



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
Departamento de Letras e Artes
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS



ROSÂNGELA SANTOS SILVA

**LITERATURA E CULTURA: NARRAR A IDENTIDADE
RELIGIOSA EM *VIVA O POVO BRASILEIRO* DE JOÃO
UBALDO RIBEIRO**

Feira de Santana, BA
2015

ROSÂNGELA SANTOS SILVA

**LITERATURA E CULTURA: NARRAR A IDENTIDADE
RELIGIOSA EM *VIVA O POVO BRASILEIRO* DE JOÃO
UBALDO RIBEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Estadual de Feira de Santana/BA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Orientador: Professor Dr. Adeíto Manoel Pinho.

Feira de Santana, BA
2015

Ficha Catalográfica – Biblioteca Central Julieta Carteado

S5831 Silva, Rosângela Santos
Literatura e cultura: narrar a identidade religiosa em *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro / Rosângela Santos Silva. – Feira de Santana, 2015.

159 f. : il.

Orientador: Adeíto Manoel Pinho

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2015.

1. Literatura brasileira – estudo e crítica. 2. Identidade religiosa - Bahia. 3. Ribeiro, João Ubaldo – crítica e interpretação. I. Pinho, Adeíto Manoel, orient. II. Universidade Estadual de Feira de Santana. IV. Título.

CDU: 869.0(81)-31.09(814.22)

ROSÂNGELA SANTOS SILVA

**LITERATURA E CULTURA: NARRAR A IDENTIDADE
RELIGIOSA EM *VIVA O POVO BRASILEIRO* DE JOÃO
UBALDO RIBEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Estadual de Feira de Santana/BA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Aprovada em 06 de abril de 2015.

Professor Dr. Adeíto Manoel Pinho (UEFS)
Orientador

Professora Dr^a Maria da Conceição Araújo Pinheiro (IFBA)

Professora Dr^a Elizete da Silva (UEFS)

AGRADECIMENTOS

À Deus o centro de todas as minhas atenções, princípio, meio e fim de tudo que acontece em meu viver. Toda honra e toda glória seja dada ao seu santo Nome. Deus me presenteou com mais um dia de glória. E eu, humildemente agradeço a Ele por mais esta oportunidade que me foi franqueada.

Realizar a feitura desse trabalho não foi fácil, portanto não tenho como abarcar o mérito sozinha, pois, tive ajuda de inúmeras pessoas das quais serei eternamente grata.

Aos meus pais (Mário de M^a Madalena) pelo carinho, dedicação, compreensão e amizade. E por depositarem em mim os melhores sonhos.

À minha família, por estar sempre presente nos momentos mais difíceis e por me fazer acreditar em minhas potencialidades.

À Valdir Santos Silva e Fábio Araújo Silva (*in memoriam*), que incondicionalmente sempre me apoiaram.

A Valmir Santos Silva meu eterno padrinho.

A amiga Ana Sheila Soares Mascarenhas, pelo companheirismo nesta jornada acadêmica, pelos momentos que compartilhamos descobertas e sonhos.

Ao orientador deste trabalho, professor Dr. Adeíto Manoel Pinho, pelo incentivo; pelas valorosas orientações; e pela apreciação competente e criteriosa de todo o processo de elaboração durante a produção deste exercício de construção de conhecimento. Muito obrigada pela confiança em mim depositada.

Ao GELC – Grupo de Estudos Literários Contemporâneos pelas ricas discussões.

Ao JUR – Projeto João Ubaldo Ribeiro da Baía de Todos os Santos e de todos os Lugares pelo amplo conhecimento acerca das obras de João Ubaldo Ribeiro e da Ilha de Itaparica. Em especial à professora Dr^a Maria Conceição Pinheiro e ao historiador Almir Pereira que possibilitaram uma pequena vivência com os reflexos representativos dos personagens e do ambiente onde se processa o romance, *Viva o povo brasileiro*.

Aos mais novos amigos, adeptos do Candomblé *egwugwu* em Itaparica, que possibilitaram para além de uma relação formal uma vivência fraternal e pela receptividade contribuindo de forma significativa e prazerosa nos diálogos e entrevistas.

Ao programa de Pós-Graduação em Estudos Literários. Aos professores do mestrado pelas discussões durante as aulas, e de modo particular à professora Dr^a Elizete Silva pelo apoio e pelas indicações de leituras extremamente significativas na elaboração dessa dissertação.

Aos colegas da turma pelos diálogos trocados e pela solidariedade.

Aos funcionários pela competência e cordialidade no atendimento.

Em fim a Universidade Estadual de Feira de Santana/BA.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para esta realização.
Que Deus na sua infinita bondade os abençoe sempre.

RESUMO

A presente dissertação procurou compreender e analisar as narrativas e representações a respeito do culto ritualístico de babá *egwugwu* na Ilha de Itaparica/BA a partir da obra literária *Viva o povo brasileiro* (1984) do itaparicano João Ubaldo Ribeiro. Partindo do pressuposto de que a temática da religiosidade, nessa obra, está relacionada com projetos identitários baseados na memória e oralidade objetivou-se refletir sobre as formas de resistência do afrodescendente em manter vivas as bases religiosas de seus antepassados e como o sentimento de pertencimento a determinada religião torna-se fator fundamental na construção da identidade cultural. O estudo se assenta na reflexão das relações dialógicas entre memória e oralidade, ritualística *egwugwu* e práticas performáticas realizadas nas religiões afrobrasileiras. Categorias como: ancestralidade, oralidade, performance e ritualística foram acionadas como operadores de leitura, em consonância com os postulados teóricos, críticos e históricos de estudiosos da Literatura, das culturas africanas e afrobrasileiras. No caso particular desse trabalho, uma das inúmeras contribuições relevantes se dá pela proposta de um modelo de entendimento e análise da dinâmica das performances públicas do Candomblé. Assim, a pesquisa permitiu apresentar um novo olhar acerca das religiões de matriz africana e suas práticas mostrando como João Ubaldo Ribeiro, ao transcrever tais fatos, coloca em evidência algo essencial que é o respeito e valorização por tais religiões que ainda sofrem preconceito e discriminação.

Palavras-chaves: Literatura afrobrasileira. Performance. Memória. Oralidade.

ABSTRACT

This thesis sought to understand and analyze the narratives and representations regarding the ritualistic cult egwugwu nanny in Itaparica / BA Island from the literary *Long live the Brazilian people* (1984) of itaparicano João Ubaldo Ribeiro. Assuming that the theme of religiosity, this work is related to identity projects based on memory and oral aimed to reflect on the forms of African descent resistance at keeping alive the religious basis of their ancestors and how the feeling of belonging a particular religion becomes a key factor in the construction of cultural identity. The study is based on the reflection of dialogical relations between memory and orality, ritual egwugwu and performance practices carried out in Afro-Brazilian religions. Categories such as ancestry, oral, performance and ritual were triggered as reading operators, in line with the theoretical, critical and historical postulates of Literature scholars of African and Afro-Brazilian cultures. In the particular case of this work, one of the many outstanding contributions is by proposing a model of understanding and analysis of the dynamics of public performances of Candomblé. Thus, the research allowed to present a new look about the religions of African origin and their practices showing how João Ubaldo Ribeiro to transcribe these facts, it highlights something essential that is respect and appreciation for these religions who still suffer prejudice and discrimination.

Keywords: Afro-Brazilian Literature. Performance. Memory. Orality.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Oríṣá Èṣú.....	40
FIGURA 2 – Oríṣá Ógún	41
FIGURA 3 – Oríṣá Òṣòṣì.....	41
FIGURA 4 – Oríṣá Òsányìn.....	41
FIGURA 5 – Oríṣá <u>Obàlúaiyé</u>	42
FIGURA 6 – Oríṣá <u>Òsùmàrè</u>	42
FIGURA 7 – Oríṣá <u>Sàngó</u>	42
FIGURA 8 – Oríṣá <u>Yansã</u>	43
FIGURA 9 – Oríṣá <u>Òsun</u>	43
FIGURA 10 – Oríṣá <u>Logun Edé</u>	43
FIGURA 11 – Oríṣá <u>Obá</u>	44
FIGURA 12 – Oríṣá <u>Iémánjá</u>	44
FIGURA 13 – Oríṣá <u>Nàná</u>	44
FIGURA 14 – Oríṣá <u>Òsàlá</u>	45

LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 1 – <i>Yalorisá</i> Ana Lúcia Galvão de Castro	25
FOTOGRAFIA 2 – Ojé Antônio dos Santos	74
FOTOGRAFIA 3 – Domingos dos Santos	82
FOTOGRAFIA 4 – Opá do <i>egwugwu</i> de Domingos dos Santos.....	82
FOTOGRAFIA 5 – Maria Stella de Azevedo Santos.....	83
FOTOGRAFIA 6 – Assentamento de Onilé	91
FOTOGRAFIA 7 – Assentamento de Èsú	91
FOTOGRAFIA 8 – Interior do Barracão do Ogum Majé Oyá Dei	94
FOTOGRAFIA 9 – Fachada do Barracão do Ogum Mejé Oyá Dei	94
FOTOGRAFIA 10 – Altar do Barracão do Ilê Omo N'ilê Oderan	94
FOTOGRAFIA 11 – Interior do Barracão Omo N'ilê Oderan	95
FOTOGRAFIA 12 – Casa de <i>egwus</i> do Ilê Tuntum	96
FOTOGRAFIA 13 – Eduardo Daniel de Paula	97
FOTOGRAFIA 14 – Fachada do Ilê Tuntum	99
FOTOGRAFIA 15 – Fachada do Ilê Agboulá	100
FOTOGRAFIA 16 – Fachada do Ilê Asé Obaladê	101
FOTOGRAFIA 17 – Fachada do Ilê Omo N'ilê Oderan.....	102
FOTOGRAFIA 18 – Fachada do Ilê Ibó Akutá Ojú.....	103
FOTOGRAFIA 19 – Atabaques – Rum; Rum-pi e Lé.....	107
FOTOGRAFIA 20 – Siré de Orísá	108
FOTOGRAFIA 21 – <i>Egwugwus</i> de Itaparica.....	113
FOTOGRAFIA 22 – Babá Alapalá	117
FOTOGRAFIA 23 – Babá Fulande <i>Egwugwu</i> de Pierre Verger	117
FOTOGRAFIA 24 – Babá Obaladê <i>Egwugwu</i> de Olegário	117
FOTOGRAFIA 25 – Babá Agboulá	117
FOTOGRAFIA 26 – babá Olukotum.....	117

FOTOGRAFIA 27 – Babá Ayo	117
FOTOGRAFIA 28 – Babá Iaô	118
FOTOGRAFIA 29 – Babá Alateorun	118
FOTOGRAFIA 30 – Babá Obaerin <i>Egwugwu</i> de Eduardo Daniel de Paula.	118
FOTOGRAFIA 31 – Babá Bê.....	118
FOTOGRAFIA 32 – Babá Bakabaká.....	118
FOTOGRAFIA 33 – Babá Alajarê <i>Egwugwu</i> de Domingos dos Santos	118
FOTOGRAFIA 34 – Ariosvaldo dos Santos	133

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Adosú: cargos e atribuições	69
QUADRO 2 – Cargos e responsabilidades masculinas no culto <i>egwugwu</i>	75
QUADRO 3 – Cargos e responsabilidades femininas no culto <i>egwugwu</i>	75
QUADRO 4 – Disparidades entre Egwus e Oríṣás	76
QUADRO 5 – <i>Egwugwus</i> filhos de Itaparica	119

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS: A CONTINUIDADE DA CULTURA NEGRA NO BRASIL.....	17
2.1 COSMOGONIA IORUBÁ.....	30
2.2 <i>EGWUS</i> : ESPÍRITOS DE SERES HUMANOS	50
3 ENTIDADES SOBRENATURAIS: DIFERENÇAS ENTRE ÓROSÁS E <i>EGWUS</i>.....	61
3.1 RITOS DE PASSAGEM: A MORTE DOS SERES DO ÀIYÉ COMO INÍCIO DE UMA NOVA VIDA.....	76
3.2 PREPARATIVOS INTRODUTÓRIOS: ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO	86
3.3 ACESSÓRIOS LITÚRGICOS UTILIZADOS DURANTE A REALIZAÇÃO DO RITUAL: O CANTO, A DANÇA E OS INSTRUMENTOS	103
4 VIVA O POVO BRASILEIRO E A REPRESENTAÇÃO DO CULTO AFROBRASILEIRO AOS ESPÍRITOS: LITERATURA, MEMÓRIA E IDENTIDADE	119
4.1 O CULTO ANCESTRAL NA OBRA ROMANESCA DE JOÃO UBALDO RIBEIRO.....	128
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS.....	139
APÊNDICES	146
ANEXOS	154

1 INTRODUÇÃO

O estudo que resultou na presente dissertação incidiu na compreensão e análise das narrativas e representações a respeito do culto ritualístico de Babá *egwugwu* na Ilha de Itaparica/BA a partir da obra romanesca *Viva o povo brasileiro* (1984¹) de João Ubaldo Ribeiro (1941-2014). Seguindo a proposta de multidisciplinaridade, no qual o presente trabalho se insere, dialogo com os campos da Literatura, da Cultura, da História e da Antropologia.

Meu primeiro contato com a obra se deu em 2011, em uma disciplina do curso de Especialização em Estudos Literários (UEFS) ministrada pela professora Dra. Elvya Shirley Ribeiro Pereira. Até aquele momento nada sabia a respeito desse escritor e suas obras. Ao ler o romance fiquei encantada, tive dificuldades, porém o estilo exuberante, erudito, com senso privilegiado de humor e malícia de João Ubaldo Ribeiro cativou-me de tal maneira que me instigou à busca de uma leitura mais aprofundada.

Ainda durante a disciplina, foi desenvolvida uma monografia a qual abordou a construção da identidade de maneira generalizada. Este trabalho monográfico, feito a partir da representação das múltiplas construções identitárias encontradas na obra contou com a orientação do professor Dr. Adeíto Manoel Pinho e pode ser considerada a etapa inicial de meus escritos acerca do romance *Viva o povo brasileiro*.

Em um segundo momento na qualidade de mestranda, procurei desenvolver uma leitura mais apurada em relação à construção da identidade cultural de um povo centrado na Bahia, cujas origens remontam os tempos da escravidão. Na narrativa, João Ubaldo Ribeiro discorre sobre suas práticas ritualísticas e a importância de se manterem vivas tais raízes ancestrais.

O trabalho adentra a um tema pouco explorado, assim, escrever sobre esta tônica é um desafio bastante motivador. Devido à complexidade do assunto e após leitura da narrativa procurei percorrer os caminhos direcionados pelo romance, uma vez que, o autor aponta em *Viva o povo brasileiro* traços marcantes que podem ser associados a reflexos da realidade.

¹ A edição de *Viva o povo brasileiro* utilizada nas citações da dissertação é de 2009.

Dessa forma, foi fundamental a construção de um conhecimento empírico atrelado ao conhecimento bibliográfico. Assim, não busquei uma realidade na ficção e sim um reflexo real apontado pelo texto ficcional. Foi a partir de então que iniciei em 2013, um estudo de caso nos terreiros de Itaparica/BA, local no qual se processa boa parte da narrativa, priorizando a comunidade do Alto da Bela Vista e o culto ritualístico de babá *egwugwu* realizado nos Candomblés² *egwugwu*.

Assim, foi possível elaborar um acervo construído a partir das entrevistas e diálogos, produção de vídeos, observações e conversas informais com os moradores da Ilha, adeptos do Candomblé *egwugwu*. É importante lembrar que, toda a produção empírica utilizada na composição do texto dissertativo, foi autorizada pelos entrevistados.

Para o desenvolvimento das leituras foram acionadas algumas teorias que deram suporte e referências ao tema central desse trabalho que versa sobre os cultos para evocação de *egwugwu* a exemplo de: Maria Stella de Azevedo Santos (1993³), Júlio Braga (1995⁴), Yeda Pessoa de Castro (2001), Néstor García Canclini (1989⁵), Juana Elbein dos Santos (1976⁶), Paul Zumthor (1990⁷), José de Jesus Barreto (2009), bem como textos críticos e outros títulos.

Nessa perspectiva, o estudo aqui apresentado propôs a investigação acerca do processo de formação da identidade cultural com bases em religiões de matriz africana. Para tanto, foi feita a análise da representação da religião afrobrasileira no romance *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro estabelecendo comparações com performances ritualísticas na Ilha de Itaparica.

O Capítulo 2, intitulado “Religiões Afrobrasileiras: A Continuidade da Cultura Negra no Brasil” tem início com uma reflexão sobre o momento histórico vivido pelos africanos ao aportarem na Bahia transportados em navios negreiros, em condições subumanas, e arrancados de sua terra natal para servirem como escravos. Portadores de um grande patrimônio imaterial preservado por meio da

² Candomblé é uma instituição brasileira, inventada a partir das áfricas possíveis contidas nos conhecimentos e lembranças dos africanos que aqui passaram. Por Júlio Braga em *Fuxico de candomblé* (1998, p. 15).

³ A edição do livro *Meu tempo é agora* utilizada na dissertação é de 2010.

⁴ A edição de *Ancestralidade Afrobrasileira: o culto de babá egum* utilizada na dissertação é de 1995.

⁵ A edição de *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* utilizada na dissertação é de 2003.

⁶ A edição de *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia* utilizada na dissertação é de 2002.

⁷ A edição de *Performance, recepção, leitura* utilizada na dissertação é de 2007.

oralidade e manutenção das práticas religiosas, os africanos souberam com maestria se manter organizados sem perder a essência de suas origens. Ainda no Capítulo 2, encontram-se os subcapítulos: “Cosmogonia Iorubá” e “*Egwus*: Espíritos de Seres Humanos”. Tais subcapítulos descrevem o papel fundamental das religiões afrobrasileiras na continuidade das tradições que lhes deram origem, fazendo uma breve descrição da criação do mundo segundo os povos Iorubás, destacando as divindades *nagôs* e *egwus* (espírito de pessoas falecidas) encontradas no panteão baiano.

No Capítulo 3, “Entidades Sobrenaturais: Diferenças entre *Orixás* e *Egwus* estão transcritas as diferenças entre as divindades: *Orixás* e *Egws*, mostrando como os adeptos do Candomblé se relacionam com a morte (*Ikú*). No subcapítulo: Ritos de Passagem: A morte dos seres do *àiyé* como início de uma nova vida, destaca-se a teoria de Arnold Van Gennep (2011), para melhor compreensão da didática educacional que envolve os *egwugwus* no seu processo de evolução espiritual. Assim, são descritos momentos célebres a exemplo dos rituais de iniciação e o ritual mortuário *asésé*, ambos considerados ritos de passagem. Na sequência do Capítulo 3 ainda encontram-se os subcapítulos: Preparativos Introdutórios: Organização do Espaço Sagrado e Acessórios Litúrgicos Utilizados Durante a Realização do Ritual: Canto, Dança, e os Instrumentos, é tecida uma breve definição de “performance” utilizando a teoria de Paul Zumthor (2007), a fim de que, o leitor possa compreender o complexo processo performático que desenham a história das entidades. Nesse sentido, a busca foi efetivada por uma análise dos aspectos performativos representados no canto, na dança, e no tocar dos instrumentos sacralizados. São analisados também, os processos de preparação dos espaços: Barracão que é o local de realização de cultos públicos, e o espaço *Igbó* (casa do segredo).

O Capítulo 4, “*Viva o povo brasileiro e a Representação do Culto Afrobrasileiro aos Espíritos: Literatura, Memória e Identidade*”, aborda o respeito e a veneração aos mais velhos, guardiões do saber, focalizando a importância da memória na formação da identidade coletiva, ancorando-se principalmente nas ideias contidas nos livros *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX* (PADILHA, 2007) e *Perfeitas memórias: literatura, experiência e invenção* (PINHO, 2011). No subcapítulo: O Culto Ancestral na Obra Romanesca de João Ubaldo Ribeiro, personagens emblemáticos a exemplo de Dadinha, que se apresenta como bibliotecas vivas da cultura de seu povo, são

acionados a fim de mostrar a importância que o romance confere a religião de matriz africana desvelando como o autor descreve o culto aos *egwugwus* na narrativa.

Tendo em vista que se trata de um trabalho de Literatura e Cultura, houve um investimento considerável em relação aos cultos ritualísticos, práticas religiosas dos adeptos das religiões afrobrasileiras, cuja erudição é o próprio literário que provoca para uma reflexão mais ampla. Assim, optou-se pela grafia das palavras conforme versão original buscando, entretanto, explicitar sua autenticidade e preservação nos terreiros. Portanto, o que se almeja com essa pesquisa é expandir os horizontes em torno das religiões afrobrasileiras como protagonistas de uma história de vida com direitos/deveres, com igualdade, bem como, perpetuar a busca da construção de um panorama literário que valorize os adeptos dos Candomblés como seres sociais.

2 RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS: A CONTINUIDADE DA CULTURA NEGRA NO BRASIL

Tentaram, principalmente com repressões, roubar aos africanos o direito de evocação à sua fé religiosa. Apesar de tudo, resistiram e conservaram-na em seus cultos, episódio que lhes deu uma imensa legião de fiéis, ao contrário do que combatiam as autoridades. Isso resultou na influência e impregnação das atividades nagô-brasileiras.

Guilherme D'Ogun

O tráfico negreiro no Brasil perdurou do séc. XVI ao XIX envolvendo aproximadamente cinco milhões de africanos, trazidos na condição de escravos.⁸ Os negros vinham, sobretudo, de Angola, Moçambique e Guiné e desembarcavam nos portos do Rio de Janeiro, Recife, Salvador e São Luís. Transportados nos navios negreiros, em condições sub-humanas, mais de 40% deles morriam durante a travessia.

A escravidão foi, sem dúvida, um dos momentos mais cruéis de nossa História, pois o escravo africano era considerado, por muitos, como simples mercadoria. Ao aportarem os navios, na Bahia, não traziam apenas negros em seus porões, mas também suas crenças, línguas, culinária, usos e costumes, literatura oral e mitológica, música, dança, tradições de origem africana.

Na obra *Viva o povo brasileiro* (1984), o itaparicano João Ubaldo Ribeiro, descreve a construção da identidade de um povo baseado nos ensinamentos do legado ancestral. Trata-se de uma comunidade cujo cotidiano é pautado em vivências que são resultados dos conhecimentos adquiridos ao longo das experiências de vida.

Viva o povo brasileiro elege como forma privilegiada uma dominante étnica de origem africana, um verdadeiro sistema cultural em que a religião é um dos elementos mais significativos na construção da descendência africana. Nesse sentido, o romance de João Ubaldo Ribeiro busca reviver os aspectos mais diversos do imaginário popular. A religiosidade apresentada na obra está centrada nas crenças dos negros, tendo como divinas, as entidades ancestrais nagôs. E como

⁸ Artigo “‘Pai contra mãe’ de Machado de Assis: um grito contra a escravatura” (NEVES, 2006).

afirma a escritora Rita Olivieri-Godet (2009, p. 50), são descritos “[...] os mitos de origem, as genealogias, as práticas religiosas, os rituais de magia, as lendas, os saberes considerados como segredos [...]”.

O autor de *Viva o povo brasileiro* aponta traços marcantes em sua obra que podem ser associados a reflexos da realidade. Após mais de trezentos anos de sofrimento e lutas dos descendentes africanos, em Itaparica/BA, ainda se conservam terreiros de Candomblés cujas origens remontam os tempos da escravatura. Os mitos, ritos e práticas religiosas regem a vida da comunidade e ditam regras de convivência e comportamento. Dessa forma, ao escrever tal romance, o autor chama atenção para a religiosidade do afrodescendente presente e atuante na contemporaneidade.

João Ubaldo Ribeiro, ao transcrever as práticas religiosas executadas pelos negros escravizados, declara a importância de se manterem vivas tais raízes e de se valorizar ações que continuam sendo desenvolvidas pelos afrodescendentes, contribuintes assíduos na preservação e disseminação dos valores herdados da ancestralidade. Nesse sentido, o autor se vale da literatura para sinalizar um fato real que comparado a episódios narrados no romance não se distanciam, ao contrário, se aproximam identificando a vida cotidiana dos adeptos dos terreiros de Itaparica, como um reflexo dos personagens descritos em *Viva o povo brasileiro*.

O espaço ficcional do romance que retrata a religiosidade afrobrasileira faz menção a um espaço real que é a própria Ilha. Sabe-se que a formulação textual de *Viva o povo brasileiro* é uma criação fictícia em que o narrador se desliga temporariamente do mundo concreto para a assimilação de uma realidade imaginária, assim, a instância da realidade imaginária é que determina uma verossimilhança com a realidade concreta. Seguindo essa linha de pensamento entende-se que a função da literatura de João Ubaldo Ribeiro ao transcrever tais fatos, é de colocar em evidência algo essencial que é o respeito e valorização pelas religiões de matriz africana e suas práticas rituais que ainda sofrem preconceito e discriminação.

As sociedades africanas apresentavam um conjunto de simbologias e práticas religiosas peculiares, relíquias sagradas e valores não compreendidos pelos colonizadores. Porém, a não aceitação e a falta de conhecimento do branco-europeu em relação aos costumes africanos, não lhes dava o direito de as considerarem inferiores. A ambição pelo poder e a ganância de dominação europeia levou os

colonizadores a depreciarem a imagem do negro taxando-os como seres rudes, inaptos, pecadores e infiéis.

Apesar das agruras e dos obstáculos enfrentados, os africanos encontraram meios de se manterem organizados preservando sua cultura, religiosidade e importância da oralidade. A prática cultural e o empenho em salvaguardar o saber genuíno foram e continuam sendo um “[...] grito de resistência e uma forma de autopreservação dos referencias autóctones, ante a esmagadora força do colonialismo português.” (PADILHA, 2007, p. 37). Um saber que garante e legitima a identidade de um povo.

Diante disso, as práticas culturais, expressão religiosa dos africanos representada por meio dos cultos ritualísticos, ganharam força na sociedade brasileira e deram origem às religiões de matriz africana. Após anos de desigualdades históricas concernentes aos direitos não desfrutados em sua plenitude pelos afrodescendentes que em situação desprivilegiada em diversas áreas tais como: escolarização; qualidade de vida e segurança; condições de moradia; ascensão social e, sobretudo no campo religioso, foi sancionada em 2010 a lei que rege o Estatuto de Igualdade Racial.

As ações valorativas descritas conforme Lei 12.288/2010 institui o combate à intolerância religiosa de quaisquer naturezas objetivando a superação de preconceitos, discriminações e desigualdades. Essa nova forma de pensar as religiões de matriz africana ancorada na lei não é nova, o próprio escritor Jorge Amado, por exemplo, quando eleito deputado federal, pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB), em 1945, foi autor da lei que assegurou a liberdade do culto religioso. Apoiar-se em leis, no entanto, pode ser um dos caminhos possíveis para reparação das disparidades étnicas e sociais, ainda oriundas da escravidão.

É conveniente lembrar que, tal estatuto não é fruto de geração espontânea nem surgiu de um vácuo sociopolítico, dissociado da história de lutas dos afrodescendentes. Ao contrário contou com a participação gradativa dos inúmeros grupos de negros militantes e também de outros brasileiros discriminados por cor, sexo, nacionalidade, procedência religiosa, etc. Além disso, recebeu apoio do senador Paulo Paim, que ao propor o Estatuto da Igualdade Racial ambicionou formalizar direitos que a população negra ainda não tinha.

Assim como Paulo Paim, outros parlamentares negros seguiram a mesma trajetória de se aliarem aos movimentos negros, como o ex-deputado federal do

Partido dos Trabalhadores (PT) Carlos Santana (PT/RJ), o deputado federal Vicentinho (PT/SP) e a atual deputada federal e ex-senadora Benedita da Silva (PT/RJ). Com a participação, no Congresso Nacional, dos parlamentares Paulo Paim, Luiz Alberto e Benedita da Silva, juntamente com a participação anterior e emblemática de Abdias do Nascimento, a discussão da questão racial e a apresentação de propostas antirracismo aumentaram sobremaneira nos últimos anos do século XX. E foi a partir também dessa base de proposições sobre a antidiscriminação que Paulo Paim elaborou e propôs o Estatuto da Igualdade Racial⁹. O sonho em conquistar tais direitos levou uma década em tramitação: de 7 de junho de 2000 a 16 de julho de 2010.

É inegável que a legalização e institucionalização das casas religiosas de matriz africana, se convertem em um passo importante na valorização e reconhecimento do patrimônio cultural dos afrodescendentes. Acrescenta-se ainda a liberdade de cultos ritualísticos que pode, nesse sentido, favorecer a construção de uma trilha incensurável de respeito aos diferentes segmentos religiosos existentes no País.

Em relação ao direito a liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos a Lei 12.288/2010, sancionada em 20 de julho de 2010 pelo ex-Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva determina que:

Art. 23. É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

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;

⁹ Ver trecho do livro *O processo de aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010* (SANTOS; SANTOS; BERTÚLIO, 2011, p. 11).

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 matriz africana 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 matriz africana 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 matriz africana;

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 matriz africana;

III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matriz africana, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.¹⁰

Nessa perspectiva, dentre outros valores, as manifestações religiosas dos afrodescendentes, têm seus direitos reconhecidos e assegurados juridicamente como estatuto de religião, em patamar de igualdade com todas as demais entidades religiosas.

Assim, a Constituição Federal assegura não somente o direito à vida, à igualdade, à dignidade, à segurança, à honra, à educação, à moradia, e à saúde para todos os brasileiros; assegura também o direito ao pleno exercício dos direitos culturais. Por sua vez, o § 1º do art. 215 consagra o princípio da diversidade cultural, ao estabelecer que o Estado tem a obrigação constitucional de proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afrobrasileiras, bem como de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (art. 215, § 2º).¹¹

As religiões de matriz africana, hoje consagradas religiões afro brasileiras provêm de grupos marginalizados, minorias que sofreram para manterem suas práticas devocionais. Os rituais ressignificados no Brasil remontam fragmentos da África com seus instrumentos, dança, canto, linguagem entre outros elementos que,

¹⁰ Sobre isto ver Lei 12.288/10, capítulo III – Do Direito a Liberdade de Consciência e de Crença e ao Livre Exercício dos Cultos Religiosos – artigo 24, parágrafo 1º, de 20 de julho de 2010.

¹¹ Livro *Legislação sobre patrimônio cultural* (BRASIL, 2010).

aos poucos, deram origem ao grupo chamado *filhos de santo* (adeptos das religiões de matriz africana).

A vida religiosa do grupo se expressa através de manifestações consideradas sagradas e fazem parte de um sistema cultural preservado principalmente por meio dos rituais. Assim, a memória religiosa africana só se manteve viva à custa da transmissão oral e da resistência dos negros que foram escravizados.

Os mitos e ritos africanos resistem desde o momento em que os negros foram brutalmente capturados por colonizadores brancos. Arrancados de sua terra natal, serviram como escravos no Brasil e conforme afirma José de Jesus Barreto: “[...] Os Candomblés baianos são um relicário do culto aos Oríxás, alguns deles até já esquecidos na África.” (BARRETO, 2009, p. 61).

O Catolicismo era a religião oficial do Brasil colônia. Os sinais da presença envolvente e dominadora dessa religião estavam por toda parte. A prática religiosa se mantinha como elemento central da vida social e dirigia as consciências das pessoas, tanto no nível de crença (fé) quanto no do comportamento (moralidade). A Igreja Católica esforçou-se desde o início da colonização para controlar a aculturação religiosa dos índios e negros.

É por isso que os negros eram obrigados a frequentar os templos católicos e na medida em que assistiam às missas faziam associações entre os santos e as divindades de origem africana. Atitude que posteriormente foi reconhecida como sincretismo religioso. Na medida em que os catequistas falavam em um Deus – supremo, os negros associavam a ideia a Elédumaré¹²; Santa Bárbara era reconhecida como Yansã¹³; Os Ibejis¹⁴ dos iorubás foram identificados como São Cosme e São Damião; São Jorge era *Òsôsi*¹⁵, o caçador; Omolú¹⁶ coberto de chagas era idêntico a São Roque e, São Lázaro; Nossa Senhora da Conceição – Iemanjá¹⁷. E assim por diante, foi-se disseminando um segredo.

¹² Denominado entidade suprema, protomateria do Universo na tradição iorubá.

¹³ Iansã é um Oríxás que sabe ir à luta e defender o que é seu, a batalha do dia a dia é a sua felicidade.

¹⁴ Ibeji é o Oríxá – Criança, em realidade, duas divindades gêmeas infantis, ligadas a todos os Oríxás e seres humanos.

¹⁵ Divindade maior do reino Kêtu (hoje território de Benin). É Oríxá protetor dos caçadores, senhor da floresta e de todos os seres que nela habitam.

¹⁶ Também chamado, *Obàlúaiyé* é o Oríxás protetor dos doentes. Cuida das doenças de pele e males contagiosos.

¹⁷ Oríxá feminino a qual o nome significa mãe cujos filhos são os peixes.

O sincretismo é um tema muito complexo, e diferente do que muitos pensam não se restringe apenas à religião, pois abarca todo sistema cultural. Entretanto, vem sendo discutido com mais frequência no campo das religiões e principalmente as de matriz africana.

Segundo Sérgio Ferretti (2007) todas as religiões são sincréticas, são frutos de contatos culturais múltiplos, mas todas se julgam puras, perfeitas e não se querem misturadas com outras que seriam impuras¹⁸. Nesse sentido o que se chamaria de “mito da pureza africana”, na concepção de Ferretti seria uma ilusão.

Para o autor, o chamado “mito da pureza”, vem sendo difundido principalmente, por estudiosos e praticantes do Candomblé *kêtu*, a exemplo da *Yalorisá*¹⁹ Maria Stella de Azevedo Santos, carinhosamente conhecida por Mãe Stella, que ao expor seu texto durante a II Conferência Mundial da Tradição e Cultura dos Oríxás, realizada em 1983 em Salvador/BA declarou que:

Essa história do povo do Candomblé dizer que sua religião é Católica, acabou. Isso é do tempo da escravidão. Nossa religião é o Candomblé. Cada um agora tem a liberdade de adorar seu Deus ou Deusa conforme sua origem. Todo ser humano tem direito à liberdade, às suas heranças e testamentos [...] Negar o sincretismo é prova da independência de uma religião. Você pode até ir à missa e ao Candomblé, mas não se deve misturar santo católico com Oríxá. São energias diferentes. O sincretismo é resquício da escravidão. Mas agora somos livres, não precisamos mais disso²⁰.

