitas polêmicas, mas acho que olhando por esses aspectos que se dá a forma das mudanças vamos entender mais.

Eu já vi ter de fazer algo com uma planta específica e não tem a planta, como faz? Faz com a similar. Dá certo da mesma forma. Estamos mexendo com energia e ela está sempre em transformação, sempre é uma energia a ser refeita e reconstituída. Tudo influencia e não dá para dizer que este está mais próximo de uma raiz ou mais longe, até porque a gente conhece essa raiz, mesmo indo a África, Nigéria. Não vamos encontrar duas casas da mesma cidade que façam a religião africana da mesma forma, igualmente. Há sempre *o que eu aprendi, o que eu sei, como eu aprendi e como eu posso fazer, como eu posso falar*. Língua, por exemplo, se o grupo ficou ilhado na mesma cidade, dois grupos em bairros diferentes com o passar do tempo a língua muda. O tempo, espaço, necessidades e possibilidades não são as mesmas.

Vai ter aqueles que vão falar como aprenderam e aqueles que vão à África aprender o ioruba local. E aquilo é o ioruba da África. Nem todas as cidades africanas você não fala o mesmo ioruba, é da África, de qual cidade? Há uma procura da perfeição antropológica e não da religião, mas o difícil é que a tradução do que os antropólogos fazem é um recorte muito preso ao determinismo acadêmico que estão até superados.

Como manter uma tradição milenar, mantendo uma tradição oral, em tempos modernos, com as pessoas com pouco tempo para aprender na prática e observação os ensinamentos?

H.C. Há vários fatores que o tempo modifica. O primeiro fator é como se dá a religiosidade das pessoas num determinado tempo? Quais são os nossos tempos?

Há uma adaptação dessas mudanças. Tempos atrás as profissões que se tinham eram mais compatíveis com as funções nos terreiros. Podia ser carvoeiro, carroceiro, que desapareceram. Hoje você é empregado da fábrica ou do comércio. É impossível ter tempo livre para parar e

aprender nos terreiros, os horários são menos flexíveis. Essa é uma realidade. As formas de aprendizados estão mudando em função dessas dinâmicas e transformações no mundo.

Mas as nossas religiões podem fazer muito por uma sociedade que está em crise. Pode te dar reflexão que as pessoas não têm tido tempo de ter. O candomblé pode ser o momento que você para e olha para si próprio. Qual família senta em torno de uma mesa para preparar os alimentos e comungar? Tempo de família e às vezes a pessoa só faz isso dentro do terreiro. Essa possibilidade do convívio e uma serie de relações que trazem o coletivo, da música e ligação que isso se dá, a música e o ritual trazem uma possibilidade mental de você se integrar com o cosmo, mas que só de você parar e ouvir te dá equilíbrio e estabilidade. Nós estamos em um tempo onde o desequilíbrio é muito grande e uma das bases da filosofia africana é o equilíbrio.

A importância da existência do candomblé está nos fundamentos africanos que pedem para as pessoas a responsabilidade com o conjunto de si próprio e da sociedade. Candomblé mantém um conjunto que pode nos salvar de estarmos afundando em uma desintegração completa. O fato de você dançar, ter a conversa, aprender, rezar pelo equilíbrio faz com que o candomblé se torne não só moderno, mas necessário.

Entrevista Mãe Paula de Iansã (19/12/2017)

A Sra. poderia contar como foi fundado o Axé Ilê Obá?

M.P. O Axé Ilê Obá começou com a Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, em 1950, no centro de São Paulo, próximo ao bairro do Bras. Depois foi para a Rua Mucuri, próximo ao metrô Conceição. Nos anos 70, com o aumento no número de frequentadores e, como o candomblé é uma religião ligada a natureza (os Orixás são elementos da natureza), Pai Caio viu a necessidade de encontrar um espaço maior onde tivesse contato com a terra e a natureza. Achou então este espaço que estamos, na rua Azor Silva, no Jabaquara. É um espaço importante porque mantém a nossa cultura em um solo sagrado. Todos os fundamentos que se encontram na casa hoje foram ditados pelas próprias entidades de Pai Caio. Todos os detalhes, desde a localização das árvores tombadas até os assentamentos dos Orixás têm ligação com a orixalidade de Pai Caio.

O valor histórico do Axé está presente desde a sua formação. Temos, por exemplo uma árvore de Iroko plantada no nosso espaço sagrado, tão rara nos dias de hoje. E isso mostra a importância do culto e ser uma das primeiras casas de culto de origem negra instalada na Capital. O Pai Caio iniciou seu desenvolvimento na umbanda. Minha mãe (Yalorixá Mãe Sylvia de Oxalá) contava que ele era muito culto e inteligente. Foi empresário e teve um açougue e, naquela época, o preconceito era muito grande, ele era negro e o consideravam um bruxo. Ele teve também teatros e casas de shows. E foi através dos frequentadores dessa casa, que ele começou a dar conselhos e orientando espiritualmente. Era muito firme em relação a espiritualidade, mas também muito amoroso. Minha mãe perdeu o pai muito cedo e ele foi uma referência masculina para ela.