Esse discurso proferido por Stella de *Ôsôsi* mostra que tanto Catolicismo quanto Candomblé são religiões distintas e apesar das associações entre santos e entidades, se referem a forças sobrenaturais diferentes em simbologias, poderes, e ensinamentos. Por outro lado, entende-se que, atualmente, as religiões afrobrasileiras têm maior liberdade para expressar sua religiosidade e mesmo baseada no legado ancestral, suas manifestações não podem ser vistas como atrasadas e obsoletas.

Desse modo, é preciso não perder de vista que, as associações existentes entre santos e entidades foram necessárias naquele contexto e serviram até mesmo como válvula de escape contra os desmandos ameaçadores do poder católico hegemônico vigente na época. Os negros, não promoveram o sincretismo, não

¹⁸ Ver artigo intitulado “Sincretismo e religião na Festa do Divino” (FERRETTI, 2007).

¹⁹ É um título, um cargo, e ao mesmo tempo designa quem exerce o poder supremo nas casas de Candomblé da Bahia, se for uma mulher. Quando a liderança é masculina se chama Babalorisá.

²⁰ Trecho da palestra da *Yalorisá* Mãe Stella de *Ôsôsi* durante o evento.

obstante, tal evento lhes serviu de muleta a fim de evitar confrontos maiores com o branco-europeu, uma vez que a população africana encontrava-se em desvantagem, pois “[...] quando duas tradições são colocadas em contato, de tal forma que a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante.” (ORTIZ, 1991, p. 16).

Em síntese, o sincretismo religioso surgiu para caracterizar um ritual em que os negros mascaravam sua adoração às divindades ancestrais africanas, oprimidos pelos portugueses. Assim, fingiam estar adorando aos santos católicos e “[...] encontravam na prática do Catolicismo um caminho mais rápido e menos doloroso de se integrar àquele novo mundo, diminuindo as agruras do cativo.” (BARRETO, 2009, p. 33).

É preciso lembrar que, o sincretismo foi válido e necessário apenas por um tempo, pois no momento presente, os filhos e filhas de santo se empenham em demonstrar a dissociação das religiões de matriz africana de quaisquer outras entidades religiosas. Atualmente, como já mencionado no início do texto, os afrodescendentes após anos de lutas têm na lei seus direitos assegurados, principalmente o de expressar sua religiosidade. Entende-se, no entanto, que não há mais necessidade de refugiar-se em símbolos de outras denominações religiosas, ao contrário, por encontrarem espaço nos dias que correm, a tendência é desvincularem-se dos padrões impostos pelos colonizadores.

Nos tempos de outrora, os negros foram obrigados a aceitar a religião imposta pela dominação colonial a título de sobrevivência tanto física quanto religiosa. Dessa forma o sincretismo foi forçoso e indispensável, acontecendo de fato naquela época. Porém, nos dias atuais isso não funciona tão simples assim, uma vez que os seguidores das religiões de matriz africana não são mais escravizados, não há mais ameaças e punições que os obriguem a viverem atrelados a resquícios de um passado doloroso e cruel.

João Ubaldo Ribeiro, em sua produção literária assinala as expressões religiosas do colonizado como autênticas e primordiais, portanto não sincréticas. Supõe-se que se fossem sincréticas não seriam proibidas, não receberiam o nome de práticas “fetichistas”, não seriam classificadas como rituais de negros, e nem precisariam ser executadas na ausência dos colonizadores. Então, quando o personagem Patrício Macário, representante do colonizador, resolve espionar os negros em seus atos devocionais,

[...] não notou que a trilha fazia muitas curvas, (pois se tratava de um esconderijo de difícil acesso), avistou um grupo numeroso de negros e mulatos [...] deveriam ser os negros em suas práticas fetichistas que eram proibidas mas que todos sabiam que persistiam. Podia ser uma coisa interessante de assistir [...] resolveu então esconder-se, entrou pelo meio das touceiras altas que circundavam as clareiras, achou um toco velho onde se sentou como um tamborete e, oculto pela rama dos arbustos, começou a assistir ao ritual dos negros. (RIBEIRO, 2009, p. 571).

Percebe-se que a citação assume um caráter categórico ao declarar com firmeza que o evento supracitado corresponde ao ritual exclusivo dos negros, incompatível com as reuniões católicas e desprovido de elementos que o identifique como sincrético. A primeira característica peculiar descrita é o espaço onde as manifestações são desenvolvidas, uma espécie de esconderijo (a capoeira do Tuntum) que em inúmeras passagens do romance serviu de refúgio, um local em que os negros tinham liberdade de expressarem suas crenças.

Em entrevista concedida pela *Yalorisá* Ana Lúcia Galvão de Castro, ocupante do cargo Oyá Dêlê no Ilê Agboulá no Auto da Bela Vista – Itaparica/BA, a adepta do Candomblé *egwugwu* relata a conservação inalterada da essência ritual herdada dos ancestrais.

Segundo a *Yalorisá*, houve um tempo em que o terreiro sofreu muitas perdas de entes queridos em um período curto de tempo, sobretudo, pessoas de cargos importantíssimos, motivo pelo qual houve um enfraquecimento do *asé*.

Isso aconteceu +/- entre 2010 e 2011. No terceiro dia de obrigação do *asésé* de *Odequerê*, uma anciã que também ocupava o posto de *ajoê* no terreiro, aconteceu algo especial que serviu de marco inicial às realizações de cultos à babá Xaorô, *egwu* que rodeia os cemitérios. A *Yalorisá*, no intuito de fortalecer a energia no

Fotografia 1 - *Yalorisá* Ana Lúcia Galvão de Castro



Fonte - Acervo pessoal da pesquisadora
– Itaparica/BA
Data: 01/11/2013

terreiro, reuniu os adeptos e prestou uma homenagem à babá Xaorô pedindo revestimento espiritual para continuar a caminhada nos terreiros em um período tão difícil o qual estavam passando. Após a homenagem, fortalecidos e protegidos, os adeptos ofereceram um *ossé*²¹ ao *egwu* homenageado na tentativa de comunicação com o sobrenatural para saberem quais direcionamentos eles deveriam seguir após as bênçãos recebidas por parte do *egwugwu*. Por conta da hierarquia que rege os terreiros, babá Xaorô não se fez presente, porém babá Agboulá que é o patrono da casa compareceu e determinou a inclusão da festa em homenagem à babá Xaorô no calendário litúrgico do terreiro. A partir dessa data, o culto ritualístico à babá Xaorô foi introduzido e aceito pela comunidade que passou a cultuá-lo por uma determinação ancestral (informação verbal)²².

Vale, contudo, afirmar que, por ser Xaorô uma entidade que se faz presente nos momentos de maiores dificuldades e que se dedica a curas de enfermidades assim como o Oríṣá Omolú, em nada se assemelha ao santo católico São Lázaro ou São Roque que possivelmente corresponderiam às suas características em hipótese de sincretismo. Assim, no culto à babá Xaorô, o santo católico não tem espaço, não há comparações entre ambos, e seu nome nem de qualquer outro santo é mencionado. A dinâmica do ritual tem evoluções próprias, e na constituição do cenário não há elementos como imagens, quadros, objetos ou qualquer outro tipo de simbologia que certifique a presença sincrética.

As ações realizadas nos santuários dos terreiros em nada se assemelham as das igrejas católicas. É importante frisar que, os seguidores do Candomblé *egwugwu* não se limitam em adornar seus altares com imagens de esculturas, pois os ancestrais são espíritos que surgem e/ou aparecem, e diferente dos santos católicos não são estáticos, apresentando-se em constante mobilidade.

Diante disso, encontramos no Brasil, sobretudo na Bahia diferentes formas de representações das religiões afrobrasileiras, pois cada Estado concebeu uma gama de costumes africanos condizentes a etnias e ao local de origem dos negros escravizados. Assim, cada grupo concebeu um tipo de ritual diferenciado. Dentre as inúmeras simbologias ressignificadas na Bahia, destacam-se os cultos executados na Ilha de Itaparica/BA que são direcionados aos Oríṣás e aos *egwugwus*.

²¹ Nesse contexto, a palavra *ossé* representa um tipo de consulta, um meio pelo qual os adeptos podem se comunicar com os ancestrais em particular.

²² Entrevista concedida pela *Yalorisá* Ana Lúcia Galvão de Castro no barracão do Ilê Agboulá, Ponta de Areia, Auto da Bela Vista – Itaparica/BA, em 01/11/2013.

Sobre o culto aos Oríxás, o folclorista baiano Edson Carneiro em *Candomblés da Bahia* (1986), afirma que: “[...] a divindade se apossa do crente, nos cultos negros, servindo-se dele como instrumento para a comunicação com os mortais [...]” (CARNEIRO, 1986, p. 25), ou seja, o transe acontece de forma visível em que o corpo do adepto se transfigura ao receber a entidade.

Nessa perspectiva, vale lembrar que, assim como nos candomblés de culto aos Oríxás a divindade se apossa do crente servindo-se dele como instrumento para comunicação com os adeptos da religião, há também àqueles cultos realizados nos Candomblés *egwugwuns* que apresentam uma performance diferenciada. De modo oposto, nos cultos para evocação de *egwugwu* os ancestrais supremos de linhagem familiar, ou de dinastias reais tomam formas corporais que constituem os *egwugwus*.

O ponto ápice do culto aos *egwugwuns* é tornar visíveis os espíritos ancestrais, ao mesmo tempo em que os fiéis recebem a bênção e os conselhos transmitidos oralmente. Os *egwugwuns* aparecem inteiramente recobertos de panos coloridos que permitem perceber formas humanas, pois se acredita que sob as tiras de panos que cobrem essas formas encontra-se um *egwu* de um ancestral.

Assim, “a milenar arte da oralidade difunde as vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se, por isso, um *exercício de sabedoria*.” (PADILHA, 2007, p. 35, grifo do autor). Os negros iorubanos²³ trouxeram para o Brasil o culto ritualístico chamado *egwugwuns* e como tradição religiosa veneram seus ancestrais considerando que a morte não é o ponto final da vida. Na Bahia essa tradição se perpetua principalmente por meio dos rituais.

Nas religiões de matriz africana, o culto ancestral *egwugwus*, está diretamente ligado à sociedade do mundo do além, voltado à comunidade de seres humanos já falecidos. São exemplos de antepassados que deram origem a famílias africanas como *Babá Olukotum*, que é privilegiado por ser:

Cabeça dos *egwus* na África e no Brasil, esta entidade era cultuada nos terreiros de Vera Cruz e Mocambo. Ali Manoel Antônio, e seus filhos, Pedro, Eduardo, Olegário e Manoel Jacinto, pai e tios de Obaràyí, aprenderam os fundamentos necessários para a evocação realizada atualmente no terreiro do Tuntum, no Barro Branco, na Ilha de Itaparica-Ba (MARIANO; QUEIROZ, 2009, p. 80).

²³ Grupo étnico-linguístico vindo da África Ocidental.

Os demais são: *Babá Agboulá*, *Babá Bakabaká*²⁴, *Babá Alapalá*, *Babá Omorotodô* e, *Babá Ajimudá*. Dessa forma, na ancestralidade, a morte não representa simplesmente o fim da vida humana, mas que a vida terrestre se prolonga em direção à vida além-túmulo.

O transe (momento de incorporação) em muitos casos é interpretado de forma errônea e preconceituosa. Sobre isso, a pesquisadora Alessandra Amaral Soares Nascimento, traz em seus escritos uma possível explicação em relação a raiz histórica dos preconceitos contra o Candomblé. Por ser uma religião de culto aos espíritos e em alguns casos de sacrifício animal, tem se associado a estereótipos como de religião de escravos²⁵.

Esse tipo de preconceito foi se alargando na sociedade brasileira com tamanha intensidade que a presença da polícia era constante nos terreiros, obrigando-os a serem fechados por suas práticas denominadas “fetichistas”. A polícia baiana realizou (1940) uma diligência contra o Candomblé dos *egwugwus* em Amoreira (Itaparica) prendendo um casal de velhinhos que o dirigia, Eduardo Daniel de Paula (Alabá) já com 96 anos, surdo e reumático, e sua esposa Margarida da Conceição. Entre o material então apreendido contavam-se objetos que datam de muito antes da libertação dos escravos, tendo vindo talvez da África²⁶.

As cerimônias na Capoeira do Tuntum, espaço ficcional do romance que faz alusão ao terreiro do Tuntum, Itaparica/BA, local de libertação para os negros, são apresentadas não como algo referente ao folclore afrobrasileiro, mas como manifestações de religiosidade. O autor descreve detalhadamente tudo que é realizado nesse local onde os negros, apesar de proibidos executavam suas práticas que, com o passar dos tempos deram origem a formação de grupos solidários.

Na narrativa, esse espaço sagrado se transforma e os negros, por alguns instantes, deixam a condição de escravos e passam à condição de “senhores”, senhores de um saber peculiar que foge ao conhecimento dos colonizadores. Esse

²⁴ Por ter iniciado o culto de egwus em Itaparica é reverenciado como egwu-rei. Esse ancestral africano foi cultuado pela primeira vez no terreiro de Vera Cruz, e depois pelos irmãos Daniel de Paula nas cerimônias realizadas traz da capela de Nossa Senhora das Candeias e no terreiro do Barro Vermelho.

²⁵ Ver artigo intitulado: *Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil* de Alessandra Amaral Soares Nascimento, 2010, p. 885-886.

²⁶ Reportagem retrata a prisão de Eduardo e Margarida, tios de Balbino. Na época, a religião de origem africana era considerada uma prática criminosa no Brasil. Ver reportagem no jornal *A Tarde*, Bahia 21 de junho de 1943, p. 25.

ritual é narrado por duas vezes no romance e o primeiro episódio tem como subtítulo: “14 de junho de 1827”. Após a festa da baronesa, os negros, disfarçadamente se reúnem no terreiro e se tornam praticamente irreconhecíveis.

Então não eram realmente os mesmos esses negros antes foliando no terreiro da capela e agora espalhados em pequenos grupos aqui e ali na Capoeira. [...] esses negros não tinham as mesmas caras galhofeiras que exibiram na festa, não pertenciam a ninguém, como lá sempre pertenciam. E pelo menos hoje podiam bater seus tambores, pois haviam ido embora o barão, a baronesa e seus convidados. (RIBEIRO, 2009, p. 173-174).

Refletindo sobre a citação descrita por João Ubaldo Ribeiro, pode-se inferir que, entre os negros, sempre ficou bem clara a ausência de misturas entre santos católicos e entidades. O fato de ter acontecido possíveis associações sincréticas não se pode dizer que as religiões de matriz africana representam um simulacro da cultura religiosa imposta pelo colonizador. Percebe-se que as separações eram nítidas em todos os sentidos: nos espaços de adoração; no uso dos instrumentos; e principalmente na expressão facial dos negros quando se sentiam livres pra manifestar sua religiosidade, ainda que fosse uma liberdade temporária e/ou condicionada.

Percebe-se também que, na festa católica promovida pela baronesa os negros sentem-se coagidos, manipulados, sendo obrigados a manterem um disfarce, porque na condição de servos deviam obediência a seus senhores. Por outro lado, quando partem para Capoeira, o semblante muda, não exibindo mais “as mesmas caras galhofeiras”, pois, naquele momento eram livres, não representavam disfarce e agiam com seriedade e/ou sinceridade, pois, “não pertenciam a ninguém, como lá sempre pertenciam”.

Assim, na capoeira, tudo se realiza em torno do toque dos atabaques, da dança, e da música, transmitindo a força vital que é o *asé*²⁷. Os instrumentos têm grande importância no culto, pois na medida em que provocam musicalidade, convidam as entidades a terra. Nessa linha de pensamento, pode-se inferir que a função principal da música é fazer os ancestrais se apresentarem a seus descendentes.

²⁷ Segundo Santos (2002, p. 39), *asé* é a força que assegura a dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem o *asé* a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital.

Portanto, *Viva o povo brasileiro* (1984) descreve traços marcantes do processo de formação das religiões afrobrasileiras, destacando a manutenção das práticas pela resistência dos negros escravizados. O patrimônio imaterial preservado através da oralidade e dos ritos conserva os mais antigos e importantes acontecimentos para a vida do grupo, que souberam com maestria manter vivos e saudáveis vínculos de identidade cultural e étnica em terras brasileiras.

O fator identidade pode ser compreendido como algo peculiar que nos diferencia dos outros e nos caracteriza como pessoas ou grupos sociais. Dessa maneira, se define pelo conjunto de papéis desempenhados ao longo das histórias de vida de cada pessoa. Em se tratando de identidade cultural é comum referir-se ao sentimento de pertencimento a uma cultura nacional, ou seja, a cultura do lugar onde se nasce e se aprende a observar desde a infância.

Para Stuart Hall (2006), uma das principais fontes de identidade cultural está centrada nas culturas nacionais, pois as nações produzem um conjunto cultural com o qual determinados grupos podem ser identificados. Assim, “no mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural.” (HALL, 2006, p. 47).

Logo, as religiões afrobrasileiras são responsáveis pela preservação, reelaboração e reinterpretação da tradição africana no Brasil. Por isso, se apresentam com papel fundamental na afirmação e (re)afirmação das identidades do afrodescendente, mantendo assim vivas as raízes que lhes deram origem.

2.1 COSMOGONIA IORUBÁ

Oriundos de tradição africana, os iorubás representam o maior grupo étnico – linguístico da América Ocidental. Em *Falares africanos na Bahia*, considerada a obra mais completa já escrita sobre as influências das línguas africanas no português do Brasil, a etnolinguista Yeda Pessoa de Castro (2001, p. 256) define a palavra iorubá da seguinte maneira: “Língua falada pelo povo do mesmo nome, concentrado na Nigéria Ocidental e no reino de Kêtu, no Benin, onde são chamados de *anagot/nagô*”.

A palavra iorubá, além de povos e língua, também pode designar religião que representa algo muito forte nos costumes e no caráter desses povos. Assim, para

eles, como religião não representa simplesmente um conjunto de crenças, mas um modo de vida, o fundamento da cultura, da identidade e dos valores morais.

A maioria das pessoas define religião como crença em Deus, espíritos, seres sobrenaturais, ou na vida após a morte. Dentre as inúmeras possibilidades de definição, a mais aceita pelos estudiosos para efeito de organização e análise é a seguinte: religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos²⁸.

Para o escritor Rubem Alves, a religião pode ser entendida “[...] como ‘a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza’” (ALVES, 2008, p. 26); ou seja, pedras, plantas, animais, objetos simples, podem ser símbolos de significação visível.

Toda e qualquer religião se ancora em suas próprias ideias sobre o conceito do sagrado e do profano. O fato de, em algumas culturas, objetos, plantas, animais etc, serem considerados sagrados não significa que são representações maiores nem mais poderosas que o próprio deus.

O sagrado, ao se manifestar, mostra-se absolutamente diferente do profano. Mircea Eliade, em seu livro *O sagrado e o profano* (1992), propõe o termo hierofania como base para explicar a manifestação do sagrado. Um termo cômodo que apenas explica o que está centrado no seu conteúdo etimológico. O termo apenas diz que: algo de sagrado se nos revela. Assim, para o autor,

a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado em um objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte do nosso mundo “natural”, “profano”. (ELIADE, 1992, p. 13).

Analisando a citação conclui-se que o sagrado se manifesta de inúmeras formas, muitas das quais, para alguns seres humanos, seja de difícil aceitação. A manifestação do sagrado em qualquer objeto reflete algo misterioso e incomum. É importante ressaltar que, tanto a pedra, quanto o animal, ou qualquer outro símbolo

²⁸ Ver artigo “Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania” (SILVA, 2004).

que seja, ao manifestar o sagrado, não são adorados porque são pedras ou árvores, mas porque são hierofanias, revelam o sobrenatural. Ao adentrar no mundo sagrado uma transformação se processa instaurando o poder do invisível e é ao invisível que a linguagem religiosa se refere ao mencionar “[...] as profundezas da alma, as alturas dos céus, o desespero do inferno, os fluidos e influências que curam, o paraíso, as bem-aventuranças eternas e o próprio Deus.” (ALVES, 2008, p. 27).

O mundo profano se refere a tudo que é concreto, visível. Nesse sentido, uma pedra, por exemplo, não é imaginária, e sim objeto concreto. Nada tem de sagrado, porém, no instante em que lhe é conferida adoração, torna-se sagrada, aderindo uma energia sobrenatural. Envoltas em mistérios lhe são oferecidas rezas e sacrifícios.

Do mesmo modo acontece em celebrações de missas nos templos católicos e momentos de ceias no mundo evangélico. O pão e o vinho, alimentos comuns usados em refeições, a princípio não apresentam nada de sagrado, mas ao proferir as palavras bíblicas: Este é o meu corpo, este é o meu sangue, se transformam em sinais de realidade invisível.²⁹

Tanto o sagrado quanto o profano, referem-se a situações existenciais assumidas pelo homem e que dependem das conquistas que fizeram do Cosmo. A palavra “cosmo” se refere ao Universo em sua totalidade. O termo Cosmogonia explica a origem ou formação do mundo em que vivemos geralmente fundadas em mitos e lendas. Concernente a Cosmogonia iorubá, a essência do sistema religioso é a crença em um Ser supremo chamado *Elédùmaré*, considerado o grande rei, dono do universo. Assim,

os *iorubás* pressupõem que o seu domínio se estende por todo o mundo, tendo o Ser supremo controle sobre suas vidas e os outros seres criados. A palavra *iorubá* designando religião é algo muito forte nos costumes e no caráter dos *iorubás*. Portanto o bem-estar na comunidade *iorubá* depende da concessão que *Elédùmaré* faz aos seus membros. E para obter o favor de *Elédùmaré*, os homens devem se esforçar para fazer a sua vontade. (ADÉKÒYÁ, 1999, p. 58).

A passagem acima nos leva a crer que, por parte dos adeptos de tal religião, se faz necessário respeito e reverência a *Elédùmaré*. Esse Ser sobrenatural também é identificado por mais de seis mil nomes diferentes dos quais podemos citar: *Atóbijú; Oba – Àikú; Àjiké – Àyé; Àsàké – Orún; Olowogbogborotii – yo Omo r l’ofin;*

²⁹ *Bíblia Sagrada*. Livro I aos Coríntios, capítulo 11, versículo 24.

Oyigiyigi; Aseeyi – ówu; Ajipajojo – ikú – da; Oba – àìrì; Atererekáye; Omimiyami; Obaawámáridí; Alágbàlà – imole, Olorúm..

Acredita-se que *Elédùmaré* seja invisível aos olhos humanos, e que somente as divindades, Orísás e os ancestrais mortos, sabem onde encontrá-lo. As entidades têm o poder de estar com ele e saber sua vontade, por isso são designadas como seres intermediários entre os homens e o Ser supremo. Os povos iorubanos concebem que a existência acontece em dois planos distintos: o àiyé, isto é, o mundo, e o Qrún, isto é, o além. E conforme expõe a pesquisadora Juana Elbein dos Santos (2002, p. 53-54):

O àiyé compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé* ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade. O Qrún é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode Qrún* – habitada pelos *ara-Qrún*, habitantes do Qrún, seres ou entidades sobrenaturais.

Na visão da pesquisadora, o Qrún não corresponde ao céu, ou paraíso, uma vez que se trata de uma concepção abstrata, portanto não localizado no mundo real. O Qrún é considerado um mundo paralelo ao mundo real e tudo que existe no Qrún tem suas representações materiais no àiyé. Segundo a mitologia iorubá, em tempos remotos não havia divisão entre o àiyé e Qrún, assim os seres transitavam em ambos os espaços, livremente.

Em relação à separação desses espaços, encontram-se duas histórias, *ítans*³⁰, que se mantêm vivas graças à tradição oral. Uma delas conta, resumindo, que, no tempo em que o Qrún limitava diretamente com o àiyé, um ser humano tocou indevidamente o Qrún com mãos sujas, o que provocou a irritação de *Elédùmaré*. Este soprou, interpondo seu òfurufú, ar divino, que, transformando-se em atmosfera, constituiu o *sánmo* ou céu.

A segunda história é mais elaborada. No tempo em que o àiyé e o Qrún eram limítrofes, a esposa estéril de um casal de certa idade apresentou-se várias vezes a *Òrìsàlá*, divindade mestra da criação dos seres humanos, implorando a possibilidade de ter um filho. Movido pela grande insistência, *Òrìsàlá*, se rende ao desejo da mulher sob uma condição: a criança jamais poderia ultrapassar os limites do àiyé.

³⁰ A palavra nagô *ítan* se refere a contos ou histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações transmitidos oralmente de uma geração á outra.

A criança nasceu e conforme ia crescendo, aumentava o desejo de acompanhar seu pai nos trabalhos do campo. Tendo atingido a puberdade, em uma noite, ele decidiu fazer um buraco no saco que seu pai levava todos os dias, e de pôr um pouco de cinzas no fundo. Assim, guiado pela trilha das cinzas conseguiu chegar ao limite do *àyíé*, onde o pai possuía suas terras.

Neste exato momento, o pai percebeu que estava sendo seguido por seu filho. Mas este não pôde mais deter-se, atravessou o campo e, apesar dos gritos do pai e dos outros lavradores, continuou a avançar. Ultrapassou os limites do *àyíé* sem prestar atenção às advertências do guarda e entrou no *Orún*. Lá, começou uma grande odisseia no decorrer da qual o rapaz gritava e desafiava o poder do *Òrìsàlá*, faltando ao respeito a todos os que queriam impedi-lo de seguir seu caminho. Atravessou os vários espaços que compõem o *Orún*, lutando contra uns e outros, até chegar ao ante-espaço do lugar onde se encontrava *Òrìsàlá*, que lançou seu cajado ritual, o *òpásóró*, e atravessando todos os espaços do *Orún*, veio cravar-se no *àyíé*, separando-o para sempre do *Orún*. Entre o *Orún* e o *àyíé* apareceu o *sánmo/ céu*.³¹

Conforme indica os *ìtans*, *Elédùmaré*, não é apenas um deus ligado ao céu, mas aquele que possui todo espaço paralelo ao *àyíé* e está acima de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais e de tudo que vive. Os *iorubás* entendem que a vida é preciosa, porém é através da morte que se consagra uma vida além-túmulo.

Esse complexo sistema religioso iorubano foi ressignificado em terras brasileiras, através da resistência aos ataques e manutenção das práticas rituais. Assim, o cuidado, o respeito e o carisma, dos descendentes africanos pelas entidades alargaram-se com tamanha intensidade que mantêm viva as religiões afrobrasileiras.

Devido ao ato de se zelar e prestar culto às divindades existe ainda muitas interpretações equivocadas a respeito das religiões de matriz africana. Episódio que tem levado muitos a considerarem como politeísta, por apresentar uma multiplicidade de divindades e cultos. Tais interpretações equivocadas estão presentes em algumas obras a exemplo de: *Notícias da Bahia de 1850* (VERGER,

³¹ Ver trecho do livro *Os nagôs e a morte: pàde, asésé e o culto egwu na Bahia*, de Juana Elbein dos Santos, 2002, p. 55.

1981); *Mitologia dos Orísás* (2001). Sendo reproduzidos em diversos trabalhos acadêmicos.

Pierre Verger concebe o politeísmo africano ao descrever os Orísás como deuses conforme citação: “Os iorubás de Oyó vinham com *Ṣàngó*, o deus do trovão [...] Os *Egba* trouxeram Iemanjá [...] que na Bahia se tornou deusa do mar [...] os Ekiti trouxeram Ogum, deus do ferro, dos ferreiros e dos guerreiros” (VERGER, 1981, p. 231). Posto que, os Orísás são entidades com poderes sobrenaturais que representam pontos de força da natureza, não podem ser deuses e sim fragmentos de um grande deus, respeitosamente conhecido por *Elédumaré*.

Assim como Verger, em *Mitologia dos Orísás*, Reginaldo Prandi (2001) faz uma descrição minuciosa das divindades africanas cultuadas na Bahia. Com objetivo de reunir e organizar os mitos africanos em uma só obra se reporta as entidades através da seguinte frase: “Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os Orísás são deuses que receberam de *Elédumaré* ou *Olorúm* [...] a incumbência de criar e governar o mundo [...]” (PRANDI, 2001, p. 20).

Nas inúmeras referências utilizadas como fonte do trabalho desenvolvido por Prandi, registra-se entre 1954 a 1981, obras do grande divulgador da religião dos Orísás, o fotógrafo e etnógrafo francês Pierre Verger. O fato de Prandi ter se baseado no pensamento de Verger, pode ser uma possibilidade de justificativa para sua visão politeísta das religiões de matriz africana, reproduzindo-se o equívoco presente na obra de Verger.

Sobre o assunto Mãe Stella de *Òsòsì* afirma que no Candomblé: “O deus supremo é *Elédumaré/Olorúm*, as demais divindades são os fenômenos da natureza, que têm vida, inteligência, e dão resposta as nossas evocações de maneira surpreendente” (SANTOS, 2010, p. 145). Corroborando com essa afirmação, em *Candomblés da Bahia* (1986), Edson Carneiro explica o monoteísmo presente nas religiões de matrizes africanas da seguinte maneira:

Supunha-se, outrora, que os cultos negros fossem politeístas – sob esse pretexto a repressão policial parecia justificada. Sabemos agora que neles sempre se admitiu a existência de um ser que os nagôs chamavam Olorúm (palavra que significa Senhor ou Dono do céu) e que os negros de língua Zâmbi ou Zâmbi-ampungo (que veio a dar, no Brasil, Zâmbia-pombo). Todas as qualidades dos deuses das religiões universais, como cristianismo e o maometismo, são atribuídas à suprema divindade, que não tem altares, nem culto organizado, nem se pode representar materialmente. Tendo criado o céu e a terra, porém, Olorúm ou Zâmbia-pombo jamais voltou a intervir nas coisas da criação. O filho desse deus, *Òsàlá* teria gerado a

humanidade. Todas as demais divindades situam-se em posição nitidamente inferior como: delegados, ministros, agentes do deus supremo, e são chamados, aqui *Oríṣás* ou *vódúns*, vocábulo nagô e jêje, respectivamente, *encantados*, *caboclos*, *santos*, *guiás* ou *anjos da guarda*. (CARNEIRO, 1986, p. 22-23, grifo do autor).

Considerando *Elédùmaré* como Ser supremo e dono do universo cuja moradia é o *Qrún*, e baseando-se nas afirmativas de Carneiro, entende-se que nesse contexto ele é o deus, único, soberano. As demais divindades, pela posição que ocupam e pelo poder que lhes é delegado se apresentam como fragmentos desse deus.

É inegável a existência de um único deus, porém, é também reconhecida a função praticamente inexistente desse deus na vida cotidiana dos adeptos. São poucos os momentos comemorativos que se referem à *Elédùmaré*, ao contrário dos seus *Oríṣás* que são mencionados e evocados sempre.

Os homens e mulheres valorosos dos *Oríṣás*, também conhecidos como filhos de santo, são os sacerdotes e sacerdotisas preparados para incorporá-los. A entrada para tal hierarquia é determinada pelo próprio *Oríṣá*. A partir daí o *abyian*³² precisa cumprir os rituais de iniciação, e submeter-se a tal processo é entregar-se ao despertar de uma vocação, sacralizando o próprio corpo como altar vivo das entidades.

A iniciação no Candomblé é um processo complexo e com muitas restrições. Assim, torna-se algo muito particular de cada *Oríṣá*. Por isso, para cada entidade, existe um ritual específico. Porém, o básico é feito em todos os terreiros que é a raspagem da cabeça e abertura de incisões em diversas partes do corpo, obedecendo às exigências de cada entidade, e por fim entrega de uma oferenda (na maioria dos casos, um animal sacrificado). Em troca, o devoto recebe ajuda e proteção das entidades.

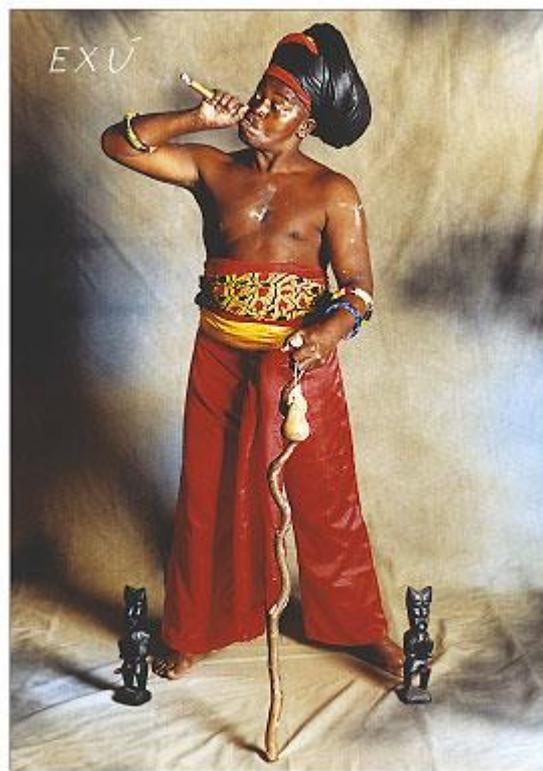
No panteão africano há uma grande variedade de divindades. Na Bahia há 16 consideradas como herança africana. Dessas 16, 12 são as mais cultuadas, e dessas 12, João Ubaldo Ribeiro no capítulo 14, subtítulo *Acampamento de Tuiuti, 24 de maio de 1866* cita 09, a saber: *Òsôsi*, *Òsàlá*, *Sàngó*, *Ógún*, *Yansã*, *Èṣú*, *Òsun*, *Òsùmàrè*, *Qbàlúaiyé*, descrevendo minuciosamente cada uma, declarando gostos, cores e preferências das mesmas.

³² Termo utilizado para designar àquele que está se preparando para Iniciação.

Os Oríxás são divindades que correspondem a pontos de força da Natureza. A característica de cada Oríxá aproxima-os dos seres humanos, pois eles manifestam-se através de emoções como nós. Sentem raiva, ciúmes, amam em excesso, são passionais. Cada Oríxá tem ainda o seu sistema simbólico particular, composto de cores, comidas, cantigas, rezas, e espaços físicos.

Desta forma encontra-se no panteão baiano alguns que merecem destaque, a exemplo de:

Figura 1 - Oríxá Èsú



Fonte – Blog Orixás Fo[r]ças da Natureza

Èsú – Guardião dos terreiros, aquele que carrega em si as contradições e dúvidas. Não é totalmente bom nem totalmente mau, assim como o homem: um ser capaz de amar e odiar, unir e separar, promover a paz e a guerra. Èsú é também representado como um montículo de terra e uma figura humana com um grande falo exposto, símbolo de sua virilidade e poder. É a divindade da sexualidade masculina. Nada se faz no Candomblé, nenhuma festa, nenhuma obrigação sem antes lhe pedir licença e lhe dar um agrado.³³ Ao contrário do que muitos pensam no Candomblé da

³³ Trecho adaptado do livro *Candomblé da Bahia: resistência e identidade de um povo de fé*, de José de Jesus Barreto (2009, p. 62).