Pai Caio frequentou os terreiros da Bahia por muitos anos e se iniciou em Salvador. Quando voltou para São Paulo, ele continuou trabalhando com suas entidades e agregou os fundamentos do candomblé Ketu, com a linhagem que foi iniciado em na Bahia. Tinha um respeito muito grande pela orixalidade e nunca deixou de cultuar os ancestrais, os donos da terra, que são os índios. Isso, ao meu ver, faz com que o Axé tenha essa riqueza, com a mistura de energia. Até hoje cultuamos os caboclos e eu senti necessidade de cultuar os pretos velhos. Temos gira de preto velho uma vez por mês. O candomblé, como uma religião humanista, deveria ter muita união maior entre os terreiros e uma das dificuldades que eu vejo hoje no candomblé é o respeito

de cada casa com seus fundamentos. Porque o meu Axé é Ketu, mas tem envolvimento com ancestrais e entidades. Muitos pais e mães de santo julgam, falam mal por causa disso. Mas muitas vezes eu acredito numa inocência de não saber qual a nossa raiz mesmo. De querer falar sem entender a raiz do Axé Ilê Obá. Começou como Congregação, mistura de catolicismo e umbanda, e tudo isso foi uma forma de fugir da perseguição religiosa.

Minha mãe (Mãe Sylvia) contava que decidiram colocar uma imagem de Jesus Cristo na parede do barracão porque alguns policiais vinham a nossa casa para perseguir Pai Caio, classificando-o como bruxo. Na época, um político influente sugeriu a ideia de colocar uma imagem do Cristo para que as autoridades verificassem que ali havia o bem e Jesus, sem prendê-lo.

Acredita que os casos de intolerância aumentaram com a perseguição de membros das igrejas neopentecostais?

M.P. Infelizmente, o preconceito existe. Vemos isso no nosso dia a dia, principalmente com os filhos que estão de obrigação no santo e precisam usar suas roupas brancas, panos de cabeça e seguir um preceito mais rigoroso. Muitos não podem usar, porque as empresas ou mesmo seus amigos e familiares discriminam. Há relatos graves de intolerância que denunciamos e registramos. Não podemos nos calar. Nossos antepassados lutaram muito para termos liberdade de culto, não podemos retroceder.

Como analisa todo esse conhecimento passado a cada geração?

M.P. Na África, se for na terra de Osobo não sabe dos ensinamentos de Oyo. Cada um tem com seu modo de convivência e cultura. Muita gente me pergunta como aprende ioruba, não existe uma regra, é preciso vivência dentro dos terreiros porque há mudanças com o tempo.

Alguns dos meus ensinamentos a mãe me passa por sonho. E, como Yalorixá, muitas rezas a mãe não falava, ele fechava os olhos e emanava com tanta força que era o mesmo Axé. Aprendi o ioruba do jeito que eu ouvi e o valor que tem para mim é muito grande porque são os meus antepassados. Eram negros escravizados inteligentes que tinham de aprender por si próprio a ler e escrever, autodidatas, então uma língua tão difícil, que teve tantas mudanças, a pessoa pode cantar certo, mas se ela não tiver pureza no coração e não tiver amor para emanar e energias positivas... nada acontece. A voz é importante, mas energia é muito mais.

Como foi a transição de Pai Caio para Mãe Sylvia?

M.P. Minha mãe assumiu com a morte de Pai Caio. Do mesmo jeito que eu tive teimosia, ela teve também. Que o pai Cio dizia que ela era herdeira e tinha de se preparar. Minha mãe era uma negra, uma guerreira, queria combater qualquer tipo de preconceito e ela acreditava que estudando e sendo culta, aprenderia a ter argumentos para vencer na vida. E ela foi estudar, fez enfermagem, administração. Fez tese sobre a influência do mercado árabe e negro, foi roubada e lutou com advogados conceituados e conseguiu reverter a causa. Fez administração, comercio exterior. Gostava de aproveitar a vida. E não é que você perde a sua vida ao assumir uma casa de candomblé, mas lidar com a orixalidade é preciso muita dedicação. Um exemplo é que eu não participo de festa de família, só no Natal (estou indo para o quarto ano). Me convidaram para uma festa dia 09 e eu tinha festa das Iabas (Orixás femininos) e outras datas também...Sua vida particular tem de abdicar.

Minha mãe gostava de viajar, aproveitar a vida. Ela vinha ao Axé, mas nunca imaginou que ia assumir a casa um dia. Tem um ditado que diz se você não vai vem pelo amor, vem pela dor. Minha mãe perdeu o pai muito cedo, sofreu um derrame, perdeu a mãe também e, por questões de saúde, ela teve de entrar na orixalidade para se recuperar. Depois de três anos na casa, Pai Caio faleceu, e ela era uma iaô (iniciada a menos de sete anos). Então foi uma transição marcante onde ela teve de ter forças e uma postura muito enérgica para ela chegar onde chegou. O Axé teve de ser tombado não só pela importância do espaço imaterial, cultural, histórica e religioso, mas para evitar que parentes vendessem e transformassem em supermercado, como queriam na época. Já sabendo de todo o sofrimento que passou, quando adotou a mim e ao meu irmão, já começou a me preparar para assumir a casa e é isso que vou fazer com os meus filhos também. Ela passou por muita desconfiança por parte dos mais velhos porque Pai Caio não falou publicamente que era a sucessora. Comigo já foi diferente: todo mundo sabia que eu seria a sucessora dela. Mas isso tudo não ameniza o meu sofrimento, é muito doloroso perder a mãe e a melhor amiga, ela sempre foi tudo para mim. É um desafio diário, mas eu tenho de assumir minha responsabilidade.

E como foi a sua transição como Yalorixá?

M.P. Nessa transição eu também tive de me impor e digladiar com algumas pessoas que não aceitaram. Algumas pessoas se afastaram, outras se modificaram. Faz parte. Isso aqui não é só

um terreiro de candomblé, mas uma integração de seres humanos. É um refúgio, que as pessoas chegam para se conectar e ficar em sintonia. A minha mãe era tão dura que não deixava transparecer e eu não consigo ter essa braveza. É uma característica minha, ser amorosa. A minha transição foi muito mais tranquila porque ela deixou tudo preparado.

Mas, de qualquer maneira, a gente nunca está preparado para esta transição, para a morte. Mas ela sempre me ensinou muitas coisas, desde criança. Em questão de fundamento, ela dizia que iria me passar em qualquer lugar que tivesse. Os próprios Orixás trazem os fundamentos. Para enxergar essa orientação da orixalidade precisa ter humildade e saber que estamos aqui para servi-los e não o contrário.

Qual a importância do tombamento do Axé?

M.P. A questão do tombamento foi muito importante para a casa, pela valorização da tradição imaterial, histórica e para manter esse espaço como solo sagrado, que é a real função do Axé, que é transmitir e ensinar uma maior integração do ser humano, que é o mais importante.

Como avalia as mudanças e transformações dentro do culto?

M.P. É uma mudança do mundo, não só de geração, não só da religião. Orixá permite mudanças, desde que se mantenha a tradição com amor, respeito e que haja prioridade de todos os filhos. Tem pessoas que somente vem quando precisam de equilíbrio, quando estão mal. Não entenderam a importância da entrega. Um filho não pode chegar na casa já pensando em sair. É preciso ficar, se doar e receber essa energia. Porque Orixás entende com pureza. E o ser humano precisa aprender e se dedicar para a espiritualidade.

Entrevista Ebome Silvino de Oxalá 08/03/2018

Quando começou no Axé?

E.S. Comecei na Mucuri em 1961. Conheci Pai Caio porque minha filha mais velha, Ana Maria, teve um problema e tive de pedir socorro. Tinha uma vizinha que frequentava a casa do Pai Caio, ela era Mãe Pequena da casa, se chamava Dona Joaquina. Ela resolveu todo o problema na minha casa e disse: “Agora o Senhor precisa ir num lugar para acabar de resolver tudo isso aí. Se quiser ir no lugar que eu frequento, tudo bem, vamos juntos. Senão, procure outro lugar”. Aí eu fui. Não por mim, fui por elas.

Na Mucuri o Pai Caio já jogava Búzios?

E.S. Eu conheci Pai Caio em 1961, no terreiro da Mucuri. E já nesta época ele unia o candomblé e a umbanda. Mantinha seus guias, de caboclo e preto velho, mas fazia xirê normal, com os Orixás. Já jogava búzios também.

Ele sempre manteve contato com os terreiros em Salvador?

E.S. Pai Caio viajou durante toda sua vida com frequência para Salvador e se hospedava no terreiro do Gantois, com quem mantinha amizade com a Mãe Menininha. Também visitava a Casa Branca, sua origem, com boas relações.

Onde foi feito e como Pai Caio unia candomblé e umbanda?

E.S. Meu primeiro Bori foi na Mucuri, em 1962. Fui iniciado somente em 1979, no Axé Ilê Obá. Fiz com ele a feitura, obrigação de um ano, três e cinco. Com a Mãe Sylvia de 7, 14 e 21. Na rua Marcolina também teve a união da umbanda e o candomblé. Mas ele recebeu pressão muito grande das autoridades e da polícia. Alguns filhos diziam que ele tocava de madrugada para fugir da repressão. Às segundas ele fazia umbanda (preto velho) e na sexta o candomblé (caboclo).

Entrevista Dr. Hédio Silva, advogado, mestre e doutor em direito pela PUC-SP (Enviada por e-mail 18/03/2018)

A partir da Nova República, como a legislação tratou as religiões de matriz africana no Brasil? Quais os crimes mais comuns e as condenações? Como os terreiros funcionavam (clandestinos)?

H.S. A 1ª constituição republicana, de 24 de fevereiro de 1891, pode ser considerada a mais “laica” de todas as constituições brasileiras, inclusive porque proibia o ensino religioso em escolas públicas:

O preâmbulo não invocava nem fazia referência a qualquer divindade.

Art. 11. É vedado aos Estados, como à União:

§ 2º. Estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;

Art. 72, § 3º. Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito commum.

§ 4º. A Republica só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º. Os cemiterios terão character secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis.³³

§ 6º. Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos publicos.

§ 7º. Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção official, nem terá relações de dependencia ou alliança com o Governo da União, ou o do Estados.

§ 28º. Por motivo de crença ou função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever civico.

§ 29º. Os que allegaram motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer onus que as leis da Republica imponham aos cidadãos, e os que acceitarem condecorações ou titulos nobiliarchicos estrangeiros perderão todos os direitos políticos.