Bahia Èsú não é tratado como um demônio, visto que cada Orísá possui um, com o qual constitui uma realidade. Ora se o Candomblé representa a celebração da vida em seu esplendor, não pode o demônio participar de tal momento. Assim, no Brasil, devido às influências cristãs, a entidade Èsú foi demonizada, sendo “apresentado, ou aparece no ritua como um diabinho travesso (Èsú Bara), arteiro e moleque” (SENNA, 2002, p. 102).

Figura 2 - Orísá Ógún



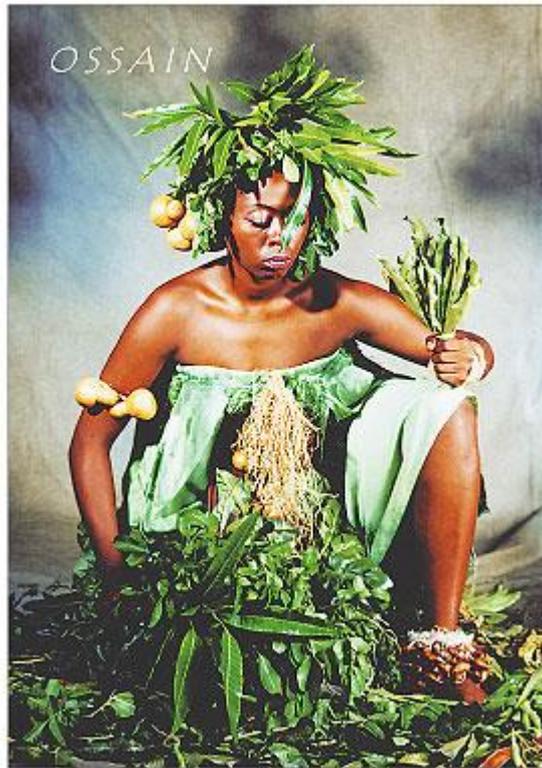
Fonte - Site Pai José de Oxossi

Ógún – Orísá conquistador fez-se respeitar em toda a África negra por seu caráter devastador. Sua origem, de acordo com a história, data de eras remotas. Foi Ógún quem ensinou aos homens como forjar o ferro e o aço. Em todos os cantos da África negra é conhecido, pois soube conquistar cada espaço daquele continente com sua bravura. Matou muita gente, mas matou a fome de muita gente, por isso antes de ser temido é amado. Seu dia é terça-feira, porém em algumas casas é celebrado na segunda-feira, em outras nas quintas-feiras. Sua cor é azul escuro.

Figura 3 - Orísá Òsòsì

Fonte - Site Odoiyá Artigos Religiosos

Òsòsì – Divindade maior do reino Kêtu (hoje território de Benin). É protetor dos caçadores, senhor da floresta e de todos os seres que nela habitam. O Orísá da fartura e da riqueza. Na história da humanidade, Òsòsì cumpre um papel civilizador importante, pois na condição de caçador humano, representa as formas mais arcaicas de sobrevivência, possibilita se sobressair no espaço da natureza e impõe sua marca no mundo desconhecido. Atualmente é mais conhecido e cultuado no Brasil do que na África. Òsòsì mantém estreita ligação com Òsányìn, com quem aprendeu o segredo das folhas e os mistérios da floresta. A história o mostra como filho de *Iemanjá*.

Figura 4 - Orísá Òsányìn

Fonte - site Fantastipedia

Òsányìn – Cada Orísá possui suas próprias folhas, mas só *Òsányìn* conhece os seus segredos, só ele sabe as palavras que despertam seu poder, sua força. O seu reino é o sangue verde da vida. Como se diz na roça: “sem folhas não há vida sem folhas não tem Orísá, sem folhas não há nada”. (BARRETO, 2009, p. 69). As folhas de *Òsányìn* veiculam o *asé*, pois o verde é uma das qualidades do preto. As folhas e as plantas desempenham uma função fundamental no Candomblé, visto que sem folhas, sem sua presença, nenhuma cerimônia pode se realizar, pois ele detém o *asé* que desperta o poder do ‘sangue’ verde das folhas. A floresta é a casa de *Òsányìn*, que divide com outros Orísás do mato, como *Ógún* e *Òsôsì*, seu território por excelência, onde as folhas crescem em seu estado puro, selvagem, sem a interferência do homem.

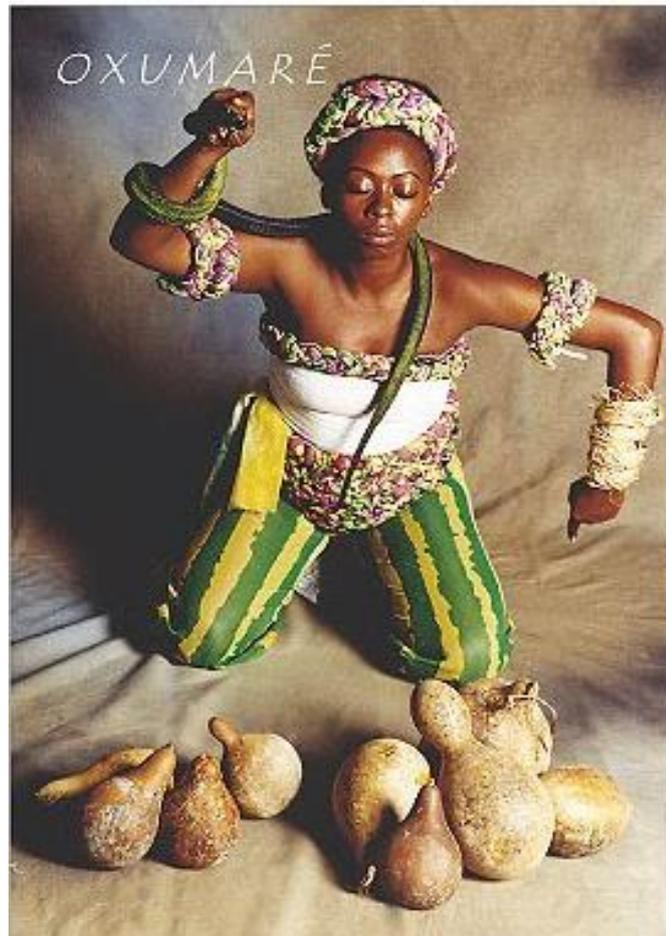
Figura 5 - Orísá *Obàlúaiyé*



Fonte - blog Babalorixá Wagner de Aganjú

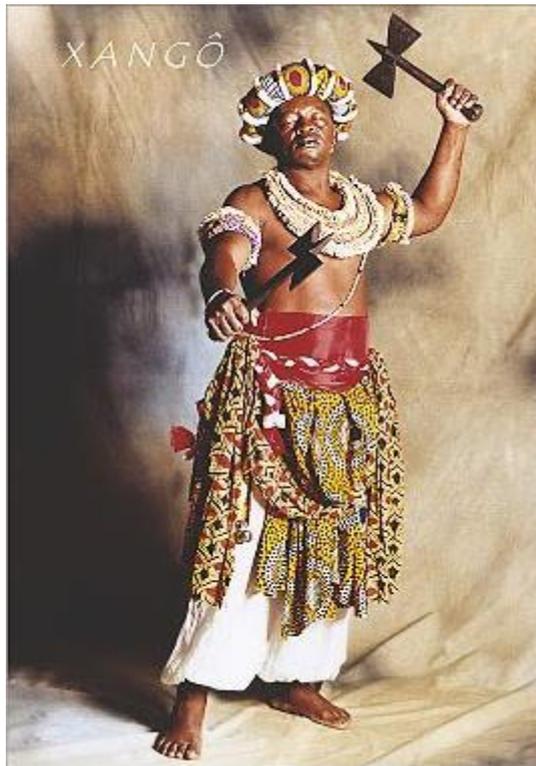
Obàlúaiyé – Também chamado *Omolú*, é a Terra!. Protetor dos doentes cuida das doenças de pele e males contagiosos. É preciso esclarecer, no entanto, que *Omolú* está ligado ao interior da terra e isso denota uma íntima relação com o fogo. Como o fogo que varre que arrasta para a morte - como as lavas de um vulcão. As pipocas são as oferendas prediletas desse Orísá poderoso, guerreiro, caçador, destruidor e implacável, mas que se torna tranquilo quando recebe sua oferenda preferida. *Omolú* nasceu com o corpo coberto de chagas e foi abandonado por sua mãe, *Nàná*, na beira da praia. Nesse contratempo, um caranguejo provocou graves ferimentos em sua pele. *Iemanjá* encontrou aquela criança e a criou com todo amor e carinho; com folhas de bananeira curou suas feridas. Transformou - se em um grande guerreiro e hábil caçador, que se cobria com (*ikó*) não porque escondia as marcas de sua doença, como muitos pensam, mas porque se tornou um ser de brilho tão intenso quanto o próprio sol. O capuz que cobre o rosto de *Obàlúaiyé* é para que os seres humanos se protejam, pois se o olharem de frente correm risco de ficarem cegos.

Figura 6 - Orisá Òsùmàrè



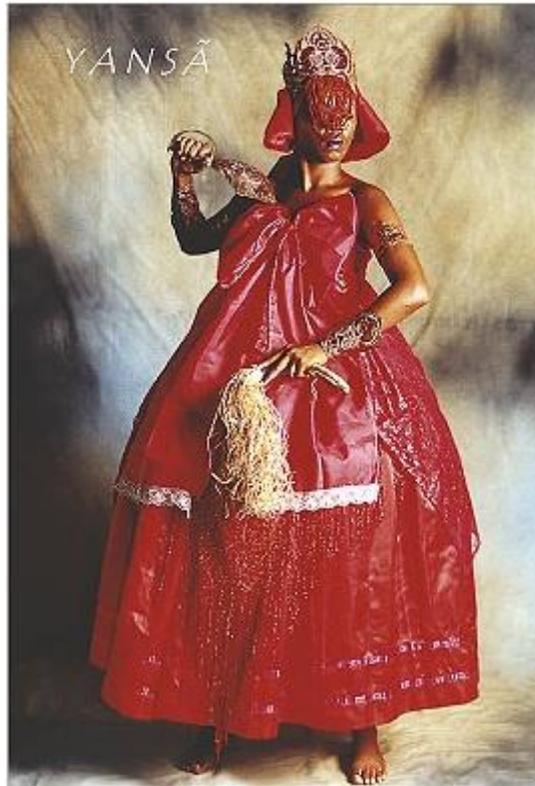
Fonte - blog Orixás, Odús, Lendas, Ebós, Simpatias e Rituais!

Òsùmàrè – É o Orisá de todos os movimentos, de todos os ciclos, corresponde ao vódúm Dã, da nação jêje. Òsùmàrè mora no céu durante seis meses com a forma de arco-íris (forma masculina) e na outra metade do ano na Terra como grande cobra (forma feminina). Suas cores são verdes e amarelas, dia da semana terça-feira.

Figura 7 - Orisá Sàngó

Fonte - blog Axé Umbanda

Sàngó – Divindade maior do reino de Oyó (Nigéria), rei absoluto, forte, imbatível. Saudado como “Kaô Kabieilé”! Que significa “venha ver o rei”, seu prazer é o poder. Seu dia é quarta-feira e suas contas são de cor vermelha. Manda nos poderosos, manda em seu reino e nos reinos vizinhos. Sàngó sempre foi um homem bonito extremamente vaidoso, por isso conquistou todas as mulheres que quis. Era um amante irresistível e por isso foi disputado por três mulheres. *lansã* foi sua primeira esposa e a única que o acompanhou em sua saída estratégica da vida. É com ela que divide o domínio sobre o fogo. Òsun foi à segunda esposa de Sàngó e a mais amada. Apenas por Òsun, Sàngó perdeu a cabeça, só por ela chorou. A terceira esposa foi *Obá*, que amou e não foi amada.

Figura 8 - Orisá Yansã

Fonte - blog Orixás

Yansã – É uma guerreira por vocação, sabe ir à luta e defender o que é seu, a batalha do dia-a-dia é sua felicidade. Ela sabe conquistar, seja no fervor das batalhas no fervor das guerras, seja na arte do amor. Mostra seu amor e sua alegria contagiantes na mesma proporção que exterioriza sua raiva, seu ódio. Dessa forma, passou a se identificar muito mais com todas as atividades relacionadas ao homem, que são desenvolvidas fora do lar. O fato de estar relacionada a funções tipicamente masculinas não afasta *Yansã* das características próprias de uma mulher sensual, ferosa, ardente. Assim, *Yansã* tornou-se mulher de quase todos os Orixás.

Figura 9 - Orísá Òsun



Fonte - site Indica

Òsun – “Ore yeyê ô!”. É a mais bela e mais sensual do Candomblé. É a própria vaidade, dengosa e formosa, pacienciosa e bondosa, mãe que amamenta e ama. Seu primeiro filho chama-se *Ide*, é uma verdadeira joia, uma argola de cobre que todo iniciado de Òsun deve carregar em seu braço. Òsun não vê defeitos em seus filhos, não vê sujeira, seus filhos, para ela, são verdadeiras joias, ela só consegue enxergar seu brilho. É por isso que Òsun é a mãe das crianças, seres inocentes e sem maldade, zelando por elas desde o ventre até que adquiram independência. Sua cor preferida “[...] é o *pupa* ou *pon*, que em Nàgô, significa tanto vermelho como amarelo. *Pón ròrò* é o amarelo-dourado, a cor que caracteriza Òsun.” (SANTOS, 2002, p. 89).

Figura 10 - Orisá Logun Edé

Fonte - blog Orixás e Entidades da Umbanda e do Candomblé

Logun Edé – É o Orisá da riqueza e da fartura, filho de *Òsun* e *Òsôsi* divindade da guerra e da água. É, sem dúvida, um dos mais bonitos Orisás do Candomblé, já que a beleza é uma das principais características dos seus pais. Caçador habilidoso e príncipe soberbo, *Logun Edé* reúne os domínios de *Òsôsi* e *Òsun* e quase tudo que se sabe a seu respeito gira em torno de sua paternidade. Ele é um Orisá de contradições; nele os opostos se alternam, é a entidade da surpresa e do inesperado.

Figura 11 - Orísá Obá

Fonte - blog Filhos das Águas

Obá – Ela é uma das três esposas de *Sàngó*. *Òsun* aconselhou a ela que retirasse uma das orelhas para dar a *Sàngó* em um prato de caruru, ela o fez, quando viu que *Òsun* não tinha feito isso, evocou-se e as duas brigaram, *Sàngó* em sua ira as expulsou de casa, transformando-as em dois rios. Tudo relacionado à *Obá* é envolto em um clima de mistérios, e poucos são os que entendem seus atos aqui no Brasil. *Obá* é Orísá ligado à água, guerreira e pouco feminina. Suas roupas são vermelhas e brancas, leva um escudo, uma espada, uma coroa de cobre. Usa um pano na cabeça para esconder a orelha cortada. É um Orísá que raramente se manifesta e há pouco estudo sobre ela.

Figura 12 - Orisá *Iémánjá*

Fonte - site da Rádio 101,3

Iemanjá – No Brasil, é muito venerada e seu culto tornou-se quase independente do Candomblé. É representada como uma sereia de longos cabelos pretos, *Odoiá*. “[...] orixás conhecidos como *Iemanjá*, *Òsun* e outros, são águas férteis e animais devoradores, são mulheres sensuais e figuras antropozoomórficas, como as sereias, unindo erotismo e morte.” (LODY, 1987, p. 20). Rege a maternidade, é mãe dos peixes que representam fecundidade. Seu dia é sábado. Gosta muito de flores e é costume oferecer-lhe sete rosas brancas abertas, que são jogadas ao mar para agradecimento. Sua cor é o branco com azul prateado, brilhoso

e quase transparente. É a rainha de todas as águas do mundo, seja dos rios, seja do mar. Na África era cultuada por varias nações e é ela quem sustenta a humanidade.

Figura 13 - Orísá *Nàná*



Fonte - Nanã Buruquê/Orixás/Pinterest

Nàná – Divindade dos mistérios é o Orísá mais antigo das águas, mãe de *Obàlúaiyé* e *Èsú*. *Nàná* sintetiza em si morte, fecundidade e riqueza. Seu nome designa pessoas idosas e respeitáveis e, para os povos da região do antigo Daomé, vezes considerada a divindade suprema. Ainda hoje *Nàná* é muitas vezes descrita como um Orísá masculino. É a mãe antiga por excelência: ela representa a memória ancestral de nosso povo.

Figura 14 – Orísá Òsàlá



Fonte - blog Orixás, Umbanda e Candomblés

Òsàlá – Todas suas representações incluem o branco e é conhecido como senhor do pano branco da paz. “Êpa Baba!” assim seus filhos o saúdam e seu dia sagrado é sexta-feira. Pertencem a Òsàlá os metais e outras substâncias brancas. A designação da cor branca associada à Òsàlá é por guardar a essência da criação. O branco representa todas as possibilidades, a base de qualquer criação. Òsàlá é o grande símbolo da síntese de todas as origens. Ele representa a totalidade, o único Orísá que, como Èsú, reside em todos os seres humanos.

2.2 EGWUS: ESPÍRITOS DE SERES HUMANOS³⁴

Os negros iorubanos trouxeram para o Brasil o culto de seus ancestrais chamados *egwus* ou *egwugwus*. Esse grupo de forte tradição religiosa não apenas

³⁴ Texto de Rosângela Santos Silva e Ana Sheila Soares Mascarenhas, publicado em forma de artigo nos anais do VI SENALIC (2015).

veneram e cultuam as entidades comumente conhecidas por Oríxás, mas também seus ancestrais familiares, principalmente os do gênero masculino. De acordo com a hierarquia iorubana só os espíritos devidamente preparados podem ser evocados.

Segundo a tradição, o culto de *egwus* é originário de Oyó (região da África), tendo a entidade Sàngó como seu fundador. Assim, somente Sàngó tem o poder de controlá-los, como nos informa o trecho de um *ítan*:

Em um dia muito importante, em que os homens estavam prestando culto aos ancestrais, com Sàngó à frente, as *lyami-Ajé* fizeram roupas iguais as de *egwugwus*, vestiram-na e tentaram assustar os homens que participavam do culto, todos correram mas Sàngó não o fez, ficou e as enfrentou desafiando os supostos espíritos. As *lyami* ficaram furiosas com Sàngó e juraram vingança, em certo momento em que estava distraído atendendo seus súditos, sua filha brincava alegremente, subiu em um pé de Obí, e foi aí que as *lyami-Ajé* atacaram, derrubaram a *Adubaiyni* filha de Sàngó que ele mais adorava. Sàngó ficou desesperado, não conseguia mais governar seu reino que até então era muito próspero, foi até Orunmilà que lhe disse que *lyami* é que havia matado sua filha, Sàngó quis saber o que poderia fazer para ver sua filha só mais uma vez, e Orunmilà lhe disse para fazer oferendas ao Oríxá *Ikú* (*Oniborun*), o guardião da entrada do mundo dos mortos, assim Sàngó fez, seguindo a risca os preceitos de Orunmilà. Sàngó conseguiu rever sua filha e pegou para si o controle absoluto dos *egwugwus* (ancestrais), estando agora sob domínio dos homens este culto e as vestimentas dos *egwugwus* e se tornando extremamente proibida a participação de mulheres neste culto, provocando a ira de *Olorún*, Sàngó, *Ikú* e os próprios *egwugwus*, este foi o preço que as mulheres tiveram que pagar pela maldade de suas ancestrais as *lyami*.³⁵

As várias etnias que aqui chegaram tais como: *Ifé*, *Oyó*, *Ijesá*, e *Kêtu*, todos investidos de poderosa tradição religiosa, vieram principalmente para nos enriquecer, dotando-nos com o respeito às suas práticas ritualísticas. Do que se conhece e sobre o que é possível afirmar são mantidas no Brasil, em particular no estado da Bahia, cinco principais sociedades *egwugwus*, cujas raízes remontam ao tempo da escravatura e se encontram especificamente na Ilha de Itaparica: *Ilê Tuntum* (1850); *Ilê Agboulá* (1964); *Ilê Obaladê* (1981); *Ilê Ibó Akutá Ojú* (-) e *Ilê Omo N'ilê Oderan* (2004). Todos sediados em Ponta de Areia.

Ponta de Areia é uma comunidade de pescadores, localizada em Itaparica. Esta grande ilha que mede 46 km de extensão e 13 km de largura, situa-se na Baía de Todos os Santos composta pelos municípios de: Itaparica e Vera Cruz.

A Ilha de Itaparica era habitada por índios *Tupinambás* quando foi descoberta por Américo Vespúcio em 1.501. Por volta de 1.510, o português Diogo Álvares

³⁵ Informações disponíveis no site <http://www.paibeneditodearuanda.com/orixas/xango/>, acessado em 20/05/2014.

Correia casa-se com a índia Paraguaçu, filha do cacique Itaparica e se torna o Caramuru, mediador dos portugueses com os indígenas. Localizada no extremo Norte da ilha, a cidade de Itaparica era o porto natural da ilha no início de sua colonização. A ilha foi invadida por ingleses em 1597 e por volta de 1600 a 1647 por Holandeses que mais tarde foram expulsos pelos portugueses. No começo do século XVIII, os portugueses construíram o forte de São Lourenço para proteger a ilha da presença dos invasores. Em 1763, devido a seus atrativos e beleza, a ilha foi anexada aos bens da coroa Portuguesa. Em 1831, a ilha de Itaparica se torna município ganhando sua autonomia em 1833. Em 1962 o município de Vera Cruz foi emancipado³⁶.

A maior atividade econômica da Ilha sempre foi à pesca da baleia, sobretudo durante os séculos XVII e XVIII. Por este fato, antes de chamar-se de Itaparica era conhecida como Arraial da Ponta das Baleias. Em Itaparica se localiza a única fonte de água hidromineral a beira mar das Américas. É famosa por ser rejuvenescedora, pois acredita-se que há propriedades medicinais em sua composição.

O município de Itaparica é formado pelos distritos de: Porto dos Santos, Maguinhos, Amoreiras, Ponta de Areia, Barro Branco, Bom Despacho, Centro Alto das Pombas, Marcelino, Misericórdia, Mocambo e Praia de Búzios. As festividades realizadas em Amoreiras e Ponta de Areia se resumem nos ritos e homenagens às divindades ancestrais, com certas peculiaridades que lhe conferem específica identidade, especialmente por servir como estrutura de apoio a determinado grupo religioso³⁷.

A população permanente de Ponta de Areia é fundamentalmente constituída de descendentes de Eduardo Daniel de Paula, fundador do culto aos ancestrais, o culto de babá *egwu*. As famílias estão vinculadas por um complexo sistema de parentesco, seja por afinidade, adoção ou laços consanguíneos, acrescentando-se ainda os que estão envolvidos por grau de parentesco religioso.

A respeito do grau de parentesco religioso, o grupo de Candomblé funda sua estrutura organizacional na figura do pai e mãe de santo, pois tais títulos vêm do fato

³⁶ Informações disponíveis no site: <http://www.itaparica.ba.gov.br/index.php/o-municipio/historia>, acessado em 21/03/2015.

³⁷ Ver artigo intitulado "Os convivas da morte no banquete das almas: presença de *egwu* em um conto de João Antônio" (MARTINS, 2012).

de o chefe do terreiro aceitar filhos e/ou filhas espirituais que desejam criar uma relação devocional com as entidades.

Segundo Vivaldo da Costa Lima (2004, p. 80, grifo do autor),

[...] o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família de santo*. Mãe de santo é assim entendida no seu valor semântico atual como a autoridade máxima do grupo de Candomblé, o chefe da família de santo.

Dessa forma, nota-se que a estrutura familiar no Candomblé se constrói através da relação entre os sacerdotes e os filhos do terreiro, o que possibilita elaboração de diversos níveis de parentesco conforme hierarquia iniciática. Trata-se de uma constituição familiar um pouco diferente de outras estruturas familiares a exemplo das formadas por: pai, mãe e filhos. No Candomblé, apenas a presença de uma mãe ou um pai e seus filhos é suficiente para formação de uma família de santo.

É importante lembrar que, tal família não é restrita, ao contrário está em constante expansão abarcando tios, primos de diversos graus, avós, bisavós e todos ancestrais conhecidos, além de padrinhos e madrinhas (pessoas da família ou até de nações diferentes que apadrinham algum filho de santo em algum ritual). Além desses, engloba uma grande rede que não se esgota no âmbito do terreiro-local, ampliando-se a todos os terreiros, envolvendo o parentesco entre seus membros.

João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, faz alusão ao culto aos mortos dedicando uma parte considerável da obra e até capítulos inteiros a descrever tais práticas severamente proibidas pelos colonizadores. Os negros, mesmo sem liberdade de culto, adoravam suas divindades secretamente e uma das passagens marcantes a respeito dessa temática é o episódio intitulado “Capoeira do Tuntum, 13 de junho de 1871”.

João Ubaldo Ribeiro relata a chegada dos africanos ao Brasil conforme citação: “[...] chegaram os pretos de várias nações da África e, não importa de onde viessem e que deuses trouxessem consigo, nenhum deles jamais pôde livrar-se de seus mortos [...]”. (RIBEIRO, 2009, p. 17). A explicação para a afirmativa não poder livrar-se de seus mortos faz alusão ao culto ancestral, tanto de Oríxás quanto de espíritos de familiares.

Nas quase setecentas páginas do romance o autor tece uma síntese de três séculos (XVIII, XIX e XX) da história do Brasil. A construção da identidade é o tema

central e, além dos inúmeros povoados que integram a ilha descreve a Capoeira do Tuntum, ambiente formador de grupos solidários e manifestação de tradições autênticas dos negros escravizados. A Capoeira do Tuntum é constituída de múltiplos espaços cheios de significados, de difícil acesso e cercada “[...] pela escuridão das touceiras e das árvores [...]”. (RIBEIRO, 2009, p. 567). O ambiente é carregado de força sobrenatural onde “as almas e os espíritos às vezes zumbem. Não é que zumbam, é que, quando o ambiente está muito carregado deles, parece haver uma vibração atmosférica que, aos ouvidos sensíveis, zune como um zumbido. [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 566).

Nesse sentido, a vibração atmosférica pode ser associada à presença dos espíritos, *egwugwus* que tiveram ali, os seus assentamentos³⁸ estabelecidos. Os ancestrais reúnem forças sobrenaturais compreendidas como uma energia que não se explica, apenas sente quem respeita e acredita.

As sociedades *egwugwus*, restringem-se a cultuar apenas ancestrais do sexo masculino, motivo pelo qual o rito ser também popularmente conhecido como culto do babá, ou seja, culto do pai. Celebram suas práticas ritualísticas destinadas a personalidades que, em vida, alcançaram destaque, sobretudo, por ter exercido alta função social ou religiosa.

Além de se referir ao culto *egwugwu* destacando a presença dominante do grupo masculino, João Ubaldo Ribeiro também destaca as mulheres valorosas dos terreiros a exemplo das personagens: Dadinha, Rufina e Rita Popó, que se apresentam como *Yalorisás*, guardiãs e propulsoras dos segredos de seu povo. O fato de o autor de *Viva o povo brasileiro* enfatizar a presença de tais mulheres na narrativa pode estar associado a breve participação das mesmas no culto do babá. Nesse sentido, a escrita de João Ubaldo Ribeiro faz uma crítica considerável à presença indireta das mulheres e ao machismo existente no culto *egwugwu*.

O objetivo principal do culto é de continuarem presentes ao lado de seus descendentes e de maneira privilegiada conservando na morte, sua individualidade. Os *egwugwus* são preparados para ajudar a quem os recorre, orientando para melhor compreensão de um mundo que lhe é desconhecido. Portanto, impõe ensinamentos morais e regras de comportamento.

³⁸ “Assentamentos”: Significa textualmente está sentado. Essa palavra é derivada do termo “assento” – idi – representação simbólica e veneração de toda entidade sobrenatural.

Em relação aos mortos do sexo feminino, denominados *lami-Agbá* (Mãe anciã), não recebem culto individual, pois na qualidade de ancestral, sua energia acumula-se de forma coletiva representada por *lami Ororongá* também conhecida como *Ilá Nla*, a grande mãe. Desta forma,

Assim como os ancestrais masculinos têm sua instituição na sociedade *egwugwus*, as *iyá-mi*, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua na sociedade *Gèlèdè* e também numa outra sociedade pouco conhecida, o *Egbé E'léékó*. (SANTOS, 2002, p. 105).

A palavra *Gèlèdè* ao mesmo tempo em que designa um *Oríṣá* pode representar também a corporação de seres espirituais. O ritual é dirigido por *erelú*, mulheres detentoras dos segredos e poderes de *Iyami* e a finalidade do culto é proporcionar expressão de poderes místicos femininos através do *asé*.

A partir dessa noção de sociedade, a pesquisadora Juana Elbein dos Santos, esclarece em seu livro intitulado: *Os nagôs e a morte* (2002) que o símbolo coletivo do poder ancestral feminino se concentra em *Odùduwá*, progenitor mitológico do qual descendem os iorubás. E afirma que “são precisamente as divindades que representam os princípios e são símbolos do feminino e do masculino.” (SANTOS, 2002, p. 105).

Na Nigéria, outra sociedade também destinada a cultuar os *egwus* é a *Oró*, cujo nome representa culto coletivo dos mortos masculinos, sem individualização. Deve-se chamar atenção para um aspecto importante: Os *egwus* são cultuados até mesmo em terreiros que tenham *Oríṣás* como patronos, porém, de maneira específica por suas sociedades.

Em *O mundo se despedaça* (2009 [1958]), primeiro romance escrito por Chinua Achebe, escritor nigeriano, apesar de o autor ter nascido em família cristã protestante, sempre manteve as raízes africanas em suas obras. O romance conta a história de um guerreiro chamado Okonkwo, da etnia *ibó*, comunidade estabelecida no sudeste da Nigéria, às margens do rio Níger.

A narrativa explicita o momento de desintegração da vida de um grupo, graças a chegada do colonizador branco. No decorrer da narrativa, o autor cita inúmeros traços da cultura *Ibó*, detalhando os costumes e a vivência dentro destas sociedades.

Assim como *Viva o povo brasileiro*, em *O mundo se despedaça* são descritas divindades e espíritos ancestrais. Ambos apontam a importância e a influência dos mesmos na formação da identidade do grupo, que mantém suas raízes religiosas alicerçadas nos antepassados.

Os ancestrais cultuados nos terreiros em Ponta de Areia são filhos da terra como também filhos da África. O ancestral cultuado pela primeira vez em Itaparica foi o africano Babá Bakabaká, reverenciado como *egwu* rei. Outro antepassado africano importante é Babá Olukotum, aclamado como cabeça dos *egwus* da África e do Brasil.

A respeito da trajetória dos terreiros de *egwugwus* em Itaparica encontramos a seguinte relação por ordem de assentamentos.³⁹ O primeiro terreiro fundado foi no povoado de Vera Cruz, conhecido como Terreiro de Vera Cruz (+/- 1820), e organizado por Serafim Teixeira Barbosa, ex-escravo nascido na África.

Segundo Manoel Teixeira Barbosa e Benedito de Ouro bisnetos do fundador, os Babás Bakabaká e Babá Agboulá nasceram no terreiro e foram os primeiros *egwus* evocados na Ilha. Okin, Amorô mi Todô, Babá Bê, Alapurió e Olukotum também eram cultuados. Apesar de realizar o culto de *egwus*, Vera Cruz sempre foi um terreiro de Oríṣá tendo *Sàngô* como patrono.

Não demorou muito para formação do segundo, pois a tradição se mantinha e, logo se fez assentos também no Mocambo. O terreiro recebe o mesmo nome do povoado, terreiro do Mocambo (+/- 1830) e fundado por Marcos Teodoro Pimentel, “o velho”, que teria voltado à África com seu filho trazendo o assentamento de Babá Olukotum, considerado Olori *egwu* – primeiro ancestral a ser reverenciado no culto iorubá.

O terceiro terreiro se projeta no povoado da Encarnação, Terreiro da Encarnação (+/- 1840). Antes de ser desativado, o terreiro era zelado pelo próprio fundador, João Dois Metros, filho de Serafim Teixeira Barbosa e o africano João Capa-Bode, que trouxeram o culto de Babá Agboulá de Vera Cruz. Patrono Babá Agboulá.

Fundado por Marcos Teodoro Pimentel, “Tio Marcos”, o terreiro do Tuntum Olukotum (+/-1850), povoado do Tuntum – hoje Barro Branco tem como patrono

³⁹ As informações aqui transcritas a respeito da trajetória dos terreiros em Itaparica encontram-se no livro intitulado *Obaràyi – Babaloriṣá Balbino Daniel de Paula* (2009), que retrata a vida do referido Babaloriṣá.

Babá Olukotum. “Tio Marcos” era o *alapini*⁴⁰ e Manoel Antônio de Paula era o *Ojé Baxorum*. Nessa época Manoel ajudou a iniciar seus filhos Manoel Jacinto, Olegário, Pedro e Eduardo, no próprio Tuntum. Após a morte de “Tio Marcos”, por volta de 1935, o terreiro foi fechado.

Após fechamento dos terreiros de Vera Cruz, Encarnação e Tuntum, Pedro, Eduardo e Olegário Daniel de Paula, em Ponta de Areia e nos fundos da capelinha de Nossa Senhora das Candeias, fundaram o terreiro dos Irmãos Daniel de Paula tendo como patrono Babá Bakabaká.

Com o crescimento do povoado, muitas construções foram erguidas em torno da capelinha, obrigando o *alapini* Pedro e seus irmãos a mudarem o local do culto para o Barro Vermelho. O terreiro dos fundos da capelinha foi transferido para o Barro Vermelho (+/-1940), liderados por Pedro, Eduardo e Olegário Daniel de Paula, continuando com o mesmo patrono Babá Bakabaká.

Em 1950, para cultuar Iansã, seu Oríṣá tutelar, Olegário fundou o Ilê Oyá. Em 1958, com o apoio de seu filho Tolentino, o Roxinho, e dos *Ojés* Mário Galvão, Candinho, e Izidoro, Olegário sai do terreiro do Barro Vermelho e se estabelece definitivamente no Ilê Oyá tendo como patrono Iansã Igbalé.

Localizado no Alto da Bela Vista/ Ponta de Areia encontra-se o terreiro Agboulá, fundado em 1964 por Daniel de Paula e seu filho sanguíneo Antônio. Em gratidão a Babá Agboulá, a *Yalorisá* Maria Bibiana⁴¹, Mãe Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá, comprou e doou o terreno ao *egwu*. Tendo como patrono babá Agboulá. O alabá Eduardo e seu filho Antônio foram os responsáveis pela transferência e

⁴⁰ O título de Alapini é o mais elevado posto dado na hierarquia do culto de *egwugwus*.

⁴¹ M^ª Bibiana/ Mãe Senhora, é descendente da nobre família Asipá, originária de Oiô na Nigéria e Kêtu no Benim, foi *Yalorisá* do Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador no período de 1942 a 1967, consolidou-se uma das maiores líderes religiosas da História do Brasil. Foi a *Yalorisá* que recebeu o maior posto dado a uma mulher no culto de *egwus*: Iá Egbé, mãe da comunidade. Foi iniciada na nação Kêtu em 4 de novembro de 1907, pela *Yalorisá* Eugênia Anna Santos, Mãe Aninha, em sua casa na Ladeira da Praça, no Pelourinho, centro histórico de Salvador. Mãe Aninha lhe entregou a cuia (contendo a faca, a tesoura e a navalha) no ritual de iniciação. A navalha fora de sua avó, Marcelina da Silva, Obá Tossi. A linhagem familiar é que permitiu a Mãe Senhora, ainda criança, a receber os símbolos do direito ao mais alto posto do Candomblé. Mãe Aninha não queria iniciar Mãe Senhora tão jovem – pois sabia como é pesada a disciplina do sacerdócio - mas teve uma visão na qual Marcelina da Silva, Obá Tossi, ordenava-lhe o contrário. Segundo consta, os primeiros banhos rituais de Mãe Senhora, ainda menina, foram tomados no Ilê Axé Airá Intilê, em Salvador. Pierre Verger foi portador de uma carta escrita pelo Alafin de Oiô para Mãe Senhora em 14 de Agosto de 1952, no qual ele dava a ela o título honorífico de “Iyanassô”. Pierre Verger explica que nesse momento Mãe Senhora tornava-se espiritualmente a fundadora dessa família de terreiros de candomblé da nação Kêtu, na Bahia. Recebeu da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em 1965 em cerimônia realizada no estádio do Maracanã-Rio de Janeiro, o título de “Mãe Preta do Brasil”. Mãe Senhora nasceu em 31 de março de 1890 faleceu em 22 de Janeiro de 1967.

assentamento dos *egwus* do terreiro do Barro Vermelho para o Bela Vista e Dioscóredes Maximiliano dos Santos, conhecido como “Mestre Didi”, filho de mãe Senhora, tomou posse do cargo de *alapini*, entregue por babá Agboulá.

Mestre Didi, foi um dos principais guardiões da cultura negra milenar e um dos maiores símbolos da mesma no Brasil. Nascido e criado na Bahia, formado pelas práticas e tradições orais dos terreiros de Candomblé, além de artista plástico, publicou vários livros que são verdadeiras ferramentas da tradição da qual se tornou porta-voz. Ao lado de sua companheira, a antropóloga, Juana Elbein dos Santos, viajaram por toda África adquirindo experiências que contribuíram significativamente para os desdobramentos institucionais de luta e afirmação das tradições afrobrasileiras.

As produções artísticas de Mestre Didi estão atreladas a religiosidade, expressando em suas obras figurações das entidades sagradas. Esse supremo sacerdote do culto *egwugwu* teve participação fundamental na organização dos terreiros de culto aos ancestrais existentes na Ilha de Itaparica, sobretudo, nos bairros do barro branco e no barro vermelho - atual Alto da Bela Vista.

Por volta de 1968, o terreiro do Tuntum, antes desativado, foi reerguido por Olegário com o apoio de seu filho Roxinho, o *Ojé*⁴² *Faboun*. Após a morte de seu pai em 29 de maio de 1971, aos 114 anos, Roxinho assumiu a liderança do culto, se tornando o *alabá* da casa.

Aproximadamente em 1981, Eduardo Daniel de Castro, filho de Olegário, abriu uma nova casa em homenagem ao *egwu* de seu pai, chamado babá Obaladê. O assentamento foi realizado no povoado do Barro Branco/Ponta de Areia, consagrando o local por Ilê Asé Obaladê, e seu patrono babá Obaladê (*egwu* de Olegário Daniel de Paula).

O grupo *egwugwu* tem como rainha Yansã Igbalé, que é o Orí_ṣá mais respeitado no culto de Lesse-*egwu*. Em relação ao Igbalé, em tempos remotos, as mulheres eram restritas a um plano inferior em relação aos homens. Reunidas sob a liderança de Oyá, resolveram punir seus maridos.

Com astúcia e muito cuidado, Yansã domesticou um macaco chamado Ijimerê. Com um galho de atori (*ichan*), vesti-o com roupas de tiras de pano coloridas, tornando-o irreconhecível. A cada toque de atori no chão, o animal

⁴² Sacerdote que detém o saber litúrgico, responsável pelo culto de *egwugwus*.

voltava-se saltitante. Durante a noite, as mulheres escondidas, faziam o macaco aparecer na frente dos homens que fugiam apavorados.

O cenário descrito acima se assemelha ao ritual praticado pelas sociedades *egwugwus*, contendo alguns detalhes que lhes são peculiares. Esse ritual não é uma propriedade africana única, no Japão existe um culto de prática nacional que é parecido com os de *egwugwus*. A diferença entre ambos é que no Japão não há materialização dos antepassados como acontece na Nigéria, Togo, Benin e Brasil.

Há que ressaltar a importância dos *egwus* e respeito a seus assentamentos, pois se apresentam como continuadores da tradição cultural com seriedade e responsabilidade, não aceitando nenhum tipo de corrupção dos costumes e da ritualística. Por essa razão são poucos os terreiros de Candomblé de *egwugwus* no Brasil, restringindo-se na Bahia, os da Ilha de Itaparica.

Facilitar a ligação entre o terreno e o espiritual é considerar a representação de mundos diferentes: o físico baseado na matéria e o extrafísico, alicerçado no sobrenatural. Para os devotos, quando existe contato com o sobrenatural diz-se que estão sendo recebidas “entidades, cabocos, espíritos, almas de ancestrais, parentes e amigos [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 576).

Os *egwus* são todos os espíritos de pessoas falecidas, e os *egwugwus* são espíritos de pessoas ilustres, sacerdotes e sacerdotisas, que foram iniciadas nos rituais de Oríṣá ou no próprio ritual de *egwugwus*. Os mais famosos *egwugwus* interligados entre Brasil e África são: Ojé Ladê – Opetenan – Fatunuké – MamaTeni – Atô – Arô – Ologbojô – Aguian – Bakábaká – Alapiagan – Jootolú – Obilaré – Okin – Arisojí – Ode Layielú – Oba Olá – Oyá Biyí – Lapampa – Sembé – Aparaká – Olúlu – Oyé Ati – Élewe – Alarinsó – Ajóbiéwe – Ajofoyinbó – Aiyegunlá – Alapansanpa – Elegbodó – Awuró – Ijépa – Épa – Élé Fin – Ilóró – Pepéiyé – Olukotun – Nouvavou – Mazaca – Zazi Boulonin – Zantahí – Wawá – Nibho – Rataloni – Obé Erin – Ólójé – Ólóhan – Olóbá – Aládáfa – Eléfí, Babá Alapalá e Babá Bambushê Adinimòdó.

É indiscutível o vigor com que os adeptos conseguem manter viva essa tradição que permite a sobrevivência de conteúdos africanos em terras brasileiras. Na prática o que ocorre nesses rituais é atualização permanente que incorpora e redefine as experiências de morte e ancestralidade “[...] tal como são vividas e sentidas pela comunidade [...]” (BRAGA, 1995, p. 41).

Em entrevista concedida a *Revista Neon* (1999), Mãe Stella, considerada hoje a mais importante *Yalorisá* viva do Brasil, eleita para Academia de Letras da Bahia

(ALB), explica que os cultos ritualísticos continuam sendo realizados como ensinados pelos antepassados. O idioma que nós falamos aqui, o iorubá, é aquele arcaico. Tanto que muita coisa que agente fala atualmente, eles já não entendem mais, porque o iorubá tem muitos dialetos e falamos aqui o de séculos passados⁴³.

Essa renomada sacerdotisa, iniciada no asé aos 14 anos de idade por Mãe Senhora em 1939, consagrada *Yalorisá* do *Ilê Asé Opô Afonjá* – SSA em 1976 têm desenvolvido um trabalho incansável em relação à preservação do patrimônio religioso e cultural que lhe foi confiado. Escritora de várias obras que retratam os preceitos do Candomblé as quais podemos citar: *E daí aconteceu o encanto* (1988); *Meu tempo é agora* (1993); *Ôsosi – O caçador de alegrias* (2006); *Epê Layiê* (2009), sendo esse último dedicado ao público infantil.

Assim, registra-se em seus títulos, os preceitos e a vida cotidiana nos terreiros: modos e costumes, descrição de rituais, cargos e responsabilidades. Tais escritos rememoram as raízes do povo de santo, aumentam os vínculos dos iniciados, preservam a cultura e reafirmam a religiosidade dos adeptos das religiões de matrizes africanas.

Logo, é preciso dizer que, após mais de trezentos anos de escravidão e opressão, os adeptos do Candomblé se mantiveram firmes em uma religião que não muda com o tempo, privilegiando os ritos e valorizando o segredo iniciático. Muitos foram os obstáculos enfrentados, perseguição policial, intolerância e preconceito, mas “[...] a sociedade brasileira não conseguiu *desafricanizar* o negro, no referente às suas crenças religiosas [...]”. (CARNEIRO, 1986, p. 35).

Os cultos ritualísticos *egwugwus* continuam sendo expressão fundamental na construção e preservação da memória familiar ancestral por meio dos trabalhos, cultos, celebrações, mínimos detalhes de obrigações cerimoniais, etc. Uma vastidão de valores internalizados. Portanto, pode-se afirmar que as religiões de matriz africana representam sem dúvidas uma fonte inesgotável de valores com os quais se constroem vertentes importantes na formação da identidade, pois “são o resultado de sua própria formação relativamente autônoma.” (HALL, 2006, p. 36).

⁴³ Entrevista concedida a *Revista Neon*, abril, 1999, ano 1, n. 4, p. 5.

3 ENTIDADES SOBRENATURAIS: DIFERENÇAS ENTRE ÓROSÁS E EGWUS

O espiritismo por sua vez, é culto dos mortos, cujos espíritos entram nos médiuns para, por seu intermédio, falar aos fiéis; na religião africana os egwus (almas dos mortos) não se manifestam no transe, “não descem, aparecem”, e surgem na forma de personagens disfarçados que desempenham suas funções, ou melhor, “falam de fora” e é a voz dos mortos que se faz ouvir na Ilha de Itaparica.

Roger Bastide

Assim como os povos iorubás diferenciam o àyíé (terra) do Orún, também as entidades Orísás e *egwus*, ambos sobrenaturais possuem características que os diferem. Os Orísás estão associados a pontos de força da natureza, os ancestrais *egwugwus* estão ligados à estrutura social. Desta forma, os Orísás não são *egwugwus* e distinguem-se em práticas litúrgicas, organizações nos terreiros, nos cargos sacerdotais, nos cultos e nos assentamentos.

A questão da procedência dos *egwugwus* e Orísás na Bahia pode ser esclarecida pela chegada dos negros importados para o Brasil, responsáveis diretos pela introdução dos cultos de origem africana em solo brasileiro. Os iorubanos, e seus vários grupos étnicos, tais como: Ègbá, Ìjèbú, Ìjèsá, Kêtu, Ìbadàn, Ifé, Oyó, Tápà, dentre outros, investiram e enriqueceram nossa cultura, principalmente nas tradições religiosas dotando-nos com respeito às suas práticas ritualísticas quando, a princípio, reverenciavam veladamente seus ancestrais.

Em *Viva o povo brasileiro*, o autor chama atenção em relação ao poder das almas e das divindades trazidas da África. Em péssimas condições de transporte, obrigadas a viverem coagidas, “[...] escondidas e disfarçadas, tomando nomes falsos e sendo negadas a todo instante, sem receber as obrigações que lhe eram devidas [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 173), as entidades, apesar da opressão, conseguiram desempenhar importante papel na formação das religiões afrobrasileiras e na preservação da dinâmica ritualística.

Assim como João Ubaldo, em *Um defeito de cor* (2006), a escritora mineira Ana Maria Gonçalves também descreve o processo doloroso sofrido pelos africanos nas longas viagens com destino ao Brasil. *Um defeito de cor* tem como protagonista a personagem Kehinde, uma criança que nascera e vivera em Savalu, reino de Daomé (África) até os oito anos de idade. Após a morte de sua mãe e seu irmão

Kokumo, capturados por estrangeiros, passara a conviver com sua avó e sua irmã Tawiô (Ibêji): assim são chamados os gêmeos em iorubá.

Na busca de um futuro melhor, partem de Savalu à Uidá onde são capturadas e lançadas nos porões dos navios negreiros com destino a ilha de Itaparica/BA, para serem escravizadas. Devido ao processo dramático que envolve uma viagem clandestina e cruel como essa Kehinde perde sua avó e sua irmã, vítimas da peste que se alastrara por todo espaço do porão. Com medo, assustada, lembra-se de *Sàngó, Nàná, Iemanjá* e dos *ibêjis*, pedindo proteção e força.

Durante a viagem, por várias vezes, acontecem movimentos de cantorias e saudações, compatíveis a um culto. Em diferentes dialetos de inúmeros povos advindos de cidades africanas a exemplo de: Jejes, fons, hauçás, igbos, fulanis, popos, achantis e egbás, saúdam as divindades em proporção dinamizada, recobrando,

[...] a fé em seus Orísás, deuses, vódúns e antepassados, entoando cantos que pediam proteção e cura, invocando os *egwus* e a companhia dos espíritos ancestrais da terra, dos pássaros e das plantas, pedindo malamé (malamé: socorro em iorubá) (GONÇALVES, 2009, p. 55-56).

A respeito dessa proteção, João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, descreve um episódio interessante, que mostra a presença dos Orísás nos campos da batalha denominada Tuiuti (batalha que faz alusão a guerra do Paraguai) para proteger seus filhos terrenos em meio a uma guerra. Na constituição da cena, os Orísás se unem para ajudar seus filhos e convocam o concílio das entidades.

As divindades, ao perceberem que a Morte se projetara a tocar todas as testas, numa verdadeira carnificina, “[...] homens se chocando entre berros, estampidos e gemidos [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 516), já sem esperança, recebem a luz resplandecente do olhar de *Òsàlá* que tudo vê. Imediatamente, *Òsòsì* dardejou para fora dos matos como um raio azulado, empurrou um de seus devotos impedindo que fosse atingido e clamou a seus irmãos dizendo:

Tuiuti, há uma grande batalha, a maior batalha já vista deste lado do mundo e, nessa batalha, estão morrendo muitos dos nossos filhos mais valorosos, derrubados por um inimigo desapiedado e fortíssimo. Não falta valentia aos nossos filhos, que combatem pela honra carregada no sangue, mas a sorte da porfia é incerta e já temo pela hora em que não reste de pé um só de nossos bravos filhos. Muitas vezes nos bateram as cabeças, cumpriram suas obrigações com sacrifícios, deram-nos nossa comida em oferenda. Quem agora me lembrará na madrugada, me dará meu galo e meu cabrito?

Quem me saudará à beira da mata? Quem honrará tuas armas, quem fará teus assentamentos? Quem te evocará? Não cabe a nós ausentar-nos dessa luta, antes nos metermos nela como se fosse nossa, pois que de fato é. (RIBEIRO, 2009, p. 517).

Conforme citação, os filhos de santo caracterizam-se pela bravura e empenho dispensado aos ancestrais. Assim como os devotos precisam de proteção sobrenatural, devem cumprir obrigações para com suas entidades. Dessa forma, entende-se que as entidades estão unidas aos adeptos por laços de reciprocidade.

Nessa perspectiva, os soldados com palavras de ânimo e coragem proferidas espiritualmente, alcançaram a vitória imediata dos brasileiros e o fim da guerra marcado pela perseguição de Omolú, “[...] senhor das moléstias, príncipe das pestes, dono das chagas e crecas, o que mata sem faca.” (RIBEIRO, 2009, p. 532).

Na visão de Zilá Bernd (1992, p. 69),

tudo acontece pela intervenção das entidades dos cultos afro-brasileiros que traduzem os conflitos subjetivos das camadas subalternas do Exército Brasileiro. Recriando o concílio dos deuses na Guerra do Paraguai. João Ubaldo propõe uma “explicação” para os eventos tecendo os elementos do maravilhoso de tal forma que o leitor não se vê obrigado a escolher entre a versão histórica e a sobrenatural, mas a revisar a separação existente entre ambas.

Entende-se que na cena, as divindades lutam ao lado dos brasileiros na guerra, constituindo uma narrativa cujas características remetem a tradições africanas. Acredita-se que tanto homens quanto mulheres descendem dos Oríxás e carregam sobre si marcas características das divindades. Os Oríxás defendem seus discípulos e os ajudam a ganhar uma batalha quase perdida. Portanto, os humanos, nesse contexto, se apresentam apenas como cópias esmaecidas das entidades.

Os romances analisados tomam intencionalmente como referencial religioso, as entidades nagôs a fim de demonstrar o poder sobrenatural agindo na vida dos adeptos. A fidelidade certifica a sagrada relação entre ambos, uma vez que, quando solicitados, os ancestrais atendem as necessidades dos seus filhos terrenos. Privilégio, no entanto, concedido àqueles que demonstram postura assídua no cumprimento de obrigações e deveres para com seus mestres espirituais.

O eixo temático identitário aproxima o romance de Ana Maria Gonçalves do de João Ubaldo Ribeiro. Apesar de *Um defeito de cor* ter sido escrito duas décadas após *Viva o povo brasileiro*, ambos discorrem sobre a herança cultural africana na Bahia e suas múltiplas contribuições na formação das religiões afrobrasileiras. Além

das inúmeras temáticas que podem ser abordadas, descrevem também as relações entre adeptos e divindades, força geradora de união e mutualidade.

Um dos maiores méritos em *Viva o povo brasileiro* está no fato de inscrever as correlações recíprocas indispensáveis nos vínculos entre pessoas e entidades. É importante lembrar que, ainda que haja uma “cobrança” por parte das entidades, não se trata de relação de clientela religiosa e sim de devoção ancestral e hereditária fundamentada principalmente no vínculo iniciático. Sobre isto, o escritor Ronaldo Senna (2014, p. 155) diz que:

Existe em todas as pessoas que compõe o quadro organizacional (zeladores de encantarias, candomblé, batedores, rezadores, benzedores, filhos de terreiro, enfim, todos aqueles que Brandão chamaria de agentes do sagrado) uma visão muito nítida e taxativa de que estão cumprindo uma missão da qual não poderiam escapar por vontade própria, a não ser sob pena de pesadas retaliações, para si e para terceiros, principalmente familiares. Isto significa que todo trabalho desenvolvido ou a desenvolver é o pagamento de uma penitência, que vincula e determina toda a vida do indivíduo, sem direito a modificações.

Essa atitude torna a vida do adepto uma entrega, no sentido de negar-se a si mesmo em prol de uma vida regida nos parâmetros estabelecidos pelas entidades. Os escolhidos desenvolvem um verdadeiro espírito missionário apoiado nas forças do sagrado independente do cargo hierárquico que ocupe. É importante ressaltar que a visão do escolhido pelo sagrado é de mérito, privilégio adquirido por meio do respeito e obediência.

O iniciado é àquele que zela e se dedica de forma especial à espera do momento propício da incorporação. O sistema de relacionamento baseado em trocas é mediado por uma espécie de contrato informal, ou seja, um pacto equilibrado em que os resultados obtidos pelos zeladores são proporcionais aos cuidados dispensados à entidade. Nesse sentido, o adepto tem obrigação de prestar contas de suas ações a sua divindade particular com a qual pode contar sempre.

É por meio dos Oríxás e *egwugwus* que se desenvolve toda dinâmica nos terreiros de Candomblés. Entre os nagôs, os Oríxás podem ser compreendidos através da definição da pesquisadora Juana Elbein como “[...] entidades sobrenaturais, princípios simbólicos, reguladores dos fenômenos cósmicos, sociais e individuais, são incorporados [...]” (SANTOS, 2002, p. 44-45). Acrescentando-se ainda o conceito dado por Pierre Verger que “o Oríxá é uma força pura [...] que só se

torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles.” (VERGER, 2002, p. 19).

O ponto culminante vivido pelos aderentes do Candomblé de culto aos Oríxás se resume em viabilizar a manifestação das divindades por meio da incorporação. Nesse sentido, o corpo é visto como um espaço que se transfigura e o adepto recebe a entidade em sua pele. O corpo inteiro se transforma em verdadeiro simulacro do Oríxá.

Sabe-se que o propósito do corpo em transe é fazer a ligação entre a comunidade e suas origens, assim, o passado revivido remonta saberes, produz uma nova visão para o futuro das gerações vindouras e fortalece os laços que mantêm vivo o *asé*. A fidelidade dos preceitos e as experiências do transe traduzem a existência do conhecimento de uma doutrina que só pode ser compreendida quando vivenciada através da experiência ritual. Dessa forma, somente fazendo este caminho do ficcional ao ritual e depois ao literário, pelo menos neste tema, pode-se alcançar subsídios necessários para compreensão e uma reflexão mais coerente com a peculiaridade e gravidade social e ideológica do tema.

No que tange a prática ritualística são inúmeros os exemplos comprobatórios de que Oríxás não são *egwus*. No livro intitulado *Iansã do Balé: senhora dos Egwus*, Guilhermino (1989, p. 29), reconhecido por Guilherme D’Ogun explica que o “*egwu* significa a morte de retorno a Terra em forma espiritual [...]”. Nesse sentido, a exaltação do espírito ancestral torna-se uma chama de imortalidade, advento restaurador que proporciona a continuidade da vida.

Por serem espíritos de pessoas falecidas, os *egwus* não recebem o mesmo tratamento que é dispensado aos Oríxás. E em algumas situações podem até prejudicar os humanos, ainda que não seja sua intenção. É por isso que quando a alma desencarnada está manifesta, não pode ser tocada, pois segundo a tradição quem tocar corre o risco de morte ou de ter a vida atormentada por aquele *egwu*.

Apesar de pertencerem a uma categoria diferente dos Oríxás, os *egwus* também são classificados em agrupamento de direita e de esquerda, obedecendo a seguinte divisão: os espíritos considerados de direita são os *egwugwus* de gênero masculino comumente chamados de *babá egwus* e os de esquerda são os ancestrais femininos, as *lyá – àgbá* ou *lyá-mi*. O fato de pertencerem à esquerda ou direita não significa oposição, pois os *nagôs* não atribuem conotação positiva nem

negativa as posições. São consideradas igualmente importantes e interpretadas como um sistema de relações.

Sobre os cargos sacerdotais, notam-se algumas peculiaridades entre Oríṣás e *egwus*, pois os filhos de santo são pessoas que têm compromisso com as entidades e esse comprometimento ocorre em diferentes graus, a depender do tipo de obrigação que foi realizada no ato da iniciação. O processo iniciático completo dura em torno de sete anos envolvendo feitura dos *assentamentos* que funcionam como *pré iniciação* acrescentando-se a obrigação de *borí*.

A depender do tipo e do tempo da *obrigação* realizada, os adeptos classificam-se em: *abyian*, *iyawó*, *ègbón*, e *olóyè*. O *abyian* é toda e qualquer pessoa que tenha um Oríṣá assentado, ou eventualmente quem realizou obrigação de *borí* ou simplesmente possui uma conta lavada (um colar ritual de seu Oríṣá). Por exemplo, muitas pessoas vão a um terreiro em busca de cura, paz interior, resolução de problemas cotidianos dentre outras finalidades. Realizam uma consulta com os sacerdotes e é determinado que se use uma conta lavada a título de proteção. A partir do momento em que essa pessoa começa a visitar o terreiro com mais frequência, sobretudo nas cerimônias públicas, pode ser chamado *abyian* independente do processo iniciático.

Os *abyian* que simplesmente tem contas lavadas podem ajudar nos serviços domésticos do terreiro: varrer a casa dos Oríṣás, ajudar na cozinha com cafés, almoços, limpeza, e em todas as tarefas de natureza civil, porém com o mínimo envolvimento religioso. Sendo assim, não lhe é permitido participar da preparação de comidas nem de cerimônias individuais para as divindades.

Para os *abyian* de santo assentado, a responsabilidade é maior, tendo assim privilégio em participar diretamente das cerimônias religiosas. Existem pessoas que passam a vida inteira na condição de *abyian*, pois esse é o momento experimental de uma vida dedicada à divindade, o desabrochar de uma vocação no sentido do pré-iniciado se preparar, paulatinamente, para um dia vir a ser um *adosú*⁴⁴.

A vida de um *iyawó* é um pouco mais complicada, pois é sujeito a outros deveres mais complexos, um deles é estar informado de tudo que acontece no terreiro, incluindo datas festivas, obrigações, eventos cerimoniais com a incumbência de participar do maior número de festividades possíveis. É também

⁴⁴ São senhores e senhores de grande responsabilidade, deveres e direitos, ou seja, todos os iniciados cuja idade é contada pelo tempo de Oríṣá.

tarefa do *iyawó* conhecer a sequência litúrgica, saber cantar e dançar, comportando-se com dignidade.

As chamadas *ègbbón* destacam-se dos demais pelo uso de uma bata por cima da roupa, especificando o símbolo da maioria religiosa. O uso da bata não pode ser por sobre a pele, pois a maneira como se vestem demonstram o conhecimento religioso que possuem. São proibidas de se apresentarem no barracão de salto alto, de maquiagem e esmaltes com cores berrantes. É extremamente necessário o uso do pano da costa e de maneira correta, por isso:

O uso do pano da costa tem a ver com a ocasião. [...] Se não segurarmos esses ensinamentos, quem perde é a história. Pano da costa na cintura ou no peito é demonstração de trabalho: usa-se desta maneira nas festas do barracão e em outros rituais. Enfim, quando em função religiosa. Caso contrário o pano da costa é jogado no ombro direito [...] (SANTOS, 2010, p. 60).

Nessa perspectiva, percebe-se que o uso do pano da costa é obrigatório e para cada eventualidade há uma maneira específica de uso. Isso demonstra respeito e significa humildade. Em relação às cerimônias de *asésé*, “[...] usa-se o pano da costa feito uma estola, com uma das pontas do pano cobrindo o pescoço [...]” (SANTOS, 2010, p. 61), pois a maneira de uso do pano em iguais condições para todos demonstra que somos iguais perante a morte.

Assim como o pano da costa é obrigatório, o uso do torso (*Ojá* de cabeça) também é bastante significativo e não deve ser fora dos padrões do *asé*. Existem detalhes que devem ser seguidos com precisão: o torso não pode cobrir a testa e todo o cabelo deve ser escondido seja cumprido ou curto, de forma que a nuca esteja toda recoberta pelo pano. Ainda que haja diferenças na maneira de amarrar o torso, há padrões a serem seguidos por todos porque a principal função do *Ojá* é proteger o *Orí* (cabeça).

Reside ainda nos terreiros uma das riquezas mais admiráveis que é, o respeito mútuo. O tratamento dispensado entre os filhos de santo é interessante e está relacionado a espiritualidade. Os filhos de Ógún e *Sàngó* chamam as *Oni-lemanjá* de mainha e conforme ao *Oríṣá* que pertencem, as filhas de *Nàná* são consideradas *vovó* ou *minha avó*. Os filhos de *Òsàlá* não chamam *lemanjá* de mãe e sim de *minha esposa*, e assim por diante. Tomam a benção, reverenciando os mais

velhos e frequentemente acontece do mais velho ter iniciativa de cumprimento religioso, hipótese de exceção como regra de senioridade.

É importante salientar que todos os cargos são vitalícios, uma vez que são determinados pelas entidades. Receber um cargo dado pelo Oríṣá é prêmio e não castigo, resumindo-se em honra imerecida. Quanto aos *olóyè*, estão divididos em duas categorias, os *adosús* e os não *adosús*. Os principais *adosús* são: *Yalorisá*; *Ìyá egbé*, *iyákékeré*, *iyá moro*; *iyá efun*; *dagan*. Todos esses formam o conselho religioso, responsáveis pelo destino do *asé*, e considerados alicerce do terreiro.

Passemos agora elencar os demais *adosús*⁴⁵.

Quadro 1 - Adosú: cargos e atribuições

CARGOS	ATRIBUIÇÕES
Mayé	Pessoa designada a tratar das coisas secretas do asé
Agbeni	Aquele que divide a mesma causa
Ogálá	Trabalha diretamente com <i>alabê</i> no conhecimento das cantigas, danças, liturgias, toques de atabaques etc.:
Olopondá	Cargo altamente secreto de grande responsabilidade em iniciação.
Ìyá labaké	Responsável pela alimentação dos iniciados enquanto estão em obrigação.
Kólàbá	Responsável pelo <i>làbá</i> de xangô.
Ìyájímùdá	Oyé relacionado com obrigação de <i>ìpadé</i> .
Ìyá tojuomo	Responsável pelas crianças do asé.
Ìyá sihà	Segura o estandarte de oxalá, em ritual de dedicado ao referente Oríṣá
Omolàra	Posto de confiança da <i>Yalorisá</i>
Sarapegbe	Mensageiro das coisas civis
Akowé ilê xangô	Secretária da casa de xangô. Responsável por orientações e compras de materiais para obrigações.
Ìyábase	Responsável pelo preparo dos alimentos sagrados.

⁴⁵ Os cargos e atribuições aqui destacados encontram-se disponível no blog Candomblé – O Mundo dos Orixás.

Os principais olóyè não *adosús* são os Obás de Sàngó; os Ogã; e as ajóíé. Os Obás de Sàngó constituem em número de doze sendo seis à direita e seis à esquerda. Os da direita têm direito à voz e voto, porém os da esquerda só têm direito a voz. Os Ogãs são apontados geralmente em festas públicas e as ferramentas do Oríṣá são dadas ao escolhido. O Ogã tem a responsabilidade de se dedicar exclusivamente ao filho do Oríṣá que lhe escolheu.

Em relação ao corpo sacerdotal dos Ogãs, se dividem em *asogun* e *alabês*. Os *asoguns* são responsáveis pelos sacrifícios, sendo soberanos nos rituais. É praticamente impossível a realização de ritos sem sacrifício de animais, pois o sacrifício significa uma oferenda solene às entidades, uma imolação. Por esse motivo, o Candomblé foi e vem sendo muito criticado, principalmente por ser uma religião de iniciação e não de conversão necessita do sacrifício ritual.

Viva o povo brasileiro cita trechos na narrativa relacionados a esse tipo de sacrifício praticado pelas religiões afrobrasileiras. Uma passagem marcante é a que envolve o personagem Almério, um mulato que tinha muitos parentes cativos, porém trabalhava na qualidade de feitor. Não tinha interesse nas práticas ritualísticas de seus antepassados e quase nunca se aproximava da Capoeira no período da noite. Durante o dia passava por longe repreendendo aquele território arredondado em que, “para onde quer que o rosto se projetasse estava sempre dando as costas para alguma coisa que não se deveria dar as costas”. (RIBEIRO, 2009, p. 174).

Então, certa vez, apareceu em sua porta uma arrumação revestida de:

Comidas coloridas e bichos sacrificados, ligada a soleira por uma trilha de farofa pontilhada de sangue, saiu pela janela, foi trabalhar tremendo de medo e, apesar de ter batido muito nos cativos naquele dia não conseguiu ocultar o medo, e na volta à casa, tropeçou numa raiz, caiu, quebrou um dente e destroncou o queixo, ficou praticamente sem poder falar e comer. Não dormiu nessa casa os sete dias que se seguiram, obrigou as que eram rezadeiras e as que não eram a benzer e exorcizar a soleira e o quarto de cama e, de vez em quando salpica água benta no chão antes de dar o primeiro passo para fora. Amleto que ficara na casa pequena com Teolina, tinha chamado Almério e dito a ele que fizesse os pretos ter bom comportamento, que fosse severo e não perdoasse a menor falta, pois sua responsabilidade como homem de confiança era maior que a do senhor daquelas propriedades. Mas também sabia que os tambores iam bater como sempre batiam na ausência do barão, e embora o sangue lhe fervesse e sentisse tanta raiva que lhe vinha gana de esmurrar tudo em volta, tampouco encontrava coragem para abrir a porta com um candeeiro na mão e enfrentar aquela treva infestada de ameaças e acontecimentos desconhecidos. (RIBEIRO, 2009, p. 175-176).

Conforme citação entende-se que se refere a um caso típico de uma oferenda às divindades, popularmente conhecida por *ebó*⁴⁶. "Por apresentar inúmeros ingredientes e em alguns casos animais sacrificados, os *ebós* causam pânico aos que dele se aproximam. Tal oferenda é importantíssima na vida dos adeptos e segundo Juana Elbein "[...] toda dinâmica do sistema nagô está centrada em torno do *ebó*, da oferenda. O sacrifício, em toda sua vasta gama de propósitos e modalidades restituindo e redistribuindo *asé*". (SANTOS, 2002, p. 161).

Semelhante às ofertas ou abnegações realizadas nas religiões afrobrasileiras registra-se também em outras religiões o sacrifício visto como oblação a uma divindade soberana. Na *Bíblia Sagrada*, por exemplo, que é o sustentáculo de fé dos cristãos, encontram-se inúmeras passagens que se referem ao tema. Dentre outras, pode-se citar: Em Gênesis, livro das criações, capítulo 22, Deus coloca a fidelidade de Abraão a prova, pedindo-lhe que ofereça seu único filho, Isac, em sacrifício.

A história se processa da seguinte maneira: Passado algum tempo, Deus pôs Abraão à prova, dizendo-lhe: "Abraão!" Ele respondeu: "Eis-me aqui". Então disse Deus: "Tome seu filho, seu único filho, Isac, a quem você ama, e vá para a região de Moriá. Sacrifique-o ali como holocausto num dos montes que lhe indicarei. Na manhã seguinte, Abraão levantou-se e preparou o seu jumento. Levou consigo dois de seus servos e Isac seu filho. Depois de cortar lenha para o holocausto, partiu em direção ao lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia de viagem, Abraão olhou e viu o lugar ao longe. Quando chegaram ao lugar que Deus lhe havia indicado, Abraão construiu um altar e sobre ele arrumou a lenha. Amarrou seu filho Isac e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Então estendeu a mão e pegou a faca para sacrificar seu filho. No desenrolar da história, Isac não é sacrificado, porém Abraão ergueu os olhos e viu um carneiro preso pelos chifres num arbusto. Foi lá, pegou-o e sacrificou-o como holocausto em lugar de seu filho⁴⁷. De fato, o sacrifício do animal aconteceu pela vontade permissiva do próprio Deus.