³³ Trata-se de norma que revogou a Lei de 1º de outubro de 1828, denominada Regimento das Câmaras Municipais do Império (uma espécie de lei orgânica de todos os municípios, que vigeu até o advento da Constituição de 1891). Por força do art. 66, § 2º, desta lei, a administração dos cemitérios cabia à autoridade religiosa local.

Não obstante, o primeiro Código Penal republicano, de 11 de outubro de 1890, continha os seguintes preceitos:

- fixava a responsabilidade penal em 9 anos (art. 27, § 1º);
- punia o crime de capoeiragem (art. 402);
- punia o crime de curandeirismo (art. 158);
- punia o crime de espiritismo (art. 157);
- punia o crime de mendicância (art. 391);
- punia o crime de vadiagem (art. 399).

Três registros se impõem neste ponto: a criminalização da capoeira, do curandeirismo e do espiritismo, uma vez mais certifica o destaque legalmente conferido à dominação cultural, à imposição da cultura e dos valores europeus como estratégia para a dominação política e a exploração econômica.

Décadas depois era aprovado o Código Penal vigente, de 1940, que manteve os delitos de charlatanismo (art. 283) e curandeirismo (art. 284).

Pesquisando julgamentos de charlatanismo e curandeirismo no Brasil, desde o início do século passado, Ana Lucia Pastore Schirtzmeyr observa a frequente associação entre tais delitos e práticas religiosas de origem africana, vistas como bárbaras e primitivas.³⁴

A partir de quando os terreiros foram autorizados a funcionar? Quais as condições? As perseguições continuaram até quando? O que mudou na legislação na República?

H.S. No campo do direito estadual, na Bahia, a Lei n. 3.097, de 29 de dezembro de 1972, obrigou, até o ano de 1976, as “sociedades de culto afro-brasileiro” a se registrarem na Delegacia de Polícia da circunscrição. No Estado da Paraíba, a Lei n. 3.443, de 06 de novembro de 1966, subordinava o funcionamento dos “cultos africanos” à autorização concedida pela Secretaria de Segurança Pública, bem como à apresentação de prova de sanidade mental do responsável pelo culto, mediante realização de exame psiquiátrico.

³⁴ Ana Lúcia Pastore SCHRITZMEYR. Direito e Antropologia: Uma História de Encontros e Desencontros – Julgamentos de Curandeirismo e Charlatanismo – (Brasil – 1900/1990) in *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo: Revistas dos Tribunais, n. 18, abr/jun, 1997, p. 135–145.

Cabia às tristemente famosas Delegacias de Costumes, reprimirem os crimes de “prostituição” e os cultos afro-brasileiros”

Como vivemos hoje? Embasados por qual legislação? Podemos ter um retrocesso na legislação, com o questionamento do abate religioso?

H.S O famoso art. 5º da Constituição Federal, tratados internacionais ratificados pelo Brasil e um conjunto de leis federais asseguram ampla liberdade de crença, de culto, de liturgia e de organização religiosa.

No que diz respeito especificamente às Religiões Afro-brasileiras, o Estatuto da Igualdade Racial (Lei n. 12.288/2010) contém dispositivos de grande importância, normalmente ignorados pelos operadores do Direito, senão vejamos:

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade.

Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I - coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas;

II - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

A respeito do tema do abate religioso, atualmente há dois recursos em tramitação no Supremo Tribunal Federal:

- recurso extraordinário n.º 494601/RS, Relator Ministro Marco Aurélio, procedente do Rio Grande do Sul, proposto pelo Ministério Público daquele estado contra uma decisão do Tribunal de Justiça gaúcho, de 2004, que declarou a constitucionalidade de uma lei estadual que desonera as religiões afro-brasileiras de procedimentos insensibilização (atordoamento) do animal previamente ao abate;
- recurso extraordinário número 1.096.915/SP, Relator Min. Celso de Mello, proposto pelo Ministério Público de São Paulo contra a decisão do Tribunal de Justiça de São Paulo, de 2017, que julgou inconstitucional lei do município de Cotia que pretendia impor multa ao abate religioso de animais. Vale lembrar que a ADIN (Ação Declaratória de Inconstitucionalidade) contra a Lei de Cotia foi proposta pelo PSOL, a pedido de várias organizações e lideranças do Candomblé e da Umbanda, sendo que atuamos como advogados do PSOL e das Religiões Afro-brasileiras

Atuo como advogado das religiões afro-brasileiras em ambos os processos e a expectativa é de que os julgamentos sejam favoráveis as religiões afro-brasileiras.

Em caso de resultado negativo, não há risco de retrocesso legislativo, mas sim risco de uma interpretação restritiva da liberdade de culto e de liturgia.

Entrevista Reginaldo Prandi, em 28/03/2018

O Sr. escreveu um parecer para o Condephaat sobre o Axé Ilê Obá. Poderia contar como foi esse processo?

R.P. O cuidado da (Mãe) Sylvia foi encontrar um mecanismo de como preservar o terreiro de uma forma que ele ficasse inviolável como um bem financeiro, para os possíveis herdeiros. Porque ninguém compraria ou venderia uma casa tombada. Mas eu já conhecia o Pai Caio porque eu estudo religião afro-brasileira desde 1971 e ele era muito conhecido na época. Me pediram então para escrever um dos pareceres para o Condephaat.