No livro intitulado *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (1953⁴⁸), o autor Erich Auerbach compara a passagem da cicatriz de Ulisses, presente no canto XIX da *Odisséia* com o relato do sacrifício de Isac no *Velho Testamento*. Dessa forma, Auerbach analisa a maneira da escrita rica em

⁴⁶ Despacho, Sacrifício ou oferenda à uma entidade.

⁴⁷ *Bíblia Sagrada*. Gênesis, capítulo 22, versículos 1-14.

⁴⁸ A edição do livro utilizada na dissertação é de 2011.

detalhes que é característica essencial nas obras de Homero que “[...] nada ocultam, [...] não há nenhum ensinamento e nenhum segundo sentido oculto” (AUERBACH, 2011, p. 10), em contraste com a narração bíblica, repleta de omissões. Uma das explicações de Auerbach para tantas diferenças é a noção de Deus, pois no sacrifício de Isac seguiu-se a tradição de uma cultura, a cultura judaica.

Oferecer o primogênito em sacrifício era uma das práticas em Canaã. Assim compreende-se que Deus ao pedir Isac em holocausto, impõe valores culturais, e Abraão por conhecer e seguir os costumes, o faz sem questionamentos, exprimindo assim “[...] o imediato, o pontual e a exatidão da obediência [...]” (AUERBACH, 2011, p. 7).

A pretensão de vislumbrar o sacrifício animal nesse texto não se resume em apologia ao Candomblé. Interessante é deixar claro que, uma grande quantidade de animais são sacrificados todos os dias em outras religiões e/ou seitas, em diferentes culturas e nos inúmeros abatedouros espalhados pelo mundo. Sendo esse último compartilhado por uma parte considerável da população mundial e nem por isso são criticados nesse sentido.

Levando a cabo a experiência de vida, vale registrar um conselho dado pela *Yalorisá Stella de Ôsôsi*: as religiões afrobrasileiras têm

[...] uma profunda relação com o planeta Terra, tanto que suas danças são feitas com os pés totalmente plantados no chão, diferente do balé, que parece demonstrar que os bailarinos, dançando nas pontas dos pés, desejam alcançar o céu. Essa ligação com a terra não poderia excluir a necessidade que o homem tem de se alimentar para sobreviver. Oferecemos as entidades tudo aquilo que nos mantêm vivos e alegres: alimentos, flores, perfumes, água limpa e fresca. Tranquillizo os leitores dizendo que no dia em que os homens deixarem de ter na mesa galinha, galo, carneiro, porco, boi etc., naturalmente esses animais deixarão de ser ofertados às divindades. Se um dia o sacrifício humano existiu foi porque as tribos se alimentavam de seus semelhantes. Se a desculpa para crítica de sacrifício de animais se deve ao fato de eles serem seres vivos, gostaria de lembrar que laranja, alface, couve também são seres vivos (SANTOS, 2012)⁴⁹.

Para tanto, é preciso uma conscientização por parte da população de que quando se arranca a raiz de qualquer vegetal ainda que seja para satisfazer necessidades físicas, ou seja, para servir de alimentação, por incrível que pareça, está se sacrificando um ser vivo. O mesmo acontece quando uma simples flor, uma

⁴⁹ Artigo “Balaio de ideias: ritual e sacrifício”, publicado na versão on line do jornal *A Tarde* de 31/08/2012..

árvore e toda flora é arrancada para satisfazer desejos e vaidades. Portanto, o sacrifício de seres vivos é uma prática que existe desde quando o homem precisa se alimentar.

Em relação ao grupo dos *alabês* são responsáveis pelos cantos, dança e atabaques. Ao som dos instrumentos pode-se estabelecer comunicação entre divindades e a comunidade (*egbé*). Por fim as *ajóíé*, consideradas verdadeiras mães dos *Oríṣás*, têm direito a uma cadeira no barracão. São responsáveis pela arrumação e organização das roupas dos *Oríṣás*.

Observa-se que as hierarquias são indispensáveis para o bom andamento do *egbé*, pois todos, inclusive os *Babalorisás* e *Yalorisás* se submetem às regras. Assim, as tradições dos terreiros, formam suas histórias e a energia vital é propagada e fortalecida com autenticidade. Referente aos cargos nos terreiros *egwugwus*, a hierarquia é patriarcal. As responsabilidades são basicamente as mesmas dos terreiros de *Oríṣás*, porém com algumas particularidades. Geralmente, os membros dos Candomblés *egwugwus* são iniciados no culto aos *Oríṣás* e um dos principais cargos que não se encontra nos terreiros de *Oríṣás* é o de *Ojé*.

O *Ojé* é o representante oficial no culto de *egwugwus*, pois munido de um instrumento invocatório chamado *ichan*, se apresenta como controlador de energias emanadas do próprio *egwugwu*.

Fotografia 2 - Ojé Antônio dos Santos – Ilê Tuntum Itaparica/BA



Fonte - Acervo particular da pesquisadora
Data: 01/11/2013

Na qualidade de *Ojé* no ilê Tuntum, Itaparica/BA, Antônio dos Santos relata que sua principal função é tomar conta dos *egwus/egwugwus*, evitando que os mesmos saiam pelas ruas. Por se tratarem de espíritos energizados, *Ojé* Antônio confessa que corre grande perigo, pois precisa controlar todos *egwus* inclusive os *aparakás*⁵⁰ que geralmente são violentos.

Todos os *Ojés* têm um *Otum* e um *Ossim* que são seus auxiliares nos ritos. Dentre os inúmeros *Ojés* destacamos: *Ojé Baxorun*, *Ojé ladê*, *Ojé Exorun*, *Ojé Faboun*, *Ojé labi*, *Alaran*, *Ojenira*, *Akere*, *Ogogo*, *Olopondá*, *Balé*, *Bojôbojô*, *Mariwô*, *Lêgí*, *Opê*, *Tuntum*, *Abibolá*, *Dudu*, *Ajibibalé*, *Alabasé*. Ainda sobre o corpo sacerdotal nos terreiros *egwugwus* encontram-se os seguintes cargos distribuídos por gênero: Masculino e feminino, descritos nos quadros a seguir.

⁵⁰ Espíritos desprovidos de luz, vivem na escuridão. Não desenvolveram a forma *egwugwu*, não falam e não são cultuados.

Cargos Masculinos⁵¹

Quadro 2 - Cargos e responsabilidades masculinas no culto *egwugwu*

CARGOS	RESPONSABILIDADES
Alapini/Alabá	Sacerdote Supremo e chefe dos alagbás
Alagbá	Chefe de um terreiro
Atokun	guia de <i>egwu</i>
Ojê agbá	Ojê ancião
Ojê	iniciado com ritos completos
Amuixan	iniciado com ritos incompletos
Alabês	Tocadores de atabaques

Cargos Femininos⁵²

Quadro 3 - Cargos e responsabilidades femininas no culto *egwugwu*

CARGOS	RESPONSABILIDADES
Iyalode	Responsável pelo grupo feminino perante os homens
Iyá egbé	Responsável por todas as mulheres
Iyá monde	Comanda as <i>ató</i> e fala com os Babá
Iyá erelú	Responsável pelas cantadoras
Erelu	Cantadora
Iyá agan	Recruta e ensina as <i>ató</i>
Ató	Adorador de <i>egwugwus</i>

Outros Oiê: *Iyale alabá, Iyá kekere, Iyá monyoyó, Iyá elemaxó, Iyá moro.*

Por se tratar de um ritual de procedência masculina, só é permitida a entrada de mulheres filhas de *Oyá Igbalé, Oyá Zagan, Oyá, Messe egwu, Oyá Tolú e Oyá Izô.*

⁵¹ Informação verbal em entrevista com Ariosvaldo dos Santos do terreiro Omo N'ilê Oderan. Em: 17/11/14.

⁵² Relação de cargos disponíveis no blog Candomblé – O Mundo dos Orixás.

A fim de melhor compreensão em relação às diferenças existentes entre Oríşás e *egwus* foi elaborado um quadro comparativo das principais disparidades e singularidades.

Quadro 4 - Disparidades entre *Egwus* e Oríşás⁵³

CARACTERÍSTICAS	EGWUS	ÓRIŞÁS
Considerados espíritos desencarnados	SIM	NÃO
Considerados espíritos encantados	NÃO	SIM
Comunicação com os adeptos	SIM	SIM
Pontos de força da Natureza	NÃO	SIM
Jogo de búzios	NÃO	SIM
Uso do corpo físico no momento do transe	NÃO	SIM
Uso de roupa específica no momento do transe	SIM	NÃO
Feitura do Santo	SIM	SIM
Pertencentes à estrutura da Natureza	SIM	NÃO
Pertencentes à estrutura da sociedade	SIM	NÃO
Culto exclusivo aos ancestrais masculinos	SIM	NÃO
Participação de <i>Ojés</i> e uso de <i>ichans</i> no culto	SIM	NÃO
Podem ser tocados no momento do transe	NÃO	SIM
Rito mortuário <i>asésé</i>	SIM	SIM
Genitores humanos	SIM	NÃO
Genitores divinos	NÃO	NÃO

⁵³ Esse quadro foi criado a partir dos conhecimentos obtidos através de entrevistas e diálogos durante visitas realizadas, de 2013 a 2015, nos terreiros de Candomblés situados em Itaparica/BA.

3.1 RITOS DE PASSAGEM: A MORTE DOS SERES DO ÀIYÉ COMO INÍCIO DE UMA NOVA VIDA

Os ritos de passagem exercem grande influência na vida dos adeptos das religiões de matriz africana. Pode-se dizer que o *asésé* é também mais um ritual de *iniciação*, uma vez que, após a morte, o corpo do devoto é devidamente preparado para romper definitivamente com os laços do *àiyé* e ser iniciado em uma nova vida, além-túmulo. Desta forma, no ritual fúnebre, os adeptos do Candomblé *egwugwu* se relacionam com a morte (Ikú) desenvolvendo uma didática educacional que envolve os *egwus* no seu processo de evolução espiritual.

Nessa perspectiva, os adeptos, ao morrerem passam por uma mudança de estado, de plano de existência e de status, garantindo a imortalidade através do eterno renascimento. A passagem do *àiyé* para o *Orún* envolve um ritual em que o morto transforma-se em um ancestral, recebendo as ilustres venerações, respeito e admiração, podendo ser evocado como *egwugwu*. A preservação dessa tradição é que proporcionará o contínuo renascimento nos terreiros e fortalecimento do *asé*.

O *asésé* traz a noção de rompimento com as correntes carnis passando assim a um plano espiritual. Segundo Rocha (2000, p. 103):

Os ritos do *asésé* indicam a necessidade de cortar os vínculos do morto com este mundo, por isso seus pertences são destruídos e levados para um local designado pelo jogo. Os assentamentos de *Orísás* que o morto possuía em vida podem ir com ele ou ficar de herança para alguém, ou para a casa. Ao fazer a “entrega do carregó”, fica consumada a separação entre o morto (e seus pertences) e este mundo. No caso de um *asésé* de sete dias, a “entrega do carregó” é feita no sexto dia. No último dia canta-se o padê com o dia claro e, em seguida, procede-se à “limpeza” da casa para afastar qualquer possibilidade de permanência da morte no seu interior.

Conforme citação, o rito mortuário tem como principal finalidade desfazer os *assentamentos* do *Orí*⁵⁴, que é fixado na cerimônia do *borí*⁵⁵ desatando os vínculos estabelecidos no momento da *iniciação*. É no período iniciático que se confirma a feitura do santo, desta forma o *noviço*⁵⁶ aprende a viver em sua nova condição de recém-nascido para a religião.

⁵⁴ Termo que designa a cabeça na vida litúrgica nos candomblés. Representa também uma divindade doméstica iorubá, guardiã do destino de uma pessoa. Cultuada por adeptos de ambos os sexos.

⁵⁵ Ritual que, juntamente com a lavagem de contas, abre o ciclo iniciático. Fora deste ciclo, rito terapêutico. Em ambos os casos, consiste em "dar de comer e beber a cabeça".

⁵⁶ Novato, principiante. Aquele que se prepara para professar em ordem religiosa.

O *noviço* passa por um estágio rigoroso, pois é submetido às duras provações composta de situações inimagináveis. Todos que se submetem aos rituais precisam firmar compromisso demonstrando estarem conscientes dos encargos futuros. Tudo é novo.

O primeiro momento vivido pelo *noviço* é a trajetória para feitura do Oríṣá particular. O futuro iniciado, conhecido por *abyian*⁵⁷ deve demonstrar o desejo de realizar o ritual e desenvolver aptidão para cuidar do protetor de sua cabeça (Orí). Na sequência, recebe um cordão de contas nas respectivas cores de sua entidade tutelar. As contas são sagradas, preparadas com ervas especiais e sangue de animais.

No segundo momento, de posse do conhecimento de quem é sua divindade é preciso alimentar o *asé* para que não enfraqueça. Então se faz necessário a entrega de uma oferenda de comida a sua cabeça. Esse oferecimento é conhecido como *borí*, rito preparado em função do cardápio peculiar do Oríṣá. A partir dessa oferenda inicia-se o processo oficial de sujeições e o comportamento do *noviço* passa a ser ditado pelos princípios do Candomblé.

Recebidas as oferendas por parte da divindade, iniciam-se as chamadas cerimônias preparatórias para purificação do corpo como: o banho de abô, a depilação, e a ingestão. O banho de abô é preparado com ervas, sangue e água; a depilação está concentrada na cabeça; e a ingestão se consuma em beber um pouco do sangue de cada animal oferecido em sacrifício, como prova de obediência ao poder religioso.

Todos esses procedimentos visam acima de tudo à aquisição de *asé*, pois: “[...] Para ficar pleno de *asé*, o Filho de Santo deve ter atitudes e praticar atividades que estão inseridas no contexto da comunidade.” (SANTOS, 2010, p. 89). O novato deve valorizar os pequenos detalhes, adquirir *asé* suficiente para viver no *àyé*, criar sua própria história a fim de transmiti-la aos seus descendentes.

No terreiro tudo é sagrado, até os gestos mais simples do cotidiano. Para o povo africano, nas refeições diárias, sempre foi comum comer com as mãos, uma vez que é um hábito cultural. Partindo do princípio de que os gestos simples quando realizados com prazer e espontaneidade tornam-se atos sagrados e esses atos

⁵⁷ É toda e qualquer pessoa que tenha Oríṣá assentado (uma pré-iniciação). Por motivos extras, muitas vezes uma pessoa que passou pelo ritual do Borí, ou simplesmente tenha uma conta lavada, também é considerado *abyian* “aquele que tem parentesco por afinidade”.

geram energia que aumenta o *asé*, é requerido do *noviço* realizar ações como: varrer a casa do *Oríṣá*, levar a comida à boca com as mãos, ajudar os outros, cozinhar, participar da ornamentação do *Ilê*, dentre outras atividades aparentemente simples, mas que podem se converter em força, poder, e *asé*.

Segundo Stella de *Òsòsi* o coração e a mente do filho de santo devem estar livres de ódio, da vingança, do egoísmo, e da inveja, porque são sentimentos que não devem ser alimentados, e sim evitados para que os caminhos do bem estejam sempre abertos, por isso, segundo Stella “as horas livres devem ser ocupadas com assuntos relacionados com a nossa religião”. (SANTOS, 2010, p. 91).

Por meio das palavras dessa *Yalorísá*, percebe-se que tudo no terreiro se resume em conhecimento. Um eterno aprendizado cheio de regras e limitações desde a *iniciação* ao *asésé*. Tais ritos, anteriormente citados, dentre tantos outros, são considerados de passagem, pois marcam mudanças durante a trajetória de vida de um indivíduo, um grupo etc.

Comparando-se o rito da *iniciação* com o rito do *asésé*, pode-se inferir que o espírito do morto, o *egwu*, após cerimônias fúnebres transformam-se novamente em um *noviço*, no sentido de ser reeducado nos preceitos de uma nova fase. Isso implica em um longo processo de elaboração e formação dos *egwugwus* que têm suas principais raízes reconhecidas em suas histórias de vida.

Essa nova etapa pode ser compreendida segundo estudos desenvolvidos no início do século XX pelo folclorista e etnógrafo germânico Arnold Van Gennep. Rompendo conceitos universais, este considerou os ritos de passagem como sendo toda e qualquer mudança seja de estado, de lugar, de posição social etc. Evidenciando que tais ritos se caracterizam por três fases distintas: as pré-liminares, as liminares e as pós-liminares.

Em relação aos ritos de passagem a primeira ideia que surge é de algo arcaico associado apenas à esfera religiosa. No entanto, Gennep no livro intitulado *Ritos de passagem* (2011) elucida que o próprio fato de viver exige inúmeras passagens seja de uma sociedade a outra, seja de uma condição social a outra. Isso porque a vida do indivíduo consiste em um processo de sucessão de etapas: nascimento, puberdade, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. Na intenção de reunir e entender as sequências cerimoniais que acompanham a passagem de uma situação a outra, de um mundo a

outro, o autor tomou como base a divisão dos ritos de passagem em três categorias: Ritos de separação; Ritos de margem e Ritos de agregação. Assim,

os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais; os ritos de agregação, nas dos casamentos. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma sessão importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação [...] (GENNEP, 2011, p. 30).

Considerando que cada divisão do rito corresponde a um estágio alcançado pelo indivíduo entende-se que o sujeito pode através do processo ritual sair de um mundo para entrar em outro (material/espiritual). Essa passagem é compreendida por uma série de separações que são extremamente necessárias para iniciar uma nova etapa de recomeço em outro plano de vida.

Segundo o autor, a primeira fase denominada separação significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo abarcando todo comportamento simbólico. Esse afastamento pode estar relacionado a um ponto fixo na estrutura social bem como conjunto de condições culturais. Ao longo do período margem, identificado como limiar ou intermediário, há uma preparação especial em que o ser transita entre dois mundos diferentes. Na terceira e última fase de reagregação ou reincorporação o sujeito ritual está pronto para atuar no novo mundo.

Em relação aos ciclos tradicionais que envolvem as cerimônias fúnebres nos terreiros, as condições em que se processam as passagens são complexas e variam de acordo com os modelos das nações de Candomblés e do status ocupado pelo devoto na pirâmide hierárquica do Ilê⁵⁸. Sem dúvidas, está no asésé mais um dos mistérios da religião, pois se acredita que no espaço compreendido por margem existam mestres espirituais que se dedicam e se responsabilizam pelo processo educacional dos *egwus*.

Seguindo a linha de pensamento de Gennep (2011), pode-se inferir que a morte do devoto constitui os primeiros momentos de separação, principalmente do sujeito com seu Oríṣá particular. Acreditando-se que cada ser humano herda um Oríṣá que se apresenta como anjo da guarda, protegendo e livrando dos males, bem como ajudando nas dificuldades, com o advento da morte do sujeito rompe-se o pacto estabelecido na feitura do santo, e rompem-se também os laços com o àiyé.

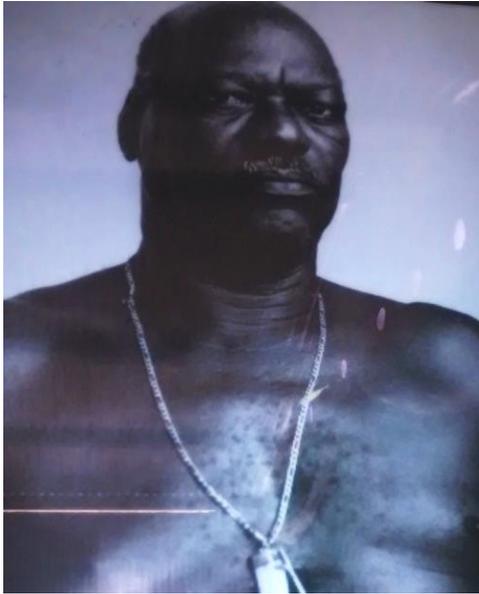
⁵⁸ Casa de Candomblé, o terreiro como um todo.

Após a morte de um seguidor, seus *assentos* individuais são desfeitos junto com seus objetos sagrados. A quartinha colocada em cima do assentamento que continha água é esvaziada e emborcada. Todo material é retirado do quarto dos Orísás e colocado a frente do quarto dos *egwus*, pois se entende que naquele corpo não há mais vida, não transmite mais energia nem do Orísá nem energia humana. Fecha-se o Ilê em forma de luto, as atividades rotineiras são interrompidas e todas as festividades são suspensas, proibindo-se também participação em festas de outros terreiros.

Na etapa da liminaridade, o sujeito ritual ainda não é um *egwu*, pois conforme citação de Juana Elbein, “sem *asésé* não há começo, não há existência.” (SANTOS, 2002, p 235.). Esse período corresponde ao tempo de reclusão estabelecido para realização do ritual fúnebre, seja de 3 ou 7 dias. Por meio das oferendas se estabelece uma comunicação entre *àiyé* e *Orún* para que a passagem aconteça.

Nesse sentido, vale ressaltar que “[...] a morte só deixa de ser absurda quando prolongamos a vida além de um final *físico*, quando a vida nega a morte, ou seja, temos de matar a morte para viver a vida” (SENNA, 2014, p. 73, grifo do autor) . Portanto, é preciso que a matéria física desça à sepultura para que o *egwu* apareça, e possa evoluir no processo de educação espiritual, ou não. Lembrando que todos os *egwus* na tradição afrobrasileira são reconvidados, porém nem todos são cultuados.

Fotografia 3 – Domingos dos Santos –
Descendente da família Daniel de Paula,
consagrado ao título de Alapini



Fonte - Ilê Omo N'ilé Oderam –
Itaparica/BA
Data: 15/12/2014

Fotografia 4 - Opá do *egwugwu* de
Domingos dos Santos



Fonte - Ilê Omo N'ilé Oderam –
Itaparica/BA
Data: 15/12/2014

Segundo Ariosvaldo dos Santos, atual responsável do terreiro Omo N'ilé Oderan- Itaparica/BA, filho de Domingos dos Santos, seu pai foi merecedor do cargo mais elevado concedido a um adepto na hierarquia do Candomblé *egwugwu*. Consagrado *Alapini*, após sua morte foi realizado o ritual fúnebre de iniciação a vida espiritual, o *asésé*. Então,

Quando morre alguém do terreiro, se for *Alapini*, morre hoje, sepulta amanhã e quando voltar do cemitério, todos vêm para o terreiro para iniciar o *asésé*. Cantam-se 7 noites tendo início assim que chega do cemitério, quando não é *Alapini* cantam-se apenas 3 noites e não precisa iniciar no mesmo dia do sepultamento. Meu pai (Domingos) foi *Alapini*, cantou-se 7 noites, com um ano foi realizado o *akú*⁵⁹ e com 7 anos demos uma roupa para ele. (Informação verbal)⁶⁰.

Os sujeitos liminares não estão situados nem no *àiyé* nem no *Orún*. Nessa fase ficam desprovidos de qualquer classificação que determine seu estado ou posição em um espaço cultural. Por isso que “[...] a liminaridade frequentemente é

⁵⁹ Akú – ritual realizado após morte de um iniciado para reconvocar seu espírito.

⁶⁰ Informação fornecida em entrevista, por Ariosvaldo dos Santos, chefe do terreiro Omo N'ilé Oderan Em Ponta de Areia, Alto da Bela Vista – Itaparica/BA, em 15 de dezembro de 2014.

comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão [...]” (TURNER, 1974, p. 117).

A última fase é a mais completa e festiva de todas, pois é o ponto ápice de todo o ritual. Denominado agregação ou reinteração, esse evento designa a mudança de estágio do morto. Na última noite do culto, seus *assentamentos* são despachados e o neófito é imediatamente *assentado* como *egwu* da casa. O luto é deposto, retornam-se as festas e as atividades rotineiras.

O uso do ritual *asésé*, dentre outras finalidades, serve também para fortalecer o *asé* nos terreiros. A história de tradição iorubá sobre o surgimento do ritual foi narrada por Stella de *Ósósí* em um dos vários livros de sua autoria intitulado *Meu tempo é agora* (2010). Trata-se de uma síntese de como surgiu a ideia do culto mortuário entre os iorubanos. Então, conta a tradição iorubá que um grande *Odé*⁶¹ Chefe de uma linhagem ilustre de caçadores e pai ancestral dos *Odés*, certa feita tomou uma menina para criar.

“De tão ligeira, esperta e alegre que era a criança, recebeu do caçador o nome de *Oyá*. Este *Olú Ode* era chamado *Odùléké*. O predestinado a ser superior era o Senhor de Terras *Kétu*. A filha adotiva, *Oyá*, vinha de outras plagas: era natural de *Irá*, região *Nupe*. O *Olú Ode* era casado com *Òsun*, sua *Ayaba* e madrasta de *Oyá*. A criança cresceu forte, transformando-se numa jovem charmosa, inteligente, a própria imagem da alegria. A jovem era altiva, voluntariosa e temperamental ao extremo, mas generosa, justa e dedicada ao velho caçador, seu pai [...]. Velho, alquebrado, a morte subitamente levou *Odé*. *Oyá* de coração partido resolveu prestar ao generoso pai a melhor homenagem possível. Para tanto, reuniu os pertences de caça de *Olú Ode*, enrolando-os num pano por ela bordado. Preparou

Fotografia 5 - Maria Stella de Azevedo Santos



Fonte - Acervo particular da pesquisadora
Data: 14/11/2014

⁶¹ Nome pelo qual são chamados os filhos de ogum.

as iguarias prediletas do *Nla Ode*, após ter convidado todos os chefes, dançou e cantou, por sete dias, carregando na cabeça os pertences de caça tão importantes, em vida. O vento, elemento mágico da jovem, levou aos sete cantos sua voz, trazendo, de todas as regiões, multidões de caçadores. Ao fim da sétima noite, Oyá acompanhada pelos *Odes*, depositou as ferramentas nas profundas matas, ao pé de uma árvore sagrada. O pássaro *agbé* de penas azuis e brilhantes deixou o galho da árvore, voando para o firmamento. *Olorúm* emocionado concedeu a Oyá o poder de transportar os recém-nascidos numa outra vida, os espíritos, do *àiyé* para o *Orún*, transformando o *Olú Ode* em *Oríṣá* e Oyá na mãe dos espaços sagrados” (SANTOS, 2010, p. 105).

A história narrada por Stella de *Óṣóṣí* nos leva a refletir sobre a concepção da morte nos terreiros vista como momento de alegria. Ao contrário dos funerais realizados em outras sociedades, a cerimônia fúnebre dos filhos de santo não adere o preto como luto e sim o branco, pois é elaborada no sentido de festejar. Oyá em homenagem ao seu pai, no momento de sua morte preparou uma bela despedida com dança e música na presença de inúmeros convidados. É interessante destacar o desapego às coisas materiais. Tudo é destruído, lançado fora, a morte não existe, o que fica é o espírito.

Em consonância com a história de tradição iorubá contada por Stella de *Óṣóṣí*, da mesma forma acontece nos terreiros afrobrasileiros na execução do ritual fúnebre. A liturgia mortuária é composta por cantos e danças e sua duração pode variar entre 3 a 7 dias, dependendo do grau hierárquico a que pertencia o morto. Nos primeiros cinco dias repete-se a mesma cerimônia seguindo a mesma sequência. Os membros do terreiro se reúnem no barracão e todos vestidos de branco celebram o *padê*.

O *padê* é uma liturgia realizada ao pôr do sol (entre o entardecer e o crepúsculo) ao som dos atabaques e agogôs. O ritual inicia-se com a presença de um sacerdote que derrama um pouco de água na terra por três vezes, a saber: no centro, na esquerda e na direita do espaço ocupado. Esse processo inicial do *padê* serve para invocar a presença de *Èṣú*. Como já citado e descrito anteriormente, no Candomblé, nada se faz sem a presença dessa divindade que é convocada em primeiro lugar antes de iniciar qualquer ritual.

O corpo físico, que fora modelado com porção de lama, reintegra-se a terra e o espírito do morto, é evocado junto com *Èṣú*, e as demais entidades. Uma grande

cuia vazia é projetada no centro do salão e ao seu redor se coloca uma vela acesa. Todos os cantos são executados na língua de origem, o iorubá, e quem participar do primeiro dia deve cumprir a trajetória até o final dos 7 dias, lembrando que no último dia só é permitido sair do recinto sagrado após encerramento total da cerimônia.

Colocada a cuia aberta e vazia, todos cobrem a cabeça e o corpo de vestes de cores brancas. É imprescindível cobrir a cabeça, pois, é uma forma de proteger o *Orí* da diversidade de energias. Para tanto é preciso frisar que, a diversidade aqui apresentada tem sentido diverso e se refere à multiplicidade, não se tratando de energias ruins.

A grande cuia representa o morto e a vela acesa indica a presença de seu espírito. Todos dançam e cantam ao redor da cuia, prestando-lhe homenagem. A dança é individual e por ordem hierárquica dos postos/cargos ocupados pelos adeptos. Desta forma, começando pela *Yalorisá* até as *noviças* obedecendo à senioridade iniciática. Assim, “cada uma saúda o exterior, a cuia, os presentes e dança em volta da cuia colocando moedas que passam previamente por sua cabeça, delegando sua própria pessoa ao morto”. (SANTOS, 2002, p. 231).

Contudo, o defunto é venerado ao mesmo tempo em que são lançados votos de despedida através de gestos e de cantorias apropriadas. A *Yalorisá* se encarrega de entoar os primeiros cantos que se resumem em reverenciar os primeiros ancestrais, divindades da criação e da origem do Universo. Um dos cantos corresponde à seguinte letra:

Asésé awo, mojubá o!
Asésé, Asésé o!
Asésé, orò lku Agbá o!

Saudamos os ancestrais
(presentes) no ritual Asésé

Ibí bíbi lobí wa
Àróle ki bó omokom(o) oró
Odé Àróle lobí wa
Lobi wa ki bó omorokom (o) orò

Aquela que dá nascimento aos filhos
Deu nascimento ao nosso ancestral
Odé Àróle, Aquele que atende ao ritual de todo e qualquer filho
Odé Àróle é o nosso ancestral.

O nosso ancestral que atende o ritual de todo e qualquer filho. (SANTOS, 2007, p. 24-25).

Encerrando-se as homenagens e despedidas, uma grande roda é formada e os parentes do morto executam outras cantigas. É comum trazer comidas preparadas e colocá-las próximo da cuia, bem como se coloca também um *Obí*⁶². Alguns sacerdotes se reúnem, levantam a cuia cheia de moedas, apagam a vela e tudo é conduzido para fora do barracão. As cabeças são descobertas e novamente forma-se uma grande roda entoando mais uma vez uma cantiga para o morto. Esse processo se repete nos cinco primeiros dias.

Em relação aos dois últimos dias finais, inicia-se com o *padê* como de costume. Segue-se em direção à cuia e ao lado das comidas e do *Obí* acrescentando-se os animais que serão sacrificados. Um sacerdote coloca uma tira de *màríwó*⁶³ no punho esquerdo de cada participante a título de identificação e proteção.

Nessa ocasião, os *assentos*, a comida, a cuia, os animais, os objetos e todos os pertences do morto são transportados para o *Ilê Ibó Akú*⁶⁴. Em um montículo de barro batido, traçam um círculo com as cores símbolos. O *Obí* é repartido e consulta-se o oráculo sobre os procedimentos a serem realizados com os pertences do defunto. Nesse sentido, se for um adepto de grau elevado, pode ocorrer de deixar o *assentamento* de seu *Oríṣá* no *terreiro*, isso se o morto estiver de acordo.

Esse momento é semelhante à leitura de um testamento, portanto o falecido pode querer deixar alguns pertences de uso pessoal para parentes ou irmãos do *Ilê*. O que é indispensável, e que o morto não deixa para ninguém é o seu *Èṣú Bará*⁶⁵ que é colocado no montículo de terra com três vasilhas. Ali será estabelecido o seu *assentamento*. O morto é invocado batendo-se três vezes com o *Ichan* na terra, para pegar o seu carregamento.

Com a invocação do defunto, tudo é destruído juntamente com a cuia e os *màríwós* antes amarrados nos punhos dos filhos de santo, são lançados e destruídos com a cuia e os despojos do morto. O carregamento é levado até o local determinado pelo oráculo para que *Èṣú Élerú*⁶⁶ se apodere dele. No barracão todos

⁶² Fruto de uma palmeira africana. Indispensável no candomblé, onde serve de oferenda para os *Oríṣá* e é usado nas práticas divinatórias simples, cortado em pedaços.

⁶³ As folhas desfiadas do dendezeiro que guarnecem as entradas de uma casa de santo contra os *egwus*, os espíritos dos mortos.

⁶⁴ Conhecido como casa de morada da morte ou casa de adoração aos mortos. Local reservado aos mortos nos terreiros de Candomblé.

⁶⁵ *Oríṣá Bará* – Divindade criada e manifesta desde os tempos primordiais, ligado a forças energéticas como os demais *Oríṣás*.

⁶⁶ Senhor do transporte dos carregamentos. Uma tipologia da entidade *Èṣú*.

esperam, em silêncio, o retorno dos sacerdotes que foram fazer a entrega do carregamento.

Ao por do sol do sétimo e último dia, encerra-se com o *padê*. Inicia-se o sacudimento, ou seja, varrer, lavar, sacudir, limpar tudo com folhas especiais. É preciso se desfazer de tudo que se refira à morte, pois, o que se celebra é a vida, vida prolongada pelo eterno renascimento.

Portanto, apesar de ser uma cerimônia fúnebre, o *asésé* faz parte das experiências poderosas oferecidas pela vida e configura a mais linda passagem do ser humano que é a transformação da morte. O nascimento para a vida espiritual, eterna.

3.2 PREPARATIVOS INTRODUTÓRIOS: ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO

O terreiro de Candomblé é um dos elementos principais de uma religião marcada por um complexo de performances que desenham a história das entidades. A dinâmica desenvolvida nesse espaço transforma-o em cenário sagrado, em que se celebra a vida e as divindades têm oportunidade de contar sua biografia através da dança e dos gestos⁶⁷.

Nesse sentido, os terreiros são espaços de construção de conhecimentos, pois importantes elementos das culturas africanas são partilhados por indivíduos de todas as idades. Além disso, muitas pessoas o consideram como casa de recuperação, porque é comum desenvolver atividades no tratamento de enfermidades tanto no âmbito carnal quanto no espiritual.

Considerando-se a ligação entre religião e saúde, acredita-se que além dos fatores materiais, existem os fatores espirituais que podem provocar doenças no indivíduo. Dessa forma, é preciso levar em conta as ações do sagrado na prevenção e cura de determinadas mazelas. Muitas dessas doenças são tratadas nos terreiros pelos chamados especialistas religiosos utilizando-se de orações e uso de plantas medicinais.