No texto, diz que o Axé é um terreiro tipicamente paulista porque agrega candomblé e umbanda.

R.P. Sim, tipicamente candomblé em São Paulo porque é um terreiro de candomblé que preserva muito dos elementos da umbanda. Quando você entra no Axé Ilê Obá, verifica no barracão as imagens de caboclo e preto-velho e, no meio, o Ariaxé, com a cora do Xangô.

Naquela época, na fundação do Axé (anos 70), já existia a umbanda *traçada*, umbanda adotada com elementos do candomblé. As filhas usavam pano da costa, se fazia bori, jogo de búzios...Essa era a umbanda que vai dar origem ao candomblé e que leva os Pais de Santo a irem a Salvador para fazer o santo.

Como avalia as mudanças ocorridas dentro dos terreiros?

R.P. Acho normal na vida da gente, as tradições mudam muito rapidamente. Os Pais de Santo que estudei no meu primeiro livro já foram substituídos - isso quando o terreiro não fecha e a maioria fecha -, e essas pessoas já estão ajustadas a mentalidade contemporânea. Em Cuba, a cultura também é ajustada a realidade porque tem mais dificuldades materiais. Lá, a cerimônia do Orô (ritual de transmissão e manutenção do Axé, durante as iniciações e obrigações de santo), por exemplo, chega no seu auge quando o ibá (assentamento sagrado) do filho de santo é lavado na mesma água que se lava o ibá do Pai de Santo, o Axé é transmitido por essa água. Porque eles não têm recursos para comprar bichos e substituíram no ritual.

Acredita que a intolerância religiosa está aumentando no Brasil?

R.P. Preconceito sempre existiu porque é racial e transfere tudo que é de origem negra. A religião mexe com a cabeça das pessoas, relação com o lado oculto da vida, ideia de destino...e, por isso, tem mais dificuldade de ser aceita. A intolerância religiosa (das religiões de matriz africana) é um ato de racismo.

ANEXOS

Pesquisa na Fundação Pierre Verger, em Salvador, com fotos de Pierre Verger que comparam o culto aos Orixás na África (Benin) e no Brasil (Salvador):



Figura 15 – Ifa – divination, Kétou, Bénin (Anos 50)
Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 16 – Candomblé Cosme, Salvador, Brasil I (1946-1953)
Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 17 – (Xangô) – Cerimônia Nagô, Ouidah, Bénin (1948–1953)
Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 18 – Candomblé Joãozinho Da Gomeia, Salvador, Brasil I (1946)
Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 19 – Shango, Adjawéré, Bénin I (Anos 50)

Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 20 – Festa Xangô, Candomblé Opô Aganju, Salvador, Brasil (1972 - 1973)

Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 21 – Iaô Briki, Ifanhin, Benin (1958)

Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.

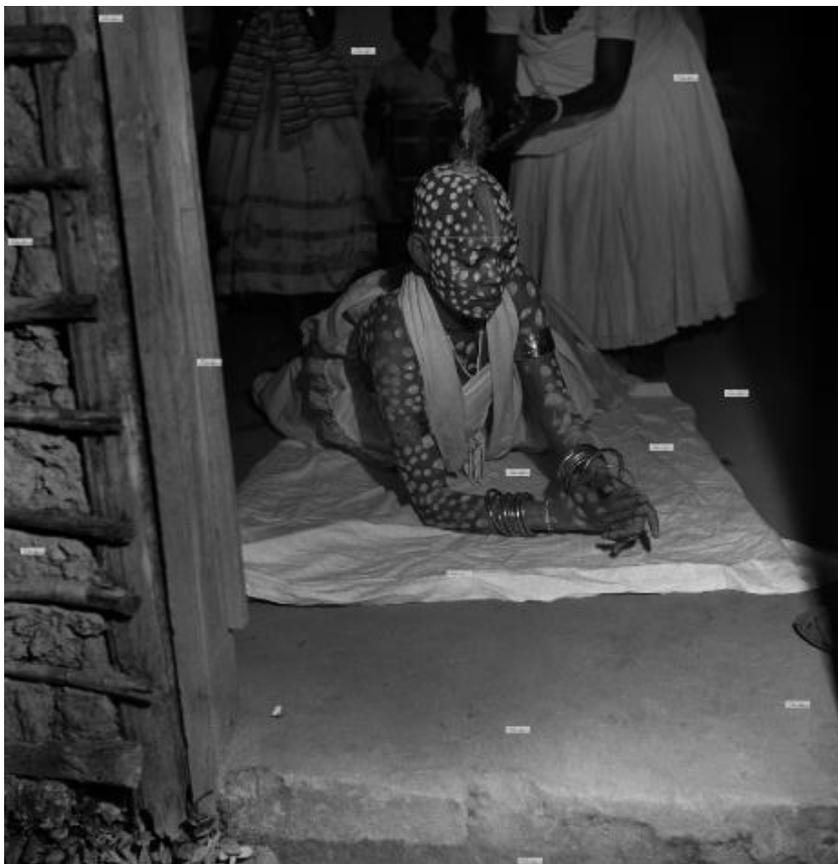


Figura 22 – Candomblé Cosme, Salvador, Brasil II (1946-1953)

Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 23 – Shango, Adjawéré, Bénin II (Anos 50)
Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.