Segundo Ronaldo Senna “[...] roça é como chamam o terreiro de Candomblé [...]” (SENNA, 2014, p. 31), um território sagrado que em sua maioria consiste em ter uma mata, pois é na mata onde vivem as divindades. A ideia de território nos remete

⁶⁷ Ver artigo de Rosângela Santos Silva, intitulado “Viva o povo brasileiro: sociedade egúngún” (2014).

a questão identidade, pois se entende o terreiro como área demarcada e exclusiva às ações que abarcam um determinado grupo com características, regras, comportamentos, atitudes dentre outras qualidades que lhe é peculiar. Nesse sentido:

Território é, assim, o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamentos com o real. (SODRÉ, 2002, p. 23).

Conforme citação, em relação às religiões afrobrasileiras, o território é um espaço santo, intocável onde os grupos se ramificam, se organizam, e desenvolvem suas ritualidades, tornando-se um dos mais ricos patrimônios herdados da ancestralidade africana. Cabe aos legatários garantirem a preservação desse lugar de potência e ressignificação.

Cada terreiro de Candomblé representa uma família onde a *Yalorisá* e o *Babalorisá* são os dirigentes responsáveis pelo todo. Os membros possuem princípios que os aproximam por laços consanguíneos e laços de afetividade. As famílias de santo desenvolvem um comportamento de convivência atuando em consonância com as normas impostas pelo grupo.

Na visão de Santos (2002, p. 32), os terreiros são “[...] associações bem organizadas, *egbé*, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os *Orísás* e as entidades ilustres, os *egwugwus*.” Geralmente parte considerável da comunidade habita aos arredores dos terreiros formando assim um arraial, um povoado, ou até mesmo um bairro.

Entretanto, muitos membros têm vida secular, trabalham, possuem vínculos com a sociedade global, moram em lugares distantes, mas nos dias de trabalhos vêm cumprir suas obrigações para com suas divindades, podendo se hospedarem no próprio terreiro, pois existem quartos disponíveis para esse tipo de eventualidade.

No geral o espaço urbano compreende as construções de uso público e privado, ou seja, as casas-templo, os ilês das divindades, o *ilê asé*, que corresponde ao lugar reservado às *noviças*, uma cozinha para manipulação de alimentos, o barracão onde são realizadas as festas públicas, a casa do segredo (casa de *egwus*), e habitações (permanentes e temporárias) dos iniciados.

O mato é considerado o espaço virgem onde estão os arbustos e as fontes, onde se encontra também o *Ilê Ibó Akú*, local sagrado onde se veneram os mortos e seus assentamentos. Segundo tradição ninguém pode se aproximar desse espaço, a não ser os sacerdotes preparados para esses mistérios. Desta forma,

o espaço “mato” cobre quase dois terços do “terreiro”. É cortado por árvores, arbustos e toda sorte de ervas, e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda prática litúrgica. É um espaço perigoso, muito pouco frequentado pela população urbana do “terreiro”. (SANTOS, 2002, p. 34).

Conforme citação trata-se de um local pouco frequentado por humanos, pois é espaço de circulação constante das divindades. É também no mato onde estão as plantas medicinais e ervas utilizadas nas obrigações, por isso que na visão das religiões de matriz africana, o mato é um local sagrado.

Nos templos de Candomblés, tanto de Oríxás quanto de *egwugwus*, existem os espaços sacralizados reservados a cada entidade, encantados e/ou desencarnados, onde se firma a essência do poder que move e revigora a cada dia as religiões de matriz africana, o *asé*. Na visão do sociólogo e romancista Muniz Sodré, o “*asé* é algo que literalmente se “planta” (graças a suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido.” (SODRÉ, 2002, p. 97)

Compreende-se, assim, que o *asé* está plantado nos *assentamentos* de ancestrais nos inúmeros terreiros espalhados pelo mundo e enraizado no interior de cada seguidor dos preceitos religiosos do Candomblé. Assim como as entidades, o *asé* tem *assentamento* próprio, e deve ser cuidado para não correr o risco de enfraquecimento.

O *asé* é transmitido pelas mãos dos mais antigos. Recebe-se por meio do corpo, do sangue, dos frutos, das ervas, das palavras pronunciadas e pelas oferendas rituais. Sabendo-se que a existência do *asé* se relaciona entre sujeitos e sujeitos e objetos envolvendo os homens, as plantas, a Terra etc, conclui-se, então, que essa força pode variar – diminuindo ou aumentando.

Inegavelmente se faz necessário em toda fundação de terreiros o plantio do *asé*. Geralmente, é colocado no centro do terreiro, no solo onde cresce se expande e é transmitido às coisas e às pessoas. Todos do terreiro precisam alimentar e desenvolver essa força, lembrando que,

nenhuma “novidade” pode alimentar o *asé*, pois ele é a presença concreta da *Arkhé*, de uma linhagem de continuidade entre Origem e Destino, definida pela noção do *asésé*, que designa tanto os ritos mortuários como os princípios fundadores, a ancestralidade, a Origem. (SODRÉ, 2002, p. 103).

Todo e qualquer terreiro tem obrigação de construir uma casa para os mortos, independente de cultuá-los ou não. Existem terreiros de culto aos *Orísás* que oferecem cerimônias particulares aos *egwus*, mas para isso é necessário convocar sacerdotes especializados, os *Ojés*, para auxiliarem no desenvolvimento do culto.

Os terreiros de culto exclusivo aos *egwugwus* possuem espaços reservados à *onilé*, montículo de terra preparado e consagrado. *Onilé* significa a terra, o pó que nos criou e que irá nos destruir. No interior do espaço existe uma preparação especial, uma quartinha (objeto de barro) contendo elementos específicos que fortalecem o *asé* e a profunda ligação com o mundo do além. Nesse espaço sagrado como demonstrado na figura abaixo está o *assentamento* de *onilé*.

Fotografia 6 - Assentamento de Onilé. Montículo de terra localizado ao redor da Camarinha do segredo Ilê Omo N'ilê Oderam – Itaparica/BA



Fonte - Acervo particular da pesquisadora
Data: 15/12/2014

Fotografia 7 - Assentamento de Êsú



Fonte - Acervo particular da pesquisadora – Itaparica/BA
Data: 12/11/2013

Na composição dos terreiros em geral existem os *assentamentos* que podem ser coletivos e individuais. O primeiro assentamento encontrado em todos os terreiros é o de *Èṣú*, por ser a entidade regente da ordem, da disciplina e da organização. *Èṣú* tem como função, a inspeção das cerimônias na liturgia africana, recebendo a atenção antes do início de todo e qualquer ritual, por ser o intermediário do mundo material com o espiritual.

Ao contrário do que muitas religiões pregam a respeito da conduta desse *Oríṣá* como ser de gênio maléfico, demonizado principalmente pelo Cristianismo e taxado de caráter demoníaco, *Èṣú* é no panteão afrobrasileiro, exemplo de força e nobreza. Nos terreiros, bem como nos *assentos* individuais, cada entidade é acompanhada de seu *Èṣú* particular. Pois,

[...] *Èṣú* não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo que existe. (SANTOS, 2002, p. 130).

Assim, entende-se que como princípio dinâmico de tudo que existe, se faz necessária a presença dessa entidade em todos os momentos. Nessa perspectiva pode-se inferir que cada *Oríṣá*, cada pessoa, possui um *Èṣú* particular. Tal entidade está presente em todos os assentamentos, quer sejam individuais, quer sejam coletivos.

Cada *assento* é formado por um continente e um conteúdo, o que especifica a entidade é o conteúdo. Por exemplo, existem três tipos de materiais aos quais podem ser identificados os continentes tais como: vasilhas feitas de cuias e cabaças; vasilhas de cerâmica ou de barro de cor natural; e vasilhas de madeira ao natural.

Tais vasilhas podem ser popularmente identificadas como:

[...] 1) vasilhas feitas de cuias e cabaças – *igbá* – substituídas por vasilhas de porcelana ou louça: bacias, sopeiras ou pratos brancos para os *Funfun* ou enfeitados com motivos de cores apropriadas para os outros *Oríṣás*; 2) vasilhas de cerâmica ou de cor natural: potes, quartinhas, *kótóbò*, panelas, alguidares ou pratos; 3) vasilhas de madeira ao natural: gamelas. (SANTOS, 2002, p. 201).

É importante ressaltar que cada divindade traz consigo a herança dos genitores que determinam sua matéria de origem. Os continentes representam os

genitores, portanto, uma cabaça ou uma vasilha com tampa indica a presença de dois genitores e uma vasilha sem tampa representa apenas um genitor, ou seja, uma matéria genética de origem.

Por representarem forças associadas à natureza, os Oríṣás, possuem símbolos de matéria de origem associados a elementos como água, ar, fogo, ferro etc. Quando o material do continente é formado por barro, fica claro que a genética está relacionada a terra por isso, “os assentos individuais dos *egwugwus* são continentes de barro com larga boca que contêm uma mistura de barro e *asé*, de folhas e outros elementos específicos para cada *egwugwu* [...]” (SANTOS, 2002, p. 203).

Sobre o mito da morte e a criação do homem encontra-se a seguinte explicação:

Quando Olorúm procurava matéria apropriada para criar o ser humano (o homem), todos os eboras partiram em busca da tal matéria. Trouxeram diferentes coisas: mas nenhuma era adequada. Foram buscar lama, ela chorou, derramou lágrimas e nenhum eboras quis tomar da menor parcela. Então Ikú, *ojegbe-alaso-ona*, apareceu, apanhou um pouco de lama – *eerupe* – e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-o a Olodumare, e este pediu a Orisalá e a Olugama que o modelaram e foi Ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito. Mas Olodumaré determinou a Ikú que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento. E é por isso que Ikú sempre nos leva de volta para a lama. (SANTOS, 2002, p. 107).

Oriundos de genitores humanos, os *egwus* estão diretamente ligados a terra e a morte. Para os iorubas, *ikú* representa a morte. *Ikú* é uma divindade que se dispôs a ajudar *Elédùmaré* na busca de matéria prima para criar o ser humano. Por isso, tornou-se entidade poderosa e perigosa, pois como símbolo de restituição faz retornar a Terra aquilo que lhe pertenceu. *Ikú* cumpre rigorosamente sua função.

Visto que a matéria prima dos *egwugwus* é a lama que é retirada da terra, cabe tão somente a *Ikú* restituir o que lhe pertence. Sendo assim, no pensamento iorubá, a morte se apresenta como instrumento indispensável no renascimento e fortalecimento da tradição.

A estrutura física do barracão de culto aos Oríṣás é diferente do barracão de culto aos *egwugwus*. O espaço no culto aos Oríṣás é todo livre, não há divisões de público, o altar é simples com poucas cadeiras, possui janelas laterais e/ou frontais. Os terreiros de culto aos Oríṣás, apesar da forte ligação com a natureza, podem estar localizados também nas cidades.

Fotografia 8 - Interior do Barracão do Ogum
Majé Oyá Dei



Fonte - Acervo pessoal da pesquisadora
- Itaparica/BA
Data: 28/10/2013

Fotografia 9 - Fachada do Barracão do Ogum
Mejé Oyá Dei



Fonte - Acervo pessoal da
pesquisadora – Itaparica/BA
Data: 28/10/2013

No que tange a estrutura física de um barracão para culto de *egwugwus* há uma porta principal de entrada, é desprovido de janelas, e apenas uma porta lateral que funciona como passagem para os espíritos. Essa porta fica em direção ao espaço sagrado que é constituído de um altar com cadeiras bem ornamentadas e selecionadas para cada *egwugwus* onde os mesmos sentam por alguns instantes durante o culto. Esse espaço é sobrecarregado de energias e durante as liturgias, os *egwugwus* dançam, cantam, conversam com o público e saúdam parentes e amigos.

Fotografia 10 - Altar do Barracão do Ilé Omo N'ilê



Fonte - Acervo pessoal da pesquisadora – Itaparica/BA
Data: 15/12/2014

Por ser um espaço reservado e consagrado, as mulheres, tanto visitante quando pertencentes ao terreiro, não podem transitar nem tocar em nada dessa área. Existe um grupo restrito de mulheres que além de serem iniciadas no culto aos Oríxás possuem um posto hierárquico elevado no culto aos *egwugwus*. São posições de grande relevância à comunidade feminina, pois são elas que, fora do mistério, cuidam da ordem no salão, zelam pelo culto e respondem as cantigas, sendo também um mérito participarem do *Siré*, ritual realizado antes de iniciar o culto à Babá.

Fotografia 11 - Interior do Barracão Omo N'Ilê Oderan



Fonte - Acervo pessoal – Itaparica/BA
Data: 15/12/2014

A área reservada ao público é considerada espaço profano do salão e está literalmente dividido por uma cerca de madeira em duas partes iguais (fotografia 11). Na parte esquerda estão às mulheres e crianças e na direita os homens. Em cada um dos lados há um banheiro. O salão é todo ornamentado com cadeiras e bancos e a cozinha se encontra no interior do salão.

É evidentemente perceptível que toda essa estrutura se projeta em função da veneração exclusiva às entidades. Elementos importantes como cozinha e banheiros que são utilizados pelo público para suprir necessidades básicas são construídos no interior do barracão, uma vez que as cerimônias podem durar até o amanhecer. Algo

bastante interessante é a divisória no salão, pois os *egwus* são vaidosos, ciumentos e não aceitam partilhar adoração. Por isso, quem se dirige ao terreiro para assistir ao culto deve assistir ao culto, pois toda atenção, nesse sentido, deve ser dispensada às divindades.

Nos fundos do barracão, separados por aproximadamente dois metros, se encontra o *Ilê awô*, ou seja, a casa dos *egwus* assim chamados na Bahia e *Igbó Igbalé* na Nigéria. O local é de tamanho mediano e ninguém além dos *Ojés* podem se aproximar ou entrar na casa, pois lá estão as roupas, os assentamentos, os *ishans*, e instrumentos litúrgicos dos *egwugwus*. O *Ilê awô* é dividido em duas partes: uma ante-sala por onde circulam os *Ojés* e uma sala onde só é permitido entrada de *Ojé agbá*.

Fotografia 12 - Casa de *egwus* do *Ilê Tuntum*



Fonte - Acervo particular da pesquisadora
Data: 14/11/2014

Assim como o barracão, o *Ilê awô* não possui janelas e o chão pode ser de cimento, porém nos locais específicos dos assentamentos deve estar em contato direto com a terra. Os ancestrais são invocados e saem dessa camarinha em sentido ao barracão bem como outros espaços do terreiro. Vários *Ojés amuishan* se espalham pelo terreiro e por áreas circunvizinhas.

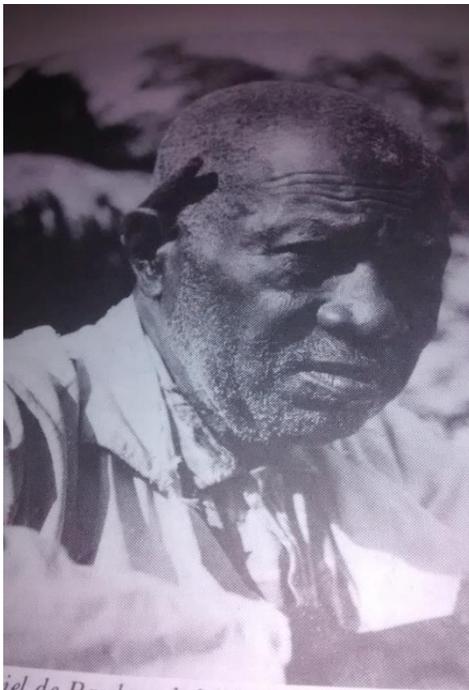
Ainda no interior do *Ilê awô* existe um espaço nomeado como *balé*, onde se encontram os *assentamentos*, os elementos individualizados que identificam cada

egwu e o *Ojubô-babá*, um enorme buraco na terra rodeado de *ishans* onde são colocadas oferendas. Nesse espaço só entram os *Ojés atokun* para invocar o *egwugwu*. Eis aí o elemento polarizador da religiosidade dos adeptos do culto ancestral aos *egwugwus*: o conjunto formado por *Ojé*, *ishan* e oferendas lançadas no *Ojubô-babá* se transformam em energia em que o *Opá* é preenchido e o *egwugwu* se materializa tornando-se visível aos olhos humanos.

João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro*, faz alusão ao culto ritualístico para evocação de *egwugwus*, apresentando uma narrativa que se processa em sua maioria na ilha de Itaparica/BA, perpassando por Salvador e em algumas cidades do Recôncavo. Tais espaços mencionados pelo autor estão concentrados os inúmeros terreiros de *Candomblés* estabelecidos desde o século XIX.

Nos terreiros, a prática ritualística que envolve os *egwugwus* é uma constante. Os conhecimentos espalhados pelo povo de santo estão alicerçados na memória ancestral, especialmente pelo legado deixado por Eduardo Daniel de Paula que dedicou sua vida aos preceitos religiosos trazidos da África.

Fotografia 13 - Eduardo Daniel de Paula



Fonte - Disponível no livro:
Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de babá egwu (1995)

Eduardo Daniel de Paula, cuja imagem está fixada nesta lauda, foi o fundador do culto *egwugwus* em Itaparica/BA. Conta-se que, nos tempos de Eduardo, as festas públicas tinham um horário prefixado para início, pois nos terreiros *egwugwus*, após iniciar o culto, fecha-se a porta da frente do barracão. Apenas a porta lateral fica aberta, para facilitar a passagem dos espíritos da camarinha do segredo para o barracão.

Renomado *Alabá* do *Ilê Agboulá*, filho de *nagôs*, atualmente cultuado como *Babá Obaerin*, Eduardo, foi (em vida) e é respeitado e reverenciado por toda comunidade do Alto da Bela Vista – Itaparica/BA. Carinhosamente lembrado por

ter sido um homem carismático e conhecedor dos rituais afrobrasileiros. Iniciado no culto de *egwus*, tudo que aprendeu foi do convívio diário com grandes líderes religiosos de sua época.

No livro intitulado *Ancestralidade afro-brasileira: culto de babá egwu* (1995), Júlio Braga discorre que nos tempos de vovô Eduardo, assim lembrado pelo povo itaparicano, devido ao grande fluxo de forasteiros que passara a povoar a Ilha, criou-se uma grande preocupação por parte do grupo religioso em preservar o culto. Nesse sentido,

a afluência, cada vez maior, de indivíduos que fixavam residência no povoado e, sobretudo, a construção de casas em terrenos próximos ao barracão, levaram a comunidade religiosa a buscar outro lugar, melhor situado, para nele realizar os cultos de babá *egwu*. Coube a Eduardo liderar a transferência para um local mais reservado por causa dos curiosos que costumavam assediar o barracão durante as obrigações e rituais secretos. Eduardo com ajuda de amigos adquiriu um terreno no Barro Vermelho, nele edificando o novo barracão. (BRAGA, 1995, p. 30).⁶⁸

Passados alguns anos, esse barracão foi transferido para o Bela Vista, onde até hoje se encontra. O terreiro foi consagrado *Omo Ilê Agboulá*, tendo como patrono *Babá Agboulá*. A partir do *Omo Ilê Agboulá*, surgiram outras casas de culto aos *egwus*, todas situadas em Ponta de Areia, fundadas e dirigidas por descendentes de Eduardo Daniel de Paula conservando a mesma estrutura organizacional do terreiro matriz. Cada um desses Ilês possui um *egwugwu* regente e vários *egwus* protetores, tendo cada um lugar de destaque no calendário litúrgico.

Por fim, o culto à ancestralidade – culto de babá *egwu* – desenvolvido na comunidade Ponta de Areia tem papel extraordinário na afirmação da identidade e no cotidiano dos moradores, sobretudo, dos descendentes de Eduardo Daniel de Paula e como afirma Braga (1995, p. 21): “Ali se cultuam ancestrais africanos e brasileiros, e a morte antes nagô é hoje indubitavelmente, uma morte afro-brasileira.”

⁶⁸ Ver passagem do livro: *Ancestralidade afro-brasileira: culto de babá egwu* de Júlio Braga (1995).

Terreiros de Culto aos *Egwugwu* em Ponta de Areia na Ilha de Itaparica/BA

Fotografia 14 - Fachada do *Ilê Tuntum*



Fonte - Acervo pessoal da pesquisadora
Data: 18/10/2013

O terreiro do *Tuntum* fundado em 1850 (+/-), por Marcos Teodoro Pimentel, conhecido como “Tio Marcos” está localizado em Ponta de Areia no bairro do Barro Branco – Itaparica/BA. Atualmente é liderado pelos sacerdotes Cezar e Miguel e tem como regente oficial o *egwugwu* Babá Olu Kotum.

Fotografia 15 - Fachada do Ilê Agboulá



Fonte - Acervo particular da pesquisadora
Data: 14/11/2014

O *Ilê Agboulá* atualmente é liderado pelos sacerdotes Augusto e Albino. Fundado em 1964 (+/-) por: *Alapini* Daniel de Paula e seu filho Antônio Daniel de Paula. Localizado em Ponta de Areia – Itaparica/BA no bairro Alto da Bela Vista, tem como regente Babá *Agboulá*.

Fotografia 16 - Fachada do Ilê Asé Obaladê



Fonte - Acervo pessoal da pesquisadora
Data: 15/09/2013

O *Ilê Asé Obaladê* é um terreiro recente em relação aos já apresentados. Liderado pelos sacerdotes Antônio e Edson (filhos de Olegário), foi fundado por Eduardo Daniel de Castro em 1981. Está localizado em ponta de Areia – Itaparica/BA, no bairro do Barro Branco, tendo como regente o *egwugwu* de Olegário, Babá *Obaladê*.

Fotografia 17 - Fachada do Ilê Omo N'Ilê Oderan



Fonte - Acervo pessoal da pesquisadora
Data: 18/10/2014

Fundado em 2004 e liderado por Ariosvaldo dos Santos, o terreiro *Omo N'Ilê Oderan* presta culto especialmente em homenagem ao *egwugwu* de Domingos dos Santos (pai de Ariosvaldo). O regente é Babá *Omo N'Ilê* que significa “filho da casa”. Localizado em Ponta de Areia – Itaparica/BA, no bairro do Barro Branco.

Fotografia 18 - Fachada do Ilê Ibó Akutá Ojú



Fonte - Acervo pessoal da Pesquisadora
Data: 15/12/2014

O terreiro beneficente *Ibó Akutá Ojú* está localizado em Ponta de Areia em um local denominado Lote. Não há uma precisão correta do seu tempo de fundação e as festividades realizadas são mais de obrigações, desse modo raramente são marcadas festas abertas ao público. Esse terreiro presta cultos a *Babá Olôbôjô*, africano capturado e transformado em escravo na Bahia nos tempos da colonização.

3.3 ACESSÓRIOS LITÚRGICOS UTILIZADOS DURANTE A REALIZAÇÃO DO RITUAL: O CANTO, A DANÇA E OS INSTRUMENTOS

As performances marcam identidades, torcem e refazem o tempo, ornamentam e remodelam o corpo, contam histórias. Os aspectos performáticos representados no canto, na dança, na vestimenta e no tocar dos instrumentos sacralizados agem como condutores entre o mundo concreto e o espiritual.

Segundo o estudioso Robson Corrêa de Camargo (2013, p. 3), as performances culturais são “[...] formas simbólicas e concretas que perpassam distintas manifestações revelando não aquilo reverenciado pelo número, mas atingidos plenamente pela vivência, pelas experiências, pelas relações humanas.”⁶⁹

Segundo Camargo, as performances podem ser entendidas como acontecimentos de diferentes manifestações tais como: rituais, cultos, celebrações, dentre outros, que além de designar uma mobilização no espaço, marcam perfis de construção identitária de um indivíduo bem como de um grupo.

Analisar uma determinada performance é levar em consideração a maneira como os agentes culturais se percebem e se projetam durante o ato performativo, ou seja, considerar o entendimento que cada um constrói de si mesmo, e as formas simbólicas de expressão das atividades rituais realizados em determinadas ocasiões, em um determinado lugar, direcionado a um público específico.

O antropólogo polonês Milton Singer foi um dos primeiros a estabelecer o conceito de performances culturais em 1955. Em estreito diálogo com as construções teóricas do sociólogo Robert Redfield, ambos concluíram que performance é qualquer acontecimento onde X atuantes estão em frente à uma determinada plateia, interagindo num tempo determinado. Estas atividades podem ser celebrações religiosas em templos, festivais, casamentos, apresentação de música instrumental, textos verbalizados, cenas, rituais, temas, enredo etc.⁷⁰

Na visão do crítico literário Paul Zumthor, o termo performance pode ser considerado como uma realidade experimentada que se refere de modo imediato a

⁶⁹ Ver artigo de Robson Corrêa de Camargo, intitulado “Performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise” (2013).

⁷⁰ Ver artigo de Robson Corrêa de Camargo, intitulado “Performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise” (2013).

um acontecimento oral e gestual que não se priva da presença de um corpo⁷¹. Os cultos ritualísticos realizados nos terreiros de Candomblés chamam atenção por sua linguagem, seus toques, seus gestos, sobretudo, pela projeção do objeto da façanha que é o corpo.

É interessante destacar aqui a noção de performance como análise de um fenômeno. Os cultos ritualísticos desenvolvidos pelas religiões de matriz africana descritos por João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro* explicitam o corpo em transe de forma sacralizada em um espaço santo para um público específico, ou seja, diferente da teatralidade motivada pelo espetáculo.

Nesse sentido, nos momentos em que os negros se reuniam para executarem suas práticas religiosas, o autor descreve uma espécie de sacerdotisa principal comandando as ações (na capoeira) e com um comportamento curioso (RIBEIRO, 2009, p. 573). Comparando-se a personagem da sacerdotisa com as *Yalorisás* existentes nos terreiros percebe-se que João Ubaldo Ribeiro aponta para realização de um rito de incorporação.

O comportamento curioso se refere ao corpo em transe, sim, recebendo uma entidade que se apresenta de inúmeras formas peculiares, alternando períodos quietos com momentos em que “[...] andava, corria, pulava, se mexia e discursava numa linguagem tataranhada, que soava como uma espécie de galego mal falado.” (RIBEIRO, 2009, p. 573).

Os filhos e filhas de santo, no decorrer das cerimônias ritualísticas podem apresentar características que correspondem à personalidade de seu Orísá tutelar. Assim, no momento do transe o que transparece ao público é a marca das entidades que carregam, dessa forma, suas ações e gestos estarão sempre condicionadas aos arquétipos dos Orísás.

É notório que nos rituais a musicalidade serve como condutor de *asé*, provocando uma transfusão energética culminando, em muitos momentos, no fenômeno da incorporação. Entretanto, por meio da dança o corpo se transfigura revelando o processo de identificação nos terreiros, uma vez que cada dança tem sua importância e carrega um significado especial.

Na visão de Zumthor (2007, p. 30), as regras da performance regem simultaneamente “[...] o tempo, o lugar, a finalidade da transmissão, a ação do

⁷¹ Ver livro *Performance, recepção e leitura* de Paul Zumthor (2007, p. 43).

locutor e, em ampla medida, a resposta do público [...]”. Em relação à performance desenvolvida durante a ritualização nos terreiros de Candomblés, observa-se a tradução de toda mitologia, toda memória das divindades recontada, baseando-se em um tempo passado que faz parte do presente.

Seguindo a linha de pensamento do autor, e levando em consideração o fato de que algumas culturas se empenharam em codificar aspectos não verbais da performance, nota-se a eficácia das evoluções performativas no sentido de se apresentarem como fonte textual. Por isso é que, em meio às celebrações litúrgicas dos ritos, o corpo em transe sofre uma espécie de metamorfose e cada mudança de performance remete uma nova história.

Nos cultos ritualísticos para evocar a presença dos *egwugwus*, como de costume se faz em primeiro lugar a saudação para *Êsú*. Em seguida acontece um ritual preparatório em que se veneram os demais *Orísás*. Esse é o único momento em que as mulheres participam de forma mais atuante nas liturgias realizadas nos terreiros *egwugwus*. O romance *Viva o povo brasileiro* é capaz de elucidar essa passagem por meio da seguinte citação:

Do lado escuro da capoeira, uma voz de mulher ecoou o refrão, logo as outras acompanharam, logo a orquestra deu a primeira batida, logo os arbustos mudaram de cor e substância e as mulheres emergiram deles para dançar no clarão das lumeeiras. E logo, por todos os pontos da capoeira, quer estivessem os pretos dançando, cantando, conversando ou só andando de um lado para o outro, tudo ficava vivo e tudo era possível. (RIBEIRO, 2009, p. 175-176).

Esse ritual é denominado *Siré*, palavra que tem o significado de festa sagrada para homenagear e reverenciar os *Orísás*. Tradicionalmente, é um grande evento para as filhas de santo, que vestidas adequadamente, conforme grau hierárquico entregam-se de corpo e pensamento a seu *Orí* tutelar. Sabe-se que as mulheres têm participação mínima no culto para evocação de *egwugwus*, sendo esse, momento privilegiado na sequência da cerimônia.

A descrição feita por João Ubaldo Ribeiro, na citação anterior, pode estar relacionada ao sentimento de pertença ao grupo e importância feminina no ritual, uma vez que, as mulheres emergem de um local escuro, que são os arbustos, para o centro das atenções no clarão das lumeeiras. No momento ritual, observa-se que são as mulheres que ecoam o refrão das cantigas, como se por alguns instantes se tornassem poderosas e assumissem a direção da cerimônia ritualística. Nesse

sentido, o autor se vale da literatura para evidenciar o papel fundamental das filhas de santo em um ritual de exclusividade masculina.

Na visão da escritora Yeda Pessoa de Castro (2005, p. 353), o *Siré* corresponde a uma “ordem de procedências na qual são cantados os cânticos em louvor às divindades afrobrasileiras, que se inicia por *Èṣú* e termina com *Òsàlá* [...]”. Os cânticos são acompanhados com uma linguagem sacerdotal de frases simples e repetitivas acrescidos de gestos corporais específicos a cada divindade.

Fotografia 19 - Atabaques – Rum; Rum-pi e Lé



Fonte - Acervo pessoal da Pesquisadora
Data: 02/11/2013

Os cânticos agem como condutores entre o mundo concreto e o espiritual sintonizado ao som de instrumentos invocatórios tais como agogô e atabaques: Rum, Rum-pi e Lé. Assim os atabaques possuem um lado coberto de couro onde se realiza maior parte da percussão e seu corpo é feito de madeira com “ripas presas por pregos de ferro, na verdade uma caixa de ressonância afunilada. Também se encontram atabaques com corpo de peça única de madeira escavada em fogo.” (LODY e SÁ, 1989, p. 23). Os atabaques e cânticos constituem elementos dotados de força sobrenatural que conduzem ao transe. E na visão de Bastide (2001, p. 34-35),

os três tambores do Candomblé o são: o rum, que é o maior; o rumpi, de tamanho médio, e o Lé, que é o menor. Não são tambores comuns ou, como se diz ali, tambores “pagãos”; foram batizados na presença de padrinho e de madrinha, foram aspergidos de água benta trazida da igreja, receberam um nome, e o círio aceso diante deles consumiu-se até o fim.

Nesse sentido, os atabaques devem ser entendidos não apenas como meros dispositivos reprodutores de sons. Se por ventura um desses instrumentos sofrerem algum tipo de dano ou por algum motivo cair no chão durante algum ritual, a cerimônia é suspensa imediatamente. O valor simbólico compreende um plano maior que confere a esses instrumentos o papel de

[...] uma divindade e, por isso, será sacralizado, alimentado; vestido; possuirá nome próprio; e apenas sacerdotes e pessoas importantes da comunidade poderão tocá-lo e usá-lo nos rituais (LODY e SÁ, 1989, p. 25).

Em relação ao processo de invocação das divindades no *Siré*, observa-se que ao toque desses instrumentos sacralizados as entidades descem de forma ordenada. Essa percepção se dá de forma visível, pois a cada divindade invocada muda-se a performance corporal. Algumas entidades se apresentam bem violentas e os adeptos reproduzem uma dança como se estivessem imitando um guerreiro, outras imitando caçador, procurando folhas, remando nos mares.

Fotografia 20 - Siré de Oríṣá



Fonte - site da Revista Afro

Então, uma grande roda é formada no meio do salão sentido anti-horário e ao som dos atabaques entoam-se as mais belas canções cujas melodias seguem uma sequência litúrgica ordenada. Para cada Oríṣá há um tipo de toque assim chamado⁷²: “para *Sàngó*, o *alujá*; para *Òsòṣì*, o *aguerê*; *Qbàlúaiyé*, o *opanijé*, *Òsàlá*, *obravun*; para *lémánjá* ou *Òsun*, o *aderê*; à senhora *lansã*, o *aderê* ou simplesmente *egô*” (GUILHERMINO, 1989, p. 92).

É pela força do coral, e pelo ritmo de cada cantiga que os Oríṣás se manifestam. Assim os atabaques cumprem seu papel emitindo signos através de cada toque sagrado trazendo as entidades de volta a Terra. É significativo registrar que os gestos reproduzidos na dança não estão ligados à letra da cantiga e sim ao toque dos instrumentos. Nessa perspectiva, os instrumentos são também responsáveis pela transfusão de energia propagada por todo o templo, uma vez que, pelos sons, se transmite a força vital que é o *asé*.

⁷² Todos os toques aqui descritos correspondem a Candomblés de Nação Kêtu. Em outras Nações, os toques são diferentes.

No terreiro, durante o *Siré* é preciso muita concentração, os olhares das filhas de santo devem estar dirigidos para o chão e a roda deve ser contínua, para que não haja interrupção. Os ouvidos devem estar sensíveis ao toque dos atabaques e a boca preparada para responder as saudações. Sem dúvida,

por ser o Candomblé um sistema audiovisual, propõe muitos temas sonoros aliados a imagens que identificam os papéis daqueles que ocupam alta hierarquia nos terreiros. Saber a música vocal, saber os ritmos, chamados de toques, constitui um conjunto de conhecimentos que, somados aos demais fundamentos religiosos, fazem existir o candomblé. (LODY, 1987, p. 61).

Os instrumentos são tocados por homens, sendo o cargo de músico denominado na nação Kêtu de *alabês*; na nação jêje de *runtó* e na angola – congo de *xicaríngome*. O aprendizado musical faz parte da iniciação religiosa, não apenas como realização estética, mas priorizando o discurso invocatório. A letra se compõe em iorubá, marcada pela magia revela uma polifonia que acompanha o som polirrítmico dos tambores tocados com auxílio de varetas e/ou baquetas. Outro aspecto deste complexo sistema, a capoeira, também exige de seus praticantes o domínio de ritmos, cantos, toques de todos os instrumentos da luta, todos os golpes, todos os pequenos gestos da roda, etc. E para seguir na hierarquia até ser mestre não basta aprender e ser exímio na luta, mas deve-se dominar a todos os outros elementos. Ser mestre é ser erudito, cantor, elegante, generoso, excelente professor também.