Figura 24 – Candomblé Joazinho Da Gomea, Salvador, Brasil II (1946)
Fonte: Acervo Fundação Pierre Verger.

Matérias de Jornais

20/12/1974 – Folha de São Paulo – Padre não quis ver Xangô

03/09/1978 – Diário Popular – Congregação Espírita Pai Jerônimo nega ecumenismo

26/04/1980 – Diário Popular – Hoje, a festa de aniversário e toque para São Jorge, no Abaça de C. Aranha

26/07/1980 – Diário Popular - Festa de Nambucu em Vila Facchini

20/06/1981 – Folha da Tarde – Aché-Ilê-Obá realizará dia 27 a Festa de Xangô

10/12/1982 – Diário Popular - Amanhã em Vila Facchini, a festa de Oxum Miwa

14/04/1984 – Diário Popular – Será dia 20 a festa das lebarás em Vila Facchini

03/05/1990 – Folha de São Paulo - Estado tomba terreiro de candomblé de SP

Festa de Nambucu em Vila Facchini



Com a saída de "inós" das lhas de Ogum, Oxum, Inhaçã, Eudá, Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, com sede social à rua Azor Silva, 77, na Vila Facchini, fará realizar na noite de hoje, a partir das 21,00 horas, toque festivo em homenagem a Nambucu. O extenso programa ritualístico estará sob o comando espiritual do babalorixá Caio de Souza Aranha (Achê Ilê Obá), filho de santo da finada Tia Aninha e filho de criação de D. Maria Escolástica da Conceição Nazaré (Mãe Menininha de Gantois). O "orixá" Nambucu é, na gira do Candomblé, o que Nanã Buruké significa no ritual da Umbanda, como divindade das chuvas, purificadora da atmosfera. Trata-se da mala antiga das mãos d'água, sendo seu fetiche uma pedra de cristal onde se encontra escória de ametista. Suas contas, toa-lhas, tanto no Candomblé como na Umbanda são da cor lilás. As flores são rosas lilás ou flores brancas, também usadas as violentas ro-xas e a quaresma. Animais sacrificados são: pata bran-ca, galinha branca, con-quém fêmea, cabra branca.

De Continuada: terça-feira.

Locais das arriadas: nas matas, próximo a curso d'água, ou caixa d'água. Fruta somente o melão. Sua saudação no ritual é: Salu-ha. Seu sincretismo afro-ca-tólico é Senhora Santana. Suas ervas são: cipreste, manacá, papoula rouxa, avenca. Suas bebidas são: champanha, vinho branco e moscatel.

AJEUM DE NAMBUÇU

Um dos pontos altos da festividade em louvor a Nambucu, sob a direção do babalorixá Caio de Souza Aranha, será constituído pelo "ajeum" em sua homenagem, que é o tradicional sarapatel a ser servido pelas "iabás" (cozinheiras especializadas). Todos os presentes no Achê Ilê Obá participarão dessa iguaria, louvando em seguida o "orixá" do dia.

O babalorixá Caio de Souza Aranha, chefe espiritual do "abaçá" da Vila Facchini, envia seus agradecimentos pelas mensagens recebidas do senador Franco Montoro e deputados Átila Nunes e Samir Achea, nas quais os parlamentares exaltam o trabalho e a dedicação sacerdotal daquele missionário.

Amanhã em V. Facchini a festa de Oxum Miwá



Continuam sendo recebidas numerosas mensagens de felicitações ao babalorixá Caio de Souza Arazha na sede do Achê-Ilê-Obá à rua Azor Silva, 77, Vila Facchini, próxima ao Jabaquara, pelo transcurso do seu aniversário natalício ocorrido dia 23 de novembro último. Todavia, no próximo sábado, a partir das 21 horas, com destaque para Oxum Miwá (N. S. da Conceição Aparecida) será encerrada a série de festividades e comemorações do corrente ano, observando-se o ritual programado. Dessa das águas doces, Orixá da riqueza, essa divindade é filha de Nanã Burucu, tendo sob seu domínio o subsolo do Universo. Suas contas e toalhas na programação do Candomblé, são amarelo-ouro e na Umbanda azul. Suas flores são brancas e suas "arriadas" são à beira das cachoeiras ou nos riachos. Seu fetiche é o seivo branco roçado, leitoso. Tem predileção pelos enfeites dourados. Suas bebidas são: champanha, moscatel e vinho branco.

CARAVANA IRÁ AO GUARUJA

Na manhã de sábado, em vários ônibus especiais, seguirá uma caravana de adeptos de Oxum Miwá com destino à praia de Guarujá onde, na estância de Pernambuco, serão prestadas expressivas homenagens àquela divindade. Após o regresso a esta Capital, já no abaxé de Vila Facchini, será procedida a cerimônia de saída dos ogãs e equedes da Casa, realizando-se a seguir, cerca das 21,30 horas, missa votiva celebrada por D. Wanderley, bispo da Igreja Ortodoxa Metropolitana.

"SHOW" PIROTECNICO

Através de telegramas e cartas enviadas à comissão organizadora dos festejos que serão oferecidos à Oxum Miwá, foi confirmada a presença de várias autoridades representativas da Nigéria, Kênia e Moçambique, que aqui virão especialmente para cumprimentar o babalorixá fundador do I Seminário de Candomblé do Brasil.

Estado tomba terreiro de candomblé de SP

AURELIANO BIANCARELLI
Da Reportagem Local

Mãe Sylvia de Oxalá já está preparando a festa. Nas próximas semanas, seu terreiro de candomblé Achê Ilê Obá, no Jabaquara (zona sul de São Paulo), vai ser tombado como patrimônio histórico. Será o primeiro terreiro de São Paulo e o segundo do Brasil a ser tombado. Dos 24 membros do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico de São Paulo (Condephaat), 23 aprovaram o tombamento e um se absteve. Só falta a assinatura do secretário estadual da Cultura, Fernando Moraes.

Para o presidente do Condephaat, Edgard de Assis Carvalho, 48, o tombamento está dentro de um conceito mais amplo de patrimônio cultural definido na Constituição, que fala em bens "materiais e imateriais". Dentro desse conceito estão, por exemplo, as "formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver". O terreiro de mãe Sylvia está sendo tombado pelas "relações culturais" que representa, não por seus valores históricos e arquitetônicos. Por causa dessas inovações, o processo se arrastou por dois anos e exigiu o parecer de acis especialistas. Os conselheiros tiveram que mergulhar no intrincado universo do candomblé.

"Podemos o tombamento todos os dias para todos os orixás", disse Sylvia de Souza Egídio, 52. Para ela, o tombamento significa "uma vitória para a tradição, o culto e a cultura dos orixás". Significa também o fim de uma ameaça que pesava sobre o terreiro: seus quase quatro mil m² de terreno, numa região altamente valorizada, eram disputados por pessoas que preferiam vender a

Salvador já fez preservação

Da Sucursal de Salvador

O terreiro da Casa Branca, em Salvador, localizado no bairro da Federação, foi tombado pelo patrimônio histórico em 1984. É o único nessa situação. Considerado o terreiro de candomblé mais tradicional de Salvador, o Casa Branca é tido como matriz dos cerca de dois mil terreiros que existem na cidade. Segundo Márcia Santana, da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), não se pode afirmar com precisão a data de fundação da Casa Branca.



Sylvia de Oxalá, mãe-de-santo do terreiro Achê Ilê Obá, que será tombado pelo Condephaat

Glossário explica o culto

Da Reportagem Local

Um adepto do candomblé conhece centenas de termos e expressões sobre o culto. Abaixo, alguns dos termos mais usados e que são citados pelo professor Prandi:

Axé: energia sagrada, a força vital do orixá; força sagrada que emana da natureza.

Babalorixá: o mesmo que pai-de-santo. É o chefe do terreiro, o sacerdote supremo da casa. **Ialorixá** é a mãe-de-santo.

Botar o jogo: o mesmo que jogar os búzios, ler o destino, ver a sorte. É prerrogativa exclusiva do pai ou mãe-de-santo do terreiro.

Despacho: oferendas depositadas em geral em encruzilhadas, lagoas ou matas, lugares de preferência dos orixás.

Ebô: sacrifício ritual de limpeza, de descarrego, que transfere para animais sacrificados (cabrito, galinha etc) certos males que estão no corpo da pessoa.

Filho-de-santo: pessoa que passa pelos ritos de iniciação.

Orixás: os deuses do candomblé. No Brasil, são cultuados 16. Cada um tem a sua cor, qualidades, defeitos e alimentos preferidos. Os mais cultuados são Iemanjá, Oxóssi, Xangô, Ogum, Iansã, Obaluaê e Nanã.

Fovo-de-santo: conjunto de todos os adeptos do candomblé.

Toque: o mesmo que cerimônia ritual pública do candomblé. Caracteriza-se por dança ritual, canto e transe.

Xangô: nome pelo qual o candomblé é conhecido no Nordeste acima da Bahia. (AB)

Mãe Sylvia atende até em Nova York

Da Reportagem Local

No seu parecer ao Condephaat, a historiadora Mari Rodrigues, 48, destacou as relações do terreiro Achê Ilê Obá com outros terreiros da Bahia. Hoje, os pais-de-santo estão estudando na USP iorubá (língua falada pela principal corrente de candomblé no Brasil) e viajando à Nigéria para conhecer as origens de seu "povo". Pais-de-santo brasileiros estão "exportando" o candomblé para países do Cone Sul, EUA e Europa. Mãe Sylvia de Oxalá atende clientes de vários países, pelo telefone. Uma vez por ano, ela se instala em Nova York e durante 20 dias atende "filhos" e centenas de clientes. Cobra US\$ 50 a consulta. (AB)

Pai-de-santo faz ligação com orixás

Da Reportagem Local

O professor e pesquisador Reginaldo Prandi estima em mil o número de terreiros de candomblé na Grande São Paulo. O número de terreiros de candomblé chega a 43 mil. São mais três mil pais ou mãe-de-santo, cerca de 150 mil iniciados candomblé, filhos ou filhas de santo que cultuam os orixás. "Entre eles há operários, também empresários e padres universitários", diz Rita Cássia Amara, 32, mestra do departamento de Antropologia da USP. "Trata-se de uma religião tribal, convivendo no cenário avançado do país", diz Rita.