Os Orixás têm sua ordem de chegada e colocação na roda, e os movimentos executados são personalizados, pois a dança de *Ôsun*, em nada se identifica com a dança de *lansã*, bem como a dança de *Obàlúaiyé* é diferente da dança de *Sàngó*. Tais movimentos indicam o que se pode classificar como uma espécie de extensa coreografia delineada pelas preferências das entidades.

Executar as performances corporais nos terreiros requer competência, termo conceituado por Zumthor (2007, p. 31) como *saber-ser*, ou seja, “[...] um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta [...] uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo.”. Através dos gestos dançantes, as divindades expressam seus dramas e suas alegrias, por isso cada música revela um significado a ser decifrado.

Para o filósofo francês Gilles Deleuze (2003, p. 4, grifo do autor), “[...] aprender, diz respeito essencialmente aos *signos* [...] aprender é de início considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados.” Corroborando com as palavras do autor, pode-se inferir que a aprendizagem depende do ato de decifrar e interpretar os signos, portanto tudo que nos transmite algum tipo de conhecimento emite signos. E mais, na visão desse pensador não se age, não se pensa, apenas emite-se signos a serem interpretados.

O terreiro é, portanto, local de aprendizagem, pois em cada toque, cada dança, a cada gesto há um signo a ser interpretado. Todavia, se no Candomblé, os rituais, emitem signos sagrados se faz necessário uma sensibilidade diante deles a fim de que possam ser aprendidos. Nesse sentido, no *Siré*, por exemplo, há uma infinidade de signos a serem decifrados.

O primeiro exemplo vem das danças. Ao toque do *daró*, a divindade *Oyá* controlador dos ventos, se manifesta como se fosse o próprio vento. A dança é reproduzida pelas filhas de santo em andamentos rápidos, desenvolvendo gestos com os braços e mãos como se estivessem espanando o ar. Assim, “os passos contínuos e velozes conduzem o *Oríṣá* até a porta de entrada do salão sendo necessária a intervenção de pessoas do terreiro para contê-lo [...]” (LODY, 1987, p. 65).

Por sua vez *Òsôsi*, “[...] incomparável caçador da madrugada, rei das matas, senhor da astúcia, imbatível no arco e flecha [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 517), dança ao som do *aguerê*, apresenta-se como se estivesse cavalgando e caçando. Diferente de *Òsôsi*, o *Oríṣá Obàlúaiyé* responsável pela transformação dos elementos da natureza, desenvolve uma dança relacionada à doença e a cura. Ao toque do *opanijé* executa movimentos moderados com as mãos. Às vezes aponta para o céu, às vezes aponta para terra como se estivesse narrando uma história. Realiza passos para os lados, remodela o corpo, simula ajoelhar-se.

Sàngó, *Oríṣá* do fogo e das tempestades, desenvolve uma infinidade de passos exibindo solenidade real. Ao som do *alujá*, gesticula com as mãos como se estivesse desenhando os machados duplos. A dança se inicia devagar e vai acelerando até atingir uma velocidade muito rápida, perfazendo voltas completas no salão “[...] com as mãos espalmadas para o alto e olhar dirigido para o céu.” (LODY, 1987, p. 67).

A divindade *Òsun*, pertencente às águas doces, ao toque do jexá, realiza passos curtos e graciosos, fazendo gingados com os ombros que estremece todo o corpo. Os braços e mãos acompanham o mesmo gingado demonstrando meiguice e elegância.

É nos rituais que as múltiplas performances acontecem e os aprendizados são consumados. Referente à dança desenvolvida pelos fiéis em instantes de incorporação, vale ressaltar uma passagem de *Viva o povo brasileiro* que desenha a história de uma entidade. O personagem Turíbio Cafubá, ao receber a notícia do nascimento de sua filha Daê se enche de alegria e olhando em redor vê “[...] o grande espírito das danças que veio da terra do Daomé, podendo ser Daomé, espírito esse que agarra esse negro fumbambento [...]”. (RIBEIRO, 2009, p. 112). Assim,

[...] nas festas em que podiam fazer música, [os negros] reviravam os olhos e saltavam loucamente pelo barro batido, flutuavam no ar, faziam com que seus corpos fossem muitas coisas ao mesmo tempo, traziam fogo aos corações dos outros e, nessas horas, eram divindades. Mas nunca se viu tal dança como a de Turíbio Cafubá celebrando sua filha, pois ele ficou transparente e logo muito preto e logo estava em toda parte, às vezes parando e vibrando como uma asa de cigarra, às vezes se dissolvendo em tantas formas que as pessoas não sabiam em que acreditar, e então todos os ritmos que brotavam de sua figura eram ritmos de alguma coisa acontecendo dentro de cada um, sangue pulsando, dedos se abrindo, fôlegos tomados, tudo o que pode ocorrer no corpo, tudo a que o espírito se entrega [...]. Os olhos esbugalhados, o queixo esticado [...] dançou em homenagem a filha como os guerreiros mais orgulhosos de que se tinha notícia, esse orgulho espelhado em todo gesto, toda martelada de pé, todo olhar levantado, todo ombro erguido, todo passo a frente, todo agitar de braços e mãos, tudo com que se pode exhibir altivez. (RIBEIRO, 2009, p. 111).

Referente à passagem do romance, como já comentado anteriormente, os negros dispunham de alguns raros instantes em que podiam manifestar sua religiosidade. Tais momentos eram vivenciados na ausência dos patrões que eram totalmente contra essas práticas, inclusive impunham outra religião: o Catolicismo. Porém, havia um dia na semana em que os escravos não trabalhavam, o domingo. É justamente no domingo que nasce Daê, a filha de Cafubá.

A cena descrita na obra remete a um ritual. Turíbio Cafubá é tomado por um espírito de origem africana que, no momento do transe, transforma e modela seu corpo. Os gestos desenvolvidos nem sempre condizem com os cantos, como em passos ensaiados, e sim signos a serem interpretados. Nota-se que por meio dos

gestos realizados pelo personagem, uma história é recontada através das mudanças performativas.

O queixo esticado e olhos esbugalhados, toda martelada de pé, todo agitar de braços e mãos com altivez são movimentos que aludem gestos executados pelo Oríṣá Ṣàngó. Tais evoluções são executadas de forma peculiar durante o ritual do *Siré*.

Após o *Siré*, uma mesa é preparada no altar do barracão. Porém uma mesa diferente das que se encontram nas casas das famílias contemporâneas. Ela é montada da seguinte maneira: um enorme tapete é estendido no chão, forrado com uma toalha branca, ali são depositadas oferendas como cesta de velas, comidas, inclusive alguns órgãos assados de animais sacrificados, frutas, sangue, e muitos buquês de flores. Em seguida os *ojés* se aproximam da mesa formando um grande círculo, todos bem paramentados de branco.

Os *ojés* são sacerdotes preparados para lidar com a energia sobrenatural dos ancestrais. Assim,

Quando a pessoa é merecedora, o *egwu* vem e dá um *ichan*, com três anos faz-se um ritual confirmando o cargo de *amaishan*. Após confirmação é preciso aprender a cantar, a tocar, a fazer cortes de animais para Ogun, Onilé, Irôco, Exu, Osanha e por último cortar para Babá. Após o processo de aprendizagem recebe o cargo de *Ojé (Informação Verbal)*⁷³

O *Ojé* conhecido por *atoque*⁷⁴, inicia entoando cantigas em língua iorubá (por volta da meia noite) sendo acompanhado pelos *alabês*, os demais *ojés*, e o público presente. Os cantos são em ritmo moderado no começo, e vão aumentando gradativamente. No ritual de *egwugwus* se detecta a repetição constante de frases curtas como sendo uma espécie de controle da memória a fim de facilitar o que deve ser lembrado e o que deve permanecer em oculto, preservando a eficácia do mistério iniciático.

Todos os sacerdotes munidos de uma vara (*ichan*) nas mãos que servem como controladores de energia no momento em que os *egwugwus* surgirem no salão. Em meio ao ritmo acelerado dos atabaques e vozes, os espíritos adentram na

⁷³ Informação fornecida por Ariosvaldo, chefe do terreiro Omo N'Ilé Oderan em Ponta de Areia, Alto da Bela Vista – Itaparica/BA, em 13 de novembro de 2013.

⁷⁴ Sacerdote que detém o poder litúrgico e, conseqüentemente, o poder formal de convocar determinado *egwu*, sendo responsável pelo seu culto.

camarinha do segredo, insuflam cada um sua roupa e surgem de percepção visível no salão. Então, como o próprio romance descreve:

Fizeram a roda, abriram a roda, fecharam a roda, as vozes das mulheres subiram acima de todas as cantorias e batidas [...] as baquetas redobravam a marcação e redobravam em cima do redobre, a roda se transmutou numa fila ombro a ombro, lá vinham eles marchando de lado, os troncos oscilando, os pés indo e não indo no repique do tambor maior, as baquetas estacando de chofre a cada tantos compassos e explodindo de volta depois que somente os pés, uns se arrastando, outros sapateando, haviam segurado o ritmo. (RIBEIRO, 2009, p. 171).

Os *egwugwus* ao surgirem no recinto causam um impacto visual, porque muitos presentes ficam envolvidos pelo episódio projetado em torno da surpresa. A maneira corporal de apresentação é recoberta de panos coloridos delineando um mistério que o cobre da cabeça aos pés, não restando nenhum vestígio do que se encontra em baixo da roupa.

Fotografia 21 - Egwugwus – Itaparica/BA



Fonte - Disponível no livro
Obaràyì – Babalorixá Balbino Daniel de Paula, 2009,
p. 34

Aos olhos sensíveis é possível perceber formas humanas através dos movimentos performativos executados pelo *egwugwus*. Nota-se que a aparição do espírito é totalmente velada, o que o diferencia do culto aos Orísás, em que o transe acontece na presença dos iniciados e visitantes. Sua forma de falar, na emissão gutural, é rouca, inumana, e impactante, sendo interpretada por um Ojé especializado na tradução iorubá.

Eventualmente pode acontecer de aparecer algum *egwu* (que não foi doutrinado) no momento do culto. Esses espíritos são totalmente sem luzes, denominados *aparakás*, têm roupa diferente dos *egwugwus*, estão em um plano inferior, pois não foram doutrinados e não lhe é permitido falar. São completamente mudos e podem se apresentar de forma agressiva.

No ritual *egwugwu*, reside um dos maiores mistérios da cultura e ritualística iorubana. O espírito apresenta-se completamente envolvido numa vestimenta denominada *agò*, feita de panos de diversas cores; *abalá*, feita de tiras coloridas; *bànté* e *Opá*, costurados em conjunto de tal forma que o cobre da cabeça aos pés. Segundo tradição, após confecção, não pode ser tocada por mãos humanas e também são revestidas de *asé*.

Sabe-se que entre os iorubás, inúmeros são os mitos que se reportam à morte em circunstâncias individuais, e sua transformação em espírito ancestral. Um dos mais conhecidos e difundidos é relatado por Willian R. Bascon que nos informa sobre o surgimento do *egwugwu* e sua roupa misteriosa.

Em relatos recolhidos pelo folclorista e especialista na cultura africana Julio Braga (1995), a morte invadia regularmente a cidade de *Ifé*, e de quatro em quatro dias, ela descia do céu e invadia o mercado de *Ojalfé*, e

[...] matava, ela e sua gente, tantas pessoas quanto conseguia, com a ajuda de grandes cajados. Assim, a maioria dos habitantes de *Ifé* foi em breve massacrada. Os sobreviventes voltaram-se então para os Orísás, invocando *Lafogido* (que nessa época se chamava *Oni*), *Oduá*, *Órisàlá*, *Ijgbé*, *Alass* e todos os demais Orísás existentes, para que viessem salvá-los. Mas os Orísás não podiam contra a morte.

Até que um cidadão chamado *Ameiyegun* prometeu salvar os homens. Arranjou tecidos coloridos para confeccionar uma roupa, com a qual se cobriu completamente. Desta forma, as mangas eram como luvas que ocultavam até os dedos, as calças eram tão compridas, que escondiam os dedos dos pés. (BASCON, 1944, apud BRAGA, 1995, p. 106).

Nesse sentido, o mito foi utilizado por *Ameiyegun* com intuito de burlar a morte ao ponto de deixá-la atormentada o suficiente e nunca mais querer retornar ao

mercado de *Ifé*. Então, é neste contexto de aflição que nasce a figura do *egwugwu*, como morte ritualizada e aplicada na cultura iorubá como espírito da ancestralidade.

Nos terreiros *egwugwus*, a morte não traz tristezas intermináveis nem pranto incessante, pois o ente querido falecido retorna ao seio da família, do *Egbé*, podendo estar presente nos acontecimentos da comunidade e em lugar de destaque.

É por meio do *Opá*, ou seja, vestimenta própria para evocação que os *egwugwus* aparecem. A roupa sagrada é chamada de *Ekú* entre os nigerianos, de *Opá* entre os brasileiros e *Axó* mais popularmente conhecida entre os baianos. Nessa perspectiva, à roupa, é atribuído um poder mágico, pois quando o *egwugwu* sai do *igbó* para o barracão, nenhuma pessoa deve tocar nas vestes, nem mesmo um *Ojé*.

A confecção da roupa é dotada de mistérios, podendo ser produzida apenas por um *Ojé* alfaiate que realiza a feitura no interior do *igbó* (casa do segredo). Normalmente, é composta de panos bem coloridos, adornada com espelhos, búzios, bordados, dentre outros detalhes de identificação do *egwugwu*.

Os *egwugwus*, apesar de desfazerem os laços iniciáticos do *Orí* no ritual do *asésé* adotam algumas características simbólicas do *Orísá* tutelar que possuía em vida. São pequenos detalhes que definem cores e ornamentos específicos utilizados na confecção de cada *Opá*. Assim, a roupa de um *egwugwu* de uma pessoa que era filho de *Sàngó*, será feita com tecidos em tom vermelho e branco, ou de *Ógún* será azul e branco. Exemplo: Os *egwugwus* dos filhos de *Iemanjá* terão seu *Opá* confeccionado em tom verde-claro composta de elementos que lembrem o mar tais como: cavalos marinhos, conchas, estrela do mar etc.

Segundo Pedro Roberto, *Ojé* renomado do Estado do Rio de Janeiro e bastante conhecido na Bahia, revela confeccionar mais de 20 roupas por ano para os terreiros existentes em Itaparica/BA. Explica que todo o processo é sagrado, pois, a partir do momento que é retirado o tecido da loja, o artesão não pode fazer ingestão de bebida que contenha álcool, nem brincar, privando-se também de ter relações sexuais, porque o *egwugwu* está presente enquanto se faz a roupa e isso deve ser seriamente respeitado⁷⁵. Uma roupa pode durar até dez anos, a depender

⁷⁵ Ver artigo intitulado “Conhecimento e Memória no Culto de Egum [Egwu]: a confecção da casa corpo da morte” (CAPUTO, 2011).

do uso que o *egwu* faz. Se for um espírito muito violento pode danificar. Por outro lado, quando o *egwugwus* pede é necessário se confeccionar uma nova roupa, porém deve ser superior a veste anterior no sentido estético, contendo a mesma riqueza de detalhes e elementos identitários.

A enorme cortina colorida é considerada por Fábio Macedo Velame, pesquisador e professor na UFBA, como uma arquitetura de panos em movimento “[...] um abrigo dos espíritos dos mortos ilustres da comunidade [...] uma casa feita de panos para os mortos tecida pelos seus descendentes, uma casa sem portas, janelas, paredes ou telhados, uma casa onde só os mortos têm direito de habitar.” (VELAME, 2008, p. 2).

Assim Velame descreve o Opá através do seguinte poema:

*Quem é o dono desta casa?
É o meu pai. Meu pai Babá Egwu.
Babá mora aqui. Está em mim. Habita em meus irmãos.
Repousa em meus filhos. Dorme em meus netos
.
Babá Egwu passeia pelas ruas com minhas pernas. Nada no
mar com meus braços. Pesca com minhas mãos, dorme na
rede com meu corpo. Mata a fome com minha boca, sacia a
sede com minha garganta.*

*Babá Egwu.
Está em todos os lugares e não passa por lugar nenhum!
Está em todos os lares e, não tem chave alguma!
Está em todos e, não fala com ninguém!*

*Babá é um errante! Um nômade no Àiyê. Um viajante do
Orún, um eterno Peregrino presente no corpo, gestos, olhar,
respiração, voz, atitudes, decisões, posturas, vida, lembrança
e na saudade de seus filhos.⁷⁶ (VELAME, 2008).*

⁷⁶ Em “O Opá ancestral: uma arquitetura de Panos”.

Alguns *egwugwus* cultuados na Bahia⁷⁷

Fotografia 22 - Babá Alapalá



Fotografia 23 - Babá Fulande *egwugwu* de Pierre Verger



Fotografia 24 - Babá Obaladê *egwugwu* de Olegário



Fotografia 25 - babá Agboulá



Fotografia 26 - babá Olukotum Cabeça dos *egwugwus* na África e na Bahia



Fotografia 27 - babá Ayo



⁷⁷ Todas as ilustrações contidas nas páginas 116 e 117 tem como fonte o livro *Obaràyi – Babalorixá* Balbino Daniel de Paula (2009).

Fotografia 28 - babá Iaô



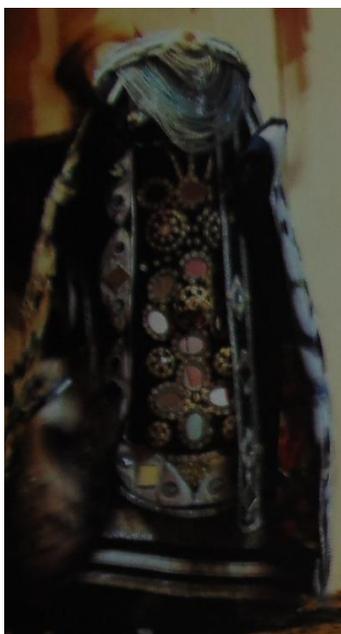
Fotografia 29 - babá Alateorun



Fotografia 30 - babá Obaerin *egwugwu* de Eduardo Daniel de Paula



Fotografia 31 - babá Bê



Fotografia 32 - babá Bakabaká *egwugwu* rei – Iniciador do culto na Ilha de Itaparica.



Fotografia 33 - babá Alajarê *Egwugwu* de Domingos dos Santos



Quadro 5 - Egwugwus filhos de Itaparica

NOME DE NASCIMENTO	ÓRISÁ	CARGO	EGWU – BABÁ
Eduardo Daniel de Paula	Ṣàngó	Alabá do Ilê Agboulá	Obaerin
Antônio Daniel de Paula	Ógún	Alabá do Ilê Agboulá	Obamarum
Tolentino Daniel de Paula		Alabá do Tuntum	Ojoto ore
Manoel Jacinto	Oxossi		Ojô
Olegário Daniel de Paula	Yansã	Alabá do Tuntum	Obaladê
Pedro Daniel de Paula	Ṣàngó	Alapini	Alateorun
Crispim	Omolú	---	Ijelokun
Saturnino	Òsàlá	---	Olukotun
Deus Querer	---	---	Agboulá
Benício dos Santos	---	---	Ajôbiokan
Jaime dos Santos	---	---	Ajôbiladê
Domingos dos Santos	---	---	Alajarê
Florisvaldo dos Santos	---	---	Omo nilê
Cosme Daniel de Paula	---	---	Ijilokun
Antônio Daniel de Paula	---	---	Obamarú
Africano	---	---	Olôbojô

4 VIVA O POVO BRASILEIRO E A REPRESENTAÇÃO DO CULTO AFROBRASILEIRO AOS ESPÍRITOS: LITERATURA, MEMÓRIA E IDENTIDADE

Em se tratando de memória, a primeira ideia que surge é de que ela é a propriedade particular de guardar informações. Pode ser entendida também como o resultado do entrelaçamento das experiências de um tempo vivido, pois histórias e experiências ajudam na construção da personalidade. Assim, “nada pode causar maior consternação pessoal e pública do que um indivíduo sem memória. O contrário, nada pode ser mais comemorado do que outro com grande capacidade de lembrar.” (PINHO, 2011, p. 19).

Isso porque a memória permite ao sujeito dar um sentido ao seu estar no mundo no momento em que ele se interroga quem é, e o que realizou. Todavia nem tudo é exatamente lembrado, pois há uma seleção das recordações. O próprio conceito de quem é depende de nossa história porque somos frutos dela.

Na rememoração recostura-se, tece-se o passado no presente, podendo-se compreender a nossa história através das histórias de nossos antepassados. Por isso, “[...] esquecer nossas origens é esquecer nossa identidade [...]” (PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 24), porque a memória é uma forma de valorizar e fortalecer a riqueza e a diversidade cultural que nos constitui.

Na visão do crítico literário palestino Edward Said (2011, p. 34):

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas.

Some-se a esse conceito o pensamento da pesquisadora Olivieri-Godet (2009, p. 41) quando diz que “revisitar o passado é uma forma de reintegrá-lo no momento atual, possibilitando dessa maneira o reexame do presente.” Nesse sentido, uma concepção de memória está ligada às lembranças, por isso, as mesmas devem ser trabalhadas e estimuladas, pois é através delas que damos significado ao cotidiano e acumulamos experiências que serão utilizadas no decorrer de nossas vidas.

No livro intitulado *História e Memória* (1990) o autor francês Jaques Le Goff explica que a memória e a história estão ligadas a dois tipos de materiais distintos: *documentos* e *monumentos* em que os documentos são registros escolhidos pelos historiadores e os monumentos, herança do passado. Assim,

A palavra latina *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*). O verbo *monere* significa 'fazer recordar', de onde 'avisar', 'iluminar', 'instruir'. O *monumentum* é um sinal do passado. (LE GOFF, 1990, p. 462).

Corroborando com as palavras do autor, entende-se que monumento é tudo aquilo que se reporte ao passado, que o evoca e faz perpetuar a recordação onde a memória é extremamente valorizada como o resultado do entrelaçamento das experiências de um tempo vivido.

Em *Viva o povo brasileiro*, João Ubaldo Ribeiro explicita a importância da literatura oral para sobrevivência e manutenção de um grupo alicerçado nos relatos de memória. Na narrativa, inúmeros episódios se destacam por se reportarem ao passado, pois no passado memorável estão registradas as tradições do grupo.

Em se tratando de relatos de memória é comum a utilização do termo literatura oral, ou seja, uma herança de criações verbais composta por exemplo de: contos, cantigas populares, crenças, mitos, provérbios etc., que são produzidos e transmitidos através da oralidade.

A personagem Dadinha representa a sabedoria popular na narrativa e se apresenta como testemunha da história de seu povo. Em um momento de evocação da entidade convoca seus seguidores à preservação da tradição coletiva e profere seu discurso iniciado por questionamentos que lhe servem de estímulo ao desejo de lembrar algo valioso para comunidade. Assim:

— Que bicho é bom não comer, estando nas regras?
 “Veneno, não comer. Peçonha, não comer nem beber. Quizila, não comer. Peixe niquim não tocar, peixe beatriz não pisar. Água de tofo, velenho com memendo, cocó, tramonha, trovisco, baiacu, tudo, tudo, minha filha. Rosargar... Cuidado! Não comer na má companhia, tento nisso! Não comer comida feita por amigo que foi inimigo, muita atenção! Ah! Ah! Ah! Tuí-tuí-tuí! Santo Calendê evém aí, meu povo, é no dia 23, esse menino, faz o edê do homem, esse menino, lobará Exu Lonan, vem cá, vem cá, Aloriê!” (RIBEIRO, 2009, p. 85).

É notório que, nas falas da personagem, elementos históricos e culturais se entrelaçam. Dadinha é a condutora iletrada que transmite a essência tanto de suas experiências de vida quanto das evocações divinatórias. A literatura da voz possibilita a passagem do conhecimento a um grupo desprovido da escrita, uma vez que, parte considerável dos escravos não tinha direito ao estudo, porém estavam sendo requisitados a se tornarem os novos emissores às gerações vindouras e na hierarquia “O velho [...] se oferece para contar sua trajetória ao mais jovem como uma espécie de biblioteca viva [...]” (PINHO, 2011, p. 35).

Assim, na visão de Padilha (2007, p. 35):

Na festa do prazer coletivo da narração oral, principalmente entre os grupos iletrados africanos, é pela voz do contador, do *griot*, que se põe a circular a carga simbólica da cultura autóctone, permitindo-se a sua manutenção e contribuindo-se para que esta mesma cultura possa resistir ao impacto daquela outra que lhe foi imposta pelo dominador branco-europeu e que tem na letra a sua mais forte aliada.

Conforme essa autora, durante séculos, na África tudo emanou da palavra dita. A cultura se manteve e se mantém sem interferência da escrita, baseando-se nos conhecimentos acumulados e difundidos principalmente pelos *griots*, anciões contadores de histórias.

O ato de contar histórias refaz um caminho no qual, passado e futuro se unem para trazer o resgate da tradição oral, e das raízes da cultura africana, através da fala do *griot*. Saberes, doutrinas, genealogias, conteúdos organizados pelos mais velhos e direcionados aos mais jovens como conhecimento produzido e transmitido a ser perpetuado ao longo das gerações.

O *griot* é o agente responsável pela manutenção da tradição oral dos povos africanos e se apresenta como fonte de saberes e ensinamentos. Seus relatos têm relação com a identidade coletiva e permite sua identificação com o povo, pois traz consigo a memória profunda de um patrimônio imaterial.

Compreende-se que, por meio das falas do *griot*, a memória de inúmeros povos africanos ingressou e ganhou espaço como integrantes da cultura brasileira. Marcada pela ênfase da voz e pela difusão dos cultos aos antepassados, é que foi passível dar continuidade a tradição.

Vale, contudo, afirmar que a oralidade é fonte primordial do conhecimento das religiões afrobrasileiras. Ela cerifica a sagrada relação mestre-discípulo, que

caracteriza o caminho da iniciação nos terreiros. Dessa forma: “As tradições e o conhecimento são transmitidos como sagrada relíquia, geração a geração, pelas palavras, pelo exemplo, e pelos mais velhos que são os guardiões do saber.” (BARRETO, 2009, p. 44).

No livro intitulado *Memória e Sociedade*, Ecléa Bosi (1987, p. 15) considera que “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano aflora, à consciência na forma de imagem-lembrança.” E ainda Marilena Chauí (2003, p. 140) reforça em *Convite à filosofia* que “a memória é uma atualização do presente ou a presentificação do passado [...]”.

A respeito das citações acima, entende-se que a sobrevivência do passado está vinculada a grande capacidade de lembrar o que foi retido pela mente humana. As recordações são importantes na formação da identidade, portanto, um indivíduo sem memória é um indivíduo sem identidade. Nesse sentido, Célia Toledo Lucena (1999, p. 79) reforça que “a arte de lembrar é um ato de recuperação do ‘eu’ e a história de vida é uma interpretação atual da vivência do passado.”

Os adeptos das religiões afrobrasileiras, herdeiros de grande tradição, tudo que sabem foi aprendido com os mais velhos, pertencentes a uma linhagem que se empenha e luta para manter vivas suas raízes por meio do conjunto simbólico que é transmitido de forma repetitiva. Esse caráter repetitivo se resume em atualização dos esquemas de vida se reportando ao passado, pois é no passado que se encontram forças e influências relevantes para se conduzir o presente.

É importante lembrar que o retorno as origens é feito por meio de habilidades míticas, ou seja, através dos rituais de renovação. Dadinha ao completar cem anos de idade anuncia a todos do grupo que vai morrer. Nesse sentido, ao longo da narrativa, inúmeros personagens estabelecem essa ponte mítica entre o passado e o presente, representada principalmente pelas sacerdotisas Rufina e Rita Popó.

Quando todos “compreenderam então que Dadinha ia mesmo morrer e se ajeitaram para aprender tudo o que pudessem e não envergonhá-la na hora da despedida [...] (RIBEIRO, 2009, p. 82), primeiramente a personagem, em pormenores, fala sobre como o dia estava fresco relembando a data de seu nascimento, há cem anos. Com certo teor de dificuldade, tenta lembrar o dia exato em que nascera, pois, o esquecimento “[...] é uma forma de morte em vida, lembrar seria permanência na longa duração.” (PINHO, 2011, p. 22). A princípio não sabia direito, após alguns instantes finalmente afirmou que sem dúvidas tinha sido um

domingo. É conveniente lembrar que o domingo era data ilustre para os escravos, uma vez que muitos deles não trabalhavam nesse dia e os que tinham alguma obrigação era menos cansativa do que as de toda a semana.

Por esta razão, é que o dia se tornava mais fresco, e a temperatura do ambiente era menos intensa, assim se sentia menos calor. Por não executarem trabalhos muito árduos aos domingos, então o corpo estava menos fatigado em relação aos outros dias.

Dadinha fazia tempo, não andava mais e necessitava da ajuda de outros para se colocar de pé. Porém não parecia ter cem anos, “[...] não parecia ter idade nenhuma, remoçando e envelhecendo para lá e pra cá várias vezes durante o dia, ou no decorrer de uma simples conversa” (RIBEIRO, 2009, p. 80), recebendo reverências dos mais jovens, sendo agraciada por todos, usufruindo de sua autoridade e senioridade.

Na sociedade contemporânea, vivenciamos diariamente a cruel discriminação em relação ao velho ao ponto de serem criadas leis a exemplo do Estatuto do Idoso. Essas leis foram criadas para restituir tal valor ao velho. Por isso pode-se pensar que já sejam após as influências dos discursos da diversidade cultural, como cultura afrobrasileira. Nesta fase, os indivíduos da terceira idade parecem, em algumas comunidades, não encontrarem mais espaço na vida social. Não obstante, em outras sociedades, a exemplo das comunidades afrobrasileiras, os velhos têm uma grande influência comunitária, pois assumem papéis importantes, contribuindo significativamente para o bem-estar de todos.

Geralmente, os afrobrasileiros têm a vida regida pelas entidades que cultuam e pelo acervo imaterial propagado pelos anciões. João Ubaldo Ribeiro descreve a personagem Dadinha de maneira peculiar e graciosa, uma verdadeira líder religiosa que se empenha em manter vivas as tradições de seu povo. Assim, na narrativa segue dizendo que Dadinha,

[...] era muito majestosa, sentada entre almofadas de retalhos coloridos, xales de madapolão desfiado, contas e conchas de todos os matizes no pescoço, o rosto roliço emoldurado por um torço azul-esverdeado, à sua volta o cheiro leve das folhas de pitanga que ela fazia macerar no chão. Ao contrário das pernas, os braços e as mãos se mexiam com agilidade, enfeitando-lhe a conversa entre meneios de ombros e jogos sinuosos de cotovelos. (RIBEIRO, 2009, p. 80).

Corroborando com as palavras de João Ubaldo Ribeiro, pode-se identificar Dadinha como uma verdadeira *Yalorisá* no ápice de sua trajetória na Terra e, preparando-se para enfrentar a passagem do plano material ao plano espiritual. Apesar do espectro de alguém que teve uma vida parcialmente amarga, trazendo na pele as marcas do sofrimento, encontra forças nas pernas, braços e mãos para reelaborar os gestos que recontam os feitos dela e daqueles que lhe serviram de mestres nos tempos de sua juventude.

Através da descrição feita por João Ubaldo Ribeiro pode-se inferir que Dadinha era o centro das atenções em sua comunidade se revelando como propulsora de suas origens. O autor constrói a figura de uma verdadeira filha de *Ógún*, que carrega o perfil do seu *Oríṣá* tutelar. Com grande tendência à liderança, luta bravamente contra a dominação religiosa do colonizador, carregando as “[...] contas e conchas de todas as matizes no pescoço, o rosto roliço emoldurado por um torso azul-esverdeado [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 80). Condizente às cores de seu *Oríṣá* tutelar.

Nesse sentido, como filha de *Ógún*, conhecido como *Oríṣá* guerreiro, pode-se acrescentar que sua bravura e inteligência manavam do sobrenatural tendo a força de suas origens fundamentadas na própria entidade. Dadinha—não podia ser rejeitada de forma nenhuma por aquela sociedade, pois nela se encontrava o fundamento de todo o povo e tudo a ser construído no futuro deveriam estar ancorados nas falas daquela personagem. Logo, não era uma simples velha, mas naquele contexto representava uma autoridade, um novo começo, uma divindade.

Assim, vale ressaltar uma passagem sobre o envelhecimento e a importância em valorizar as falas dos mais antigos, escrita por Pinho (2011, p. 37-38), que diz:

O envelhecimento individual parece dar-se da mesma maneira coletivamente, ou seja, uma pessoa alcança a maturidade como todos de um grupo. Por isso, precisamos, ou melhor, não podemos nos dar ao luxo de descartar o velho de nosso convívio, como também sua capacidade de falar o passado.

Corroborando com as palavras do autor, é preciso uma conscientização de que os mais velhos não representam um estorvo social, pois em relação às comunidades afrobrasileiras, por mais velho que o indivíduo seja, ainda que seu corpo físico desfaleça, nunca morre porque sua longevidade se perpetua por meio

dos integrantes do grupo. Pois, as ações valorativas do exercício memorialista é um ato vital que ilumina e mantém firmes as origens dessa comunidade.

O estilo da narrativa oral, além de proporcionar a transmissão das experiências, conta também com a bela arte de dar conselhos. Dadinha difunde seus conhecimentos valorizando sua genealogia de uma ascendência de guerreiros assim como seu protetor *Ógún*. Neta da índia Vu, personagem rebelde que não cedeu à escravidão, inclusive comia gente como seu pai Caboco Capiroba. Com valentia, enfrentou a morte mais cruel e desumana sendo enterrada viva.

Conforme narrativa, Vu não falava línguas, falava gritos. Vivia na mata com a família, após a captura e morte de seu pai, foi escravizada. Quando a levaram em uma casa para fazer todos os serviços, gritou e atacou a todos e quanto mais era castigada no tronco de todas as formas: em pé, sentada, abaixada, de cabeça para baixo, sofrendo horrores, mais ela atacava sem receios. Então,

[...] apertaram os peitos dela com o aziá dos bois, prenderam os dedos nos anjinhos, botaram para dormir de canga em cima do milho catado, ferraram em brasa espalhadas pelo corpo, ameaçaram tudo e qualquer coisa, quanto mais isso mais ela atacava. (RIBEIRO, 2009, p. 84).