O candomblé, que veio da África com os escravos, é culto aos orixás, que são deuses. O pai-de-santo é o intermediário entre os orixás e as pessoas. A umbanda é um culto em que os iniciados incorporam os espíritos dos mortos. O candomblé cresceu sobretudo no Norte e Nordeste, firmando em São Paulo a partir dos anos 50, com a chegada de migrantes nordestinos. Nos anos 60, o movimento de "africanização" de volta às origens, deu grande popularidade ao candomblé. Muitos pais-de-santo, iniciados em umbanda, passaram aos pais-de-santo para o candomblé.

Os terreiros têm a clientela compra seus "serviços" religiosos sem compromisso religioso. Os pais-de-santo cobram de US\$ 300,00 a Cr\$ 700,00 por consulta (jogo de búzios). Os ebôs, sacrifícios ou oferendas pedidos pelos orixás, que custam até Cr\$ 3 mil.

Pai-de-santo faz ligação com orixás

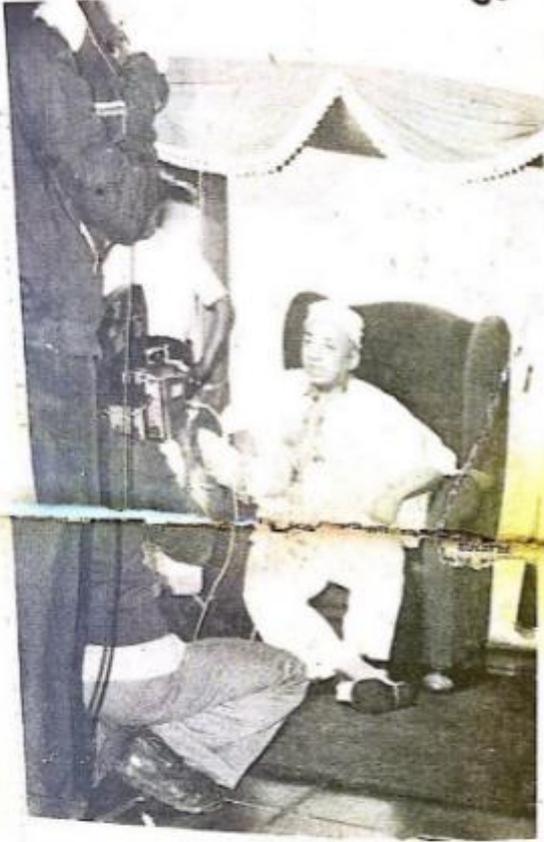
Da Reportagem Local

O professor e pesquisador Jos Reginaldo Prandi estima em três mil o número de terreiros de candomblé na Grande São Paulo. O número de terreiros de umbanda chega a 43 mil. São mais de três mil pais ou mães-de-santo e cerca de 150 mil iniciados no candomblé, filhos ou filhas-de-santo que cultuam os orixás. "Entre eles há operários, mas também empresários e professores universitários", diz Rita de Cássia Amara, 32, mestrande do departamento de Antropologia da USP. "Trata-se de uma religião tribal, convivendo no centro mais avançado do país", diz Rita.

O candomblé, que veio da África com os escravos, é um culto aos orixás, que são os deuses. O pai-de-santo é o intermediário entre os orixás e as pessoas. A umbanda é um culto em que os iniciados incorporam os espíritos dos mortos. O candomblé cresceu sobretudo no Norte e Nordeste, firmando-se em São Paulo a partir dos anos 50, com a chegada de migrantes nordestinos. Nos anos 60, um movimento de "africanização" e de volta às origens, deu grande popularidade ao candomblé. Muitos pais-de-santo, iniciados na umbanda, passaram aos poucos para o candomblé.

Os terreiros têm a clientela que compra seus "serviços mágicos" sem compromisso religioso. Os pais-de-santo cobram de Cr\$ 300,00 a Cr\$ 700,00 por uma consulta (jogo de búzios), além dos ebós, sacrifícios ou oferendas pedidos pelos orixás, que podem custar até Cr\$ 3 mil. (AB)

Aché-Ilê-Obá realizará dia 27 a Festa de Xangô



Várias delegações de "Ilês" procedentes da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco estarão em São Paulo, no próximo dia 27, a fim de participarem dos festejos em homenagem a Xangô Airá (São Pedro), a serem realizados a partir das 21 horas no "Ibaçá" da Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, localizada na rua Azer Silva, 77, na Vila Facchini. Os trabalhos espirituais serão dirigidos pelo babalorixá Caio de Souza Aranha, "filho de santo" da finada Tia Aninhas e filho de criação de d. Maria Escolástica da Conceição Nazaré (Mãe Menininha do Gantois). Por outro lado, será realizada a confirmação de vários "ogãs" e "ekedés", ao ensejo das festividades pertinentes ao 53.º aniversário de entrega do "Decá" ao chefe espiritual do Aché-Ilê-Obá que, na oportunidade, receberá o título de "Arabá de Xangô". Como símbolo tradicional da programação do dia 27, também serão realizadas as Oferendas à Fogueira, quando os adeptos e convidados em geral, contritos, pedirão a proteção de Xangô Airá. Por último, o babalorixá Caio de Souza Aranha, após a preleção que fará para exaltar o valor de cada uma, procederá à entrega de cargos e suas responsabilidades às "filhas" mais velhas do Aché-Ilê-Obá.