Quando perceberam que não poderiam conter a fúria de Vu, a identificaram como a figura do demônio, considerando-a o próprio satanás, então: esperaram ela parir para aproveitar a cria e resolveram enterrar viva de cabeça para baixo em uma cova bem funda a fim de que fosse bem enterrada, vindo o padre depois para abençoar com água benta não correndo risco de Vu sair de lá novamente.⁷⁸ A Caboca Vu era guerreira e não se rendia a dominação, apresentava uma estrela na testa, logo acima do olho direito que se acendia, demonstrando a força de sua linhagem. Trata-se de um sinal de nascença que identifica Vu e seus descendentes como fiéis lutadores que não se rendem nunca, mesmo correndo risco de morte.

Esse mesmo sinal se repetirá na neta de Dadinha, a filha de Turíbio Cafubá, conhecida como Daê ou Naê entre os negros e chamada Vevé ou Venância entre os brancos. Os escravos não tinham poderes sobre os filhos e logo que desmamavam eram levados pelos seus senhores que os nomeavam como achavam que deviam. Daê também nascera em um domingo e logo que Dadinha pegou a recém-nascida

⁷⁸ Ver trecho do romance *Viva o povo brasileiro* (RIBEIRO, 2009, p. 84).

em seus braços, viu de imediato a estrela em sua testa, reconhecendo o sinal de sua família.

Assim, Dadinha misteriosamente explicou: “[...] essa minha neta vai dar coisa, hum-hum. Com esse sinal [...] tudo continua e é por ela que vai continuar.” (RIBEIRO, 2009, p. 108). A velha Dadinha, emocionada, sentiu um aperto no peito, porém não chorou, pois nunca chorava. E se o fizesse agora, seria de alegria. Talvez sentisse uma pequena felicidade, pois, enxergava na menina um futuro diferente.

Então, na véspera de sua morte, Dadinha começou a sacudir o corpo como se estivesse em um terremoto e gritou em alta voz: “ – Eu vou ter de contar isso que já contei a um, já contei a outro, um pedaço aqui, outro acolá [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 82). A narrativa oral, e repetitiva da personagem, além de dar continuidade às tradições de seu povo, propõe um imenso monólogo transformando Dadinha em uma porta voz com função de narrar à ancestralidade:

[...] voz dó maior, por vezes lá menor, arpejos longos, acordes dissonantes, harmonias escrupulosas, compassos múltiplos, ataques surpreendentes, andamento expressionista, diálogos certos: “Rrreis! Nachi na senzala da Armação do Bom Jesus, neta de Vu mais o Caboco alemão Sinique, Vu essa filha do Caboco Capiroba – rreis! Prochantan, prochantan, prochantan, prrr-prrrr, sai-se di qui, pipoco e zombeira no miolo! Arrum, prochantan, prochantan, sai-se daqui, desgrachado de estralo ni juízo, palavra de sangue com pecado no tinote! Sai-se di qui, co qui mioleira do Caboco non goenta! Sai-se di qui, zombeira e assobeio, vôte!” (RIBEIRO, 2009, p. 82).

Os filhos e filhas de santo são comumente conhecidos por “cavalo da divindade” uma vez que, no momento do transe, emprestam seu corpo para que a entidade possa cavalgar. Dessa forma, percebe-se que no discurso de Dadinha, a performance da voz sofre evoluções distintas, voz dó maior, as vezes lá menor e assim por diante, podendo ser associada a disputa das entidades pelo cavalo.

Por esta razão que Dadinha se torna apenas porta voz, pois, na transmissão dos conhecimentos, as divindades se utilizam da expressão vocal da personagem para imporem suas vontades que são se tornarem imortais por meio da repetição e manutenção das práticas. Em outros monólogos, Dadinha se reporta aos reis da Abissínia, dos quais descenderiam os escravos da Bahia; descreve os Oríxás que foram associados aos santos católicos a exemplo de São Elesbão, São Benedito, Urunmilá. Ressalta a importância dos santos e respeita suas posições, mas

aconselha: “[...] se valha mais do santo de sua cor, lembrando que negro escravo cativo não usa nem baeta de Holanda nem cordão de ouro [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 87).

A figura feminina, no processo constitutivo do Candomblé, tem grande importância, haja vista que, carrega a grande responsabilidade de preservar e dar continuidade as práticas sagradas dessa religião. Pela senioridade e autoridade de Dadinha é possível inferir que a mesma era iniciada tanto no Candomblé de Orísás quanto no de *egwugwus*.

Segundo hierarquia nos Candomblés *egwugwus*, a classe feminina desempenha um papel importante, porém não de destaque, por ser um ritual que conta com a participação preponderante da classe masculina. Assim, por Dadinha ser tão especial para aquela comunidade acredita-se que a mesma é ocupante do cargo de *lyá agan*, uma vez que, se apresenta como transmissora do saber.

Nessa perspectiva, associa-se o cargo de *ató* às sacerdotisas sucessoras dessa linhagem de mulheres compromissadas com o legado ancestral de seu povo. Dessa forma, Rufina e Rita Popó representam, na narrativa, papéis de recrutas da grande anciã *lyá agan* Dadinha, que detém um capital simbólico, protege, manipula e reproduz o segredo místico que perpassa e justifica os rituais.

A oralidade foi e continua sendo uma das formas de manifestação da ancestralidade cultural, constituindo-se através da fala e gestualidade. Caracterizando-se, principalmente, pela reafirmação dos valores de origem. A manutenção das práticas é também uma forma de gritar a sua própria identidade, pois perder a gênese do rito é perder a luta e o caráter de permanência.

João Ubaldo Ribeiro, ao descrever alguns personagens emblemáticos da linhagem popular, configura em seu romance a resistência afrobrasileira através da figura imagética da velha Dadinha. Logo, conclui-se que o propósito maior dos povos escravizados de *Viva o povo brasileiro* é de manterem suas práticas devocionais assegurando a perpetuação das origens africanas bem como afirmarem sua identidade.

Portanto, os velhos nas comunidades ancestrais, representam a marca por excelência da sabedoria anciã. Nesse sentido, retêm na memória um acervo imaterial conservando o passado, interligando-o ao presente e contribuindo de maneira significativa na construção identitária dos mais jovens.

4.1 O CULTO ANCESTRAL NA OBRA ROMANESCA DE JOÃO UBALDO RIBEIRO

Na América latina há uma longa história de construções de culturas híbridas. A coexistência de culturas estrangeiras gerou processos de mesclagem denominados ao longo do século XX por aculturação, globalização, transculturação, hibridismo, dentre outros.

A definição de hibridação está associada às diversas mesclas culturais que se combinam para gerar novas estruturas, denominadas pelo antropólogo argentino Néstor García Canclini em *Culturas híbridas* (2003) de *estruturas discretas*. Tais estruturas são resultado de hibridação, motivo pelo qual não podem ser consideradas fontes puras, uma vez que a hibridação funde estruturas ou práticas sociais para gerar novas estruturas e novas práticas.

Esse processo nem sempre acontece de forma planejada, em alguns casos é resultado imprevisto que surge da criatividade individual ou coletiva, como aconteceu com os negros trazidos de várias cidades da África no período da colonização para servirem como escravos.

Os negros não foram convidados nem planejaram migração, foram capturados e cruelmente reduzidos a simples mercadorias. No cotidiano reinventaram um conjunto de saberes e práticas na busca de reverter um patrimônio imaterial e reinseri-lo em novas condições de vida a qual foram submetidos.

Sobre essas práticas devocionais, Canclini (2003, p. 160) explica:

Esse conjunto de bens e práticas tradicionais que nos identificam como nação ou como povo é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado com tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo. As únicas operações possíveis – preservá-lo, restaurá-lo, difundi-lo – são a base mais secreta da simulação social que nos mantém juntos.

Na visão do autor o conjunto de bens e práticas tradicionais são elementos basilares que nos identificam como nação. Esse conjunto simbólico preservado, ressignificado e difundido nas gerações, remontam saberes fundamentais para entender o presente e estruturar o futuro. Canclini ainda afirma que “preservar um lugar histórico, certos móveis e costumes é uma tarefa sem outro fim que o de guardar modelos estéticos e simbólicos.” (CANCLINI, 2003, p. 161). Dessa forma, a

conservação inalterada de tais elementos testemunharia que a gênese desse passado é capaz de sobreviver às mudanças.

Para Canclini (2003), historicamente, sempre ocorreu hibridação, uma vez que o termo abrange processos de intercâmbio entre mesclas culturais. Essas mesclas culturais envolvem misturas raciais e étnicas; abarcam sincretismo religioso; e qualquer outra forma de fusão de cultura.

João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, aponta traços marcantes do processo de hibridação representado pelas religiões afro-brasileiras. As particularidades que envolvem os processos interétnicos ocorridos na obra abarcam mesclas tanto de ordem cultural, quanto racial e religiosa.

A religiosidade se expressa através de manifestações sacralizadas que fazem parte de um sistema preservado e difundido por meio da oralidade. Os relatos de memória partilhados por um determinado grupo corroboram na formação identitária que os define.

Canclini (2003, p. 191) afirma que a identidade tem seu santuário nos monumentos e museus que reúnem o essencial. Assim,

os monumentos apresentam a coleção de heróis, cenas e objetos fundadores. São colocados numa praça, num território público que não é de ninguém em particular, mas de “todos”, de um conjunto social claramente delimitado, os que habitam no bairro, na cidade, ou na nação.

Esse espaço torna-se cerimonial pelo fato de conter os símbolos da identidade, objetos e lembranças dos melhores heróis e batalhas, algo que já não existe, mas que é resguardado porque alude à origem, à essência. Ali se conserva o modelo da identidade, a versão autêntica.

Nesse sentido, um terreiro de Candomblé também pode ser considerado espaço monumental, pois é um dos elementos principais na preservação da memória ancestral. Nesse território sagrado, repleto de símbolos e significados é possível promover, através do convívio, a assimilação da identidade de um grupo memorialista.

Na maioria das sociedades africanas, a veneração aos ancestrais é o princípio básico para garantir o bem-estar da comunidade e o pensamento positivo em relação à vida. Os africanos sempre se empenham em cultuar seus ancestrais, pois é uma maneira de manter a conexão com seus antepassados.

A obra romanesca *Viva o povo brasileira* se reporta a ancestralidade africana e seus descendentes. O autor faz um convite à entrada em um mundo de riquezas religiosas em que o sagrado se manifesta de maneira peculiar e bem diversificada das demais religiões. Das múltiplas representações identitárias reveladas nos rituais narrados, João Ubaldo Ribeiro chama atenção para um grupo de fiéis que vivem segundo preceitos que remontam os tempos da escravatura no Brasil.

Para os leitores, um dos pontos fortes da narrativa é o fato de apresentar um tema pouco explorado e que é alvo, ainda de preconceito e discriminação: O culto ritualístico *egwugwu*. De forma bastante evidente, os princípios que regem a vida dos adeptos dos Candomblés apresentam uma perspectiva harmoniosa e crédula sobre o grande valor religioso e moral historicamente associados às lutas pela sobrevivência do culto e a resistência do grupo.

No tocante as raízes ancestrais, é interessante assinalar um aspecto preciso da temática identitária em *Viva o povo brasileiro* – o que se refere ao culto ritualístico para evocação de *egwugwus*. Pois o romance evoca a visão que o grupo religioso tem de perceberem suas relações com o rito, uma relação de pertencimento. Assim, conforme Sodré (2002, p. 116), “o procedimento ritualístico é tanto uma reiteração quanto uma atualização da Origem, porque por meio dele a tradição confronta, no aqui e no agora, na singularidade das vivências, a mobilidade histórica.”

Em certa medida, para se descrever com propriedade um determinado grupo ou um de seus aspectos a exemplo de um ritual, é preciso enxergá-los da mesma forma de seus integrantes. Isso implica em mergulhar em um universo a princípio desconhecido e vê-lo com os olhos dos outros. Nas religiões de matriz africana, o ritual tem caráter de atualização, pois apesar do aspecto repetitivo em relação à estrutura do rito, existe em cada momento ritual uma nova experiência a ser vivenciada. Assim, nada é estático e há sempre um outro patamar de evolução, de hierarquia, de enriquecimento autárquico e de conhecimento.

É conveniente lembrar que, se não for construída uma consciência da importância ritual para quem os pratica, nunca será possível entender o verdadeiro sentido do ato correndo-se o risco de serem taxados como simples encenação repetitiva. Para os filhos e filhas de santo, a ritualidade é um dos meios mais eficazes de se atualizar seus planos de vida.

Segundo Verger (2000, p. 493),

os mortos da família devem ser honrados.
 [...] É o espírito dos mortos que retorna à terra debaixo de belos panos decorados com aplicações de tecido recortado, bordados e ornamentos com búzios, espelhos e miçangas.

Através das palavras do antropólogo francês Pierre Verger, compreende-se que o culto ao *egwugwus* não é um ato involuntário e sim um dever a ser cumprido. A narrativa de João Ubaldo Ribeiro faz alusão a esse culto, registrando algumas passagens que se reportam aos *egwugwus*.

Em busca de melhor compreensão de sua genealogia, *Dafé*, personagem de *Viva o povo brasileiro*, resolve pesquisar seu passado e por meio de uma feiticeira descobre a teoria da reencarnação e do parentesco espiritual. Essa teoria de reencarnar está associada a manifestações religiosas que se aproximam das ideias do francês Allan Kardec, que, em 1857, sistematizou o conhecimento da doutrina espírita em sua obra *O livro dos espíritos*.

A reencarnação pode ser entendida no romance como a volta do espírito à vida terrena em outro corpo mostrando que a alma é imortal podendo retornar fisicamente quantas vezes for necessário. A própria personagem Dadinha evoca essas possibilidades ao manter valores culturais como forma de resistência ao poder hegemônico.

Então conforme nos informa o romance,

negro Lírio, aqui chamado Alabá e Obá-Xorô e também de outros nomes conforme o dia, o lugar e a pessoa, fez um sinal, levantou a voz e, com o rosto sem expressão, olhando para baixo de olhos semicerrados, cantou alguns versos curtos, repetiu-os em tons gradualmente mais altos. (RIBEIRO, 2009, p. 175).

O personagem Negro Lírio, pelo cargo que ocupa é um verdadeiro líder do culto *egwugwun*. Na narrativa, e através dele que se inicia o ritual, por meio das cantigas que a princípio são em tons suaves e vão aumentando gradativamente. O canto é um dos principais elementos de evocação, acompanhado dos toques dos ilus.

Assim, percebe-se que a posição cabisbaixa e olhos fechados do personagem aludem reverência a entidade evocada. A capacidade de controlar, direcionar e manter o pensamento dentro das finalidades do rito requer muito esforço e concentração, pois tudo deve estar direcionado à divindade e nenhuma atenção deve ser desviada do foco principal que é a própria entidade.

O ritual para evocação de *egwus* é bastante sigiloso e complicado, por isso é tratado com aspecto misterioso.

Fotografia 34 - Ariosvaldo dos Santos



Fonte – Acervo pessoal da pesquisadora
Ilê Omo N'Ilê Oderan – Itaparica/BA
Data: 15/12/2014

Segundo relatos de Ariosvaldo dos Santos, responsável por um dos terreiros de *egwus* em Itaparica, existe uma preparação especial direcionada às entidades as quais ele considera entidades de rua. Nessa perspectiva antes de iniciar o ritual *egwugwu* é preciso alimentar os santos de rua. Durante o dia começam-se os cortes dos animais: um galo para *Èṣú*, um galo para *egwu*, uma galinha para *Padilha*. Após, restringi-se para dentro do terreiro fazendo cortes para *Ógún*, pra *Onilé*, depois *Irôco*⁷⁹. Dentro do *Ibó* encontra-se *Èṣú*, que se corta um galo ou um bode, uma galinha para *lebara*⁸⁰, um galo para *Ossanha*⁸¹, uma cabra ou 2 ou 4 galinhas para *lansã*, por último oferece um carneiro com vários galos para *babá*. Os *asés* são retirados e colocados os nomes de cada entidade separadamente⁸².

⁷⁹ Oríṣá que é associado a árvore conhecida como gameleira no Brasil e milícia excelsa na África.

⁸⁰ Entidade poderosa, conhecida comumente por Pombagira.

⁸¹ Oríṣá pertencente a todas as folhas e ervas medicinais.

⁸² Informação verbal concedida por Ariosvaldo dos Santos, responsável pelo terreiro Omo N'Ilê Oderan – Itaparica/BA em 15/12/2014.

Desse modo, é preciso não perder de vista que toda essa oferenda se faz indispensável para evocação do *egwugwu* e tudo é colocado como já foi dito anteriormente, no *Ojubô-babá* ou casa do segredo, onde só entram os *Ojés atokun*. Após os ritos introdutórios é que se pode evocar a presença do *egwugwu*.

Nesse sentido, o sacrifício de animais é um ritual que faz parte de outro ritual, sendo uma prática corriqueira nas religiões afrobrasileiras. Abolir o sacrifício animal seria praticamente impossível, uma vez que toda mobilidade do *asé* se concentra na imolação. Tal oferenda, com relação ao culto ritualístico *egwugwu* tem caráter fundamental, pois a mobilidade da força geradora capaz de trazer o espírito de volta a terra se concentra na oferenda animal.

João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, descreve o ritual *egwugwu* em várias passagens da narrativa. Um trecho interessante da obra, a respeito dessa temática, se processa no episódio intitulado “Capoeira do Tuntum, 13 de junho de 1871” que narra o momento em que o personagem Patrício Macário, por curiosidade resolve observar os negros em seus atos proibidos acabando por encantar-se por uma cultura diferente da sua.

Assim,

Patrício Macário deixou o toco onde estava sentado e decidiu aproximar-se mais do grupo em torno da encruzilhada. Queria ver melhor o que se passava ouvir direito o que falavam [...]. Tomando cuidado para não fazer barulho, começou a rodear a Capoeira pela periferia, mantendo-se por trás das touceiras. (RIBEIRO, 2009, p. 573).

Na verdade, o grupo não desejava nem fazia nada de mais, somente entregar-se a certa prática advinda de muitos e muitos anos, transmitida de geração a geração. Muitos eram pobres cativos, os quais não possuíam qualquer alegria na vida, apenas tais momentos curtos e secretos.⁸³

Então,

[...] os negros principiaram a fazer roda no outro extremo do terreiro [...] e lá vem aquela onda catassol de panos coloridos e peles pretas, tamanqueando as pedras no ritmo metralhado pelas baquetas nos costados de madeira dos tambores. (RIBEIRO, 2009, p. 171).

As ilustrações expostas na citação nos remetem ao *egwugwu* no clímax do rito. Após as obrigações preparatórias, o *egwugwu* aparece todo iluminado em uma

⁸³ Ver trecho do romance *Viva o povo brasileiro* (RIBEIRO, 2009, p. 576).

projeção de luzes cambiantes dançando ao som dos atabaques no meio do terreiro. Os *egwus* saem da camarinha em uma roupa inflada tanto do espírito quanto do orgulho envaidecido por ocupar aquela posição de destaque.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Visando os rumos tomados pela história do povo de santo desde os tempos dos navios negreiros até a atualidade, este trabalho é apenas o início da construção de uma reflexão do tema aqui sugerido, pois a religiosidade afrobrasileira nos terreiros *egwugwus* é um campo a desbravar. Apenas alguns pontos foram salientados, já que o estudo é limitado numa perspectiva a partir da obra literária *Viva o povo brasileiro* (1984) e com um tempo de construção muito aquém da necessidade e da complexidade que o tema exige.

Ao término do trabalho percebeu-se de forma ampla que, a narrativa de João Ubaldo Ribeiro apresenta o complexo processo de formação da identidade cultural com base em religiões de matriz africana. Através dos mecanismos de memória e oralidade, é possível salvaguardar um legado imaterial que se perpetua geração a geração, legitimando a identidade de um povo. Ao transcrever as práticas religiosas afrobrasileiras, o autor coloca em evidência o valor e o respeito para com os ancestrais que, contribuíram de forma significativa na formação identitária brasileira.

Apesar da grande influência que as tradições africanas tiveram no Brasil, o Candomblé ainda é percebido de forma errônea e preconceituosa por uma parte considerável da sociedade, visto como algo atrasado e sem valor. Esse pensamento difundido por algumas pessoas pode estar associado à falta de conhecimento sobre o que realmente significam os rituais. O Candomblé enquanto religião, estrutura e organiza uma visão de mundo na qual o indivíduo se encontra em perfeita harmonia com a natureza. Dessa forma, existe uma preocupação especial em relação às coisas, aos animais, às plantas, dentre outras inquietações.

As pesquisas realizadas no âmbito dos terreiros possibilitaram o contato com pequenos detalhes e situações evidenciados nas interações e representações a partir de possibilidades criadas pelas análises feitas na literatura estudada. Compreender o processo de construção da identidade cultural afrobrasileira é um campo complexo e um desafio vinculado a inúmeros critérios.

A busca foi árdua, já que esse tema começa a suscitar estudos ainda pouco explorados. Nesse processo de construção de conhecimento vale salientar ainda que apesar da instituição da Lei 12.288/2010 em que determina o pleno exercício dos direitos culturais dos adeptos das religiões de matriz africana ainda há grande rejeição por parte da sociedade.

Na verdade a lei existe formalizando o direito, porém, persistem obstáculos pessoais que impedem a população de reconhecer e respeitar a procedência religiosa de seu semelhante. É claro que as ações valorativas descritas podem ser um dos caminhos possíveis para reparação das disparidades étnicas e sociais, ainda oriundas da escravidão. Entretanto, não garantem por si só a superação de preconceitos e discriminações.

É preciso pensar o respeito à diversidade, uma vez que o Brasil é um país que se destaca por sua hibridização. É preciso contar também com a participação das Escolas, Universidades, professores e alunos, escritores e leitores na busca pela ruptura do preconceito étnico, racial e religioso. Por isso, a importância de trabalhos como esse, uma vez que a Literatura tem papel fundamental nesse processo de construção, já que a leitura é o caminho de propagação da cidadania.

João Ubaldo Ribeiro, ao transcrever as práticas religiosas executadas pelos negros escravizados declara a importância de se manterem vivas tais raízes e de se valorizar ações que continuam sendo desenvolvidas pelos afrodescendentes. Assim, conclui-se que o autor vê na Literatura a possibilidade de romper com os muros da ignorância social que ainda ocultam a verdadeira identidade religiosa dos adeptos das religiões de matriz africana. Ao criar uma narrativa que aponta traços que podem ser associados a reflexos da realidade, o autor utilizou-se da Literatura para chamar atenção para a religiosidade do afrodescendente presente e atuante na contemporaneidade.

Ao se reportar aos rituais descrevendo minuciosamente cada detalhe, João Ubaldo Ribeiro (1984) coloca em evidência algo essencial que é o respeito às práticas ritualísticas que ainda são vítimas de preconceito. Em entrevista concedida à revista *Veja*, em 1993, quando questionado sobre qual a função dos escritores num país com tantas mazelas sociais como o Brasil, João Ubaldo responde da seguinte maneira: “A literatura não pode fazer nada a não ser falar do povo de seu país” (VEJA, 1993, p. 8).

No que tange os assuntos abordados, foi possível perceber que as religiões afrobrasileiras têm se empenhando em demonstrar a dissociação dos vínculos coloniais em relação aos santos católicos e entidades. De acordo com análises realizadas em *Viva o povo brasileiro* e observações nos terreiros *egwugwus* de Itaparica/BA foi possível concluir que: nos terreiros que foram realizadas as

pesquisas, não há junção entre santos e divindades, pois, se apresentam de maneira independente e dissociados de sincretismo religioso.

A estrutura ritualística para evocação de babá *egwu* se mantém inalterada em sua gênese e os adeptos continuam sustentando as práticas religiosas por meio da oralidade. As cerimônias seguem as mesmas sequências litúrgicas que herdaram dos antepassados, obedecendo a uma hierarquia milenar em respeito e reverências aos ancestrais.

Um dos inúmeros diálogos possíveis na feitura da dissertação foi a possibilidade de discorrer sobre as performances ritualísticas nos terreiros. Dentre os trabalhos consultados, sobretudo de pesquisadores pioneiros a respeito da origem e desenvolvimento do Candomblé no Brasil a exemplo de Nina Rodrigues; Pierre Verger; Manoel Quirino, dentre outros, não foram encontrados registros do ponto de vista dos estudos performativos. Entretanto, se dispensou uma atenção maior em fotografias.

Em relação às entrevistas, procurei mostrar aos interlocutores a importância de registrar, através da escrita, a memória de suas experiências de vida. Ao mesmo tempo, como observadora participante, falei um pouco sobre João Ubaldo Ribeiro e a obra romanesca em estudo. Comentei sobre a trajetória dos terreiros de Candomblés na Bahia e sobre o destino do trabalho, a fim de deixar claro que não havia má fé na realização da pesquisa.

Ao citar o autor, percebeu-se que uma grande maioria estava ciente da existência de João Ubaldo Ribeiro como escritor, porém não tinham conhecimento de que tal autor escrevera uma obra, *Viva o povo brasileiro*, tão rica em detalhes ao ponto de ser comparada com reflexos reais. Alguns comentaram que, já tinham sido alvo de muitos pesquisadores que não se preocuparam em lhes dar um retorno após a pesquisa, então assegurei entrega de uma versão do trabalho escrito, depois de concluído.

Sabe-se que, para o êxito de um estudo como esse se faz necessário uma relação amigável entre liderança dos terreiros e o pesquisador. Na comunidade do Alto da Bela Vista, onde se concentram a maioria dos terreiros *egwugwus* de Itaparica sempre tive boa receptividade e desde os primeiros momentos não obtive resposta negativa na busca de minhas informações, ao contrário, os adeptos mais envolvidos, demonstraram simpatia sem nenhum tipo de restrição.

Na busca em descrever o máximo de detalhes, foram realizadas inúmeras anotações em cadernos, produção de vídeos, fotos, etc., porém nem sempre é possível registrar tudo. Nos terreiros, as situações se desenvolvem de forma dinâmica e organizada e inúmeros momentos célebres são velados ao pesquisador. Entende-se assim a necessidade da preservação iniciática, um dos principais motivos, se não o mais importante, de se manterem vivas tais raízes.

No trajeto de um terreiro a outro, foi possível descobrir relações de parentesco entre as famílias, tornando a pesquisa mais prazerosa e mantendo-me firme nessa trilha de construção de conhecimento. No decorrer das entrevistas, notou-se que árvores genealógicas eram construídas e/ou reconstruídas e todos, de certa forma tiveram oportunidade de contar suas histórias.

Assim, a composição desse trabalho foi válida por se tratar de um tema ainda pouco explorado e que as discussões aqui apresentadas serão de grande valia para os estudiosos, e para sociedade em geral. É preciso admitir que há um longo e espinhoso caminho, mas que este precisa ser trilhado sendo um dos inúmeros passos para quebra de paradigmas, desconstrução de falsas ideologias, discriminações no tocante as religiões afro-brasileiras e seus adeptos.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução Vera Queiroz da Costa e Silva. Introdução e glossário Alberto da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ADÉKÒYÁ, Olúmúywá Anthony. **Yorubá**: tradição oral e história. São Paulo: Terceira Margem, 1999. Coleção África.

ALVES, Ruben. **O que é religião?**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

BAHIA (Estado). Prefeitura Municipal de Itaparica. **História de Itaparica**. Itaparica, 2013. Disponível em: <<http://www.itaparica.ba.gov.br/index.php/o-municipio/historia>> Acesso em: 21 mar. 2015.

BARRETO, José de Jesus. **Candomblé da Bahia**: resistência e identidade de um povo de fé. Salvador: Editora Solisluna, 2009.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô/Bastide. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Revisão técnica de Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

BÍBLIA. Português. **A bíblia sagrada**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BRAGA, Júlio. **Ancestralidade afro-brasileira**: o culto de Babá egum. 2. ed. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais/EDUFBA, 1995.

BRAGA, Júlio Santana. **Fuxico de candomblé**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais/EDUFBA, 1995.

BRASIL. Centro de Documentação e Informação. **Legislação sobre patrimônio cultural**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013.

BRASIL. **Lei nº 12.288**, de 20 de julho de 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm>. Acesso em 18 ago. 2013. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003.

CAMARGO, Robson Corrêa de. **Performances culturais**: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise. [S.l.: S.n.]. Disponível em: <http://performancesculturais.emac.ufg.br/up/378/o/Performances_Culturais__Um_conceito_interdisciplinar_e_uma_metodologia_de_an%C3%A1lise-Robson_Camargo.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2015.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. Tradução da introdução de Gênese Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CAPUTO, Stela Guedes. Conhecimento e memória no culto de Egum: a confecção da casa-corpo da morte. **Mneme – Revista de Humanidades**. Natal, v. 12, n. 29, p. 665-679, jan./jul. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1017>>. Acesso em: 18 jun. 2014.

CARDOSO, Ângelo Nonato Natale. **A linguagem dos tambores**. 2006. 402 f. Tese (Doutorado em Música/Etnomusicologia) – Escola de Música, Programa de Pós-graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. 2 v. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/9112>>. Acesso em: 18 set. 2015.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 1986.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Topbooks, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. Sincretismo e religião na Festa do Divino. **Revista Antropológicas**, Recife, ano 11, v. 18, n. 2, p. 105-122, 2007. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/144>>. Acesso em: 9 set. 2015.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.

GUILHERMINO, Sebastião. **lansã do balé: senhora dos eguns**. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, Eugênio Marcondes de (Org.). **Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 79-132.

LODY, Raul. **Candomblé, religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LODY, Raul; SÁ, Leonardo. **O atabaque no candomblé baiano**. Rio de Janeiro: Funarte, 1989.

LUCENA, Célia Toledo. **Artes de lembrar e de inventar (re)lembranças de migrantes**. São Paulo: Arte e Ciência, 1999.

MANUELA, Maria. Cargos no Candomblé Ketu/Nagô. Revisão de Fernando D'Osogiyán. **Candomblé – o mundo dos orixás**. Disponível em: <<https://ocandomble.wordpress.com/2008/08/26/cargos-no-candomble-1/>>. Acesso em: 18 nov. 2014.

MAPA da Ilha de Itaparica. Altura: 319 pixels. Largura: 450 pixels. 600 dpi. 49,6 Kb. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.ilhaitaparica.com/blog/wp-content/gallery/como-chegar/mapa.jpg>>. Acesso em: 25 set. 2015.

MARIANO, Agnes; QUEIROZ, Aline. **Obaràyì – Babalorixá Balbino Daniel de Paula**. Organização de Mauro Rossi e Odair Jacques. Tradução de Sabrina Gedhill. Salvador: Barabô, 2009.

MARTINS, Gilberto Figueiredo. Os convivas da morte no banquete das almas: presença de eguns em um conto de João Antônio. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 40, p. 43-61, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/7984/6078>>. Acesso em: 9 set. 2015.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e umbanda: práticas religiosas da identidade negra no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 9, n. 27, p. 885-897, dez. 2010. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSE%20v%209.n.27.dez%202010.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2015.

NEVES, Rita Ciotta. 'Pai contra mãe' de Machado de Assis: um grito contra a escravatura. **Babilônia – Revista Lusófona de Línguas, Cultura e Tradução**. Dossier Mestiçagem Linguística e Cultural. Porto, n. 4, p. 31-39, 2006. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/babilonia/article/view/1724/1380>>. Acesso em: 9 set. 2015.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Construções identitárias na obra de João Ubaldo Ribeiro**. São Paulo: Hucitec; Feira de Santana: UEFS Editora; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2009.

ORÍSÁ Èsú. Altura: 320 pixels. Largura: 232 pixels. 96 dpi. 30 Kb. Formato JPG. Disponível em: <http://2.bp.blogspot.com/_lvpvFAkDTLQ/S9nUHQNVsil/AAAAAAAAABU/NvytnccVxV0/s320/A+11.jpg>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Iemanjá. Altura: 623 pixels. Largura: 465 pixels. 96 dpi. 49 Kb. Formato JPG. Disponível em: <http://redeprincesa.tempsite.ws/images/uploads/yemanja_2.jpg>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Logun Edé. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 96 dpi. 34 Kb. Formato JPG. Disponível em: <<https://lilamenez.files.wordpress.com/2012/09/recordac3a7c3b5es1240.jpg>>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Nàná. Altura: 613 pixels. Largura: 379 pixels. 96 dpi. 46 Kb. Formato JPG. Disponível em: <<https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/9a/62/15/9a62152313a008d651c3ed5b4b3fce06.jpg>>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Obá. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 96 dpi. 49 Kb. Formato JPG. Disponível em: <http://3.bp.blogspot.com/-OalhAVsznK4/T0jf_JHVB8I/AAAAAAAAAyU/Z5H9tc3rNVw/s1600/20oba.jpg>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Obàlúaiyé. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 96 dpi. 98 Kb. Formato JPG. Disponível em: <<http://portalroberiodeogum.com.br/wp-content/uploads/2013/04/hfhfhfk-e1367238297262.jpg>>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Ógún. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 96 dpi. 42 Kb. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.paijose.com.br/orixas/ogum.jpg>>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Òsàlá. Altura: 500 pixels. Largura: 399 pixels. 100 dpi. 21 Kb. Formato JPG. Disponível em: <http://3.bp.blogspot.com/YITlun1bSDI/T1zjxXMK6ZI/AAAAAAAAACvU/ZlflfXqvnw/s1600/1164032083_f.jpg>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Òsányìn. Altura: 440 pixels. Largura: 512 pixels. 96 dpi. 61 Kb. Formato JPG. Disponível em:

<<http://vignette2.wikia.nocookie.net/fantasia/images/c/c9/Ossain3.jpg/revision/latest?cb=20080316144256&path-prefix=pt>>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Òsôsì. Altura: 320 pixels. Largura: 232 pixels. 96 dpi. 27 Kb. Formato JPG. Disponível em:

<<http://www.odoiyaartigosreligiosos.com.br/images/stories/virtuemart/product/oxossi.jpg>>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Òsùmàrè. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 72 dpi. 141 Kb. Formato JPG. Disponível em:

<http://3.bp.blogspot.com/_oCeQNoNDITU/SwVMJ60Y3NI/AAAAAAAAAASk/rb3pFd2MFrY/s1600/26oxumare4%2B.jpg>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Òsun. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 96 dpi. 45 Kb. Formato JPG. Disponível em:

<http://1.bp.blogspot.com/_XqdXEK8cpjY/S_CWFfkt8HI/AAAAAAAAANg/ayzVgZcLKnA/s1600/OXUM+3.jpg>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Sàngó. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 96 dpi. 28 Kb. Formato JPG. Disponível em:

<http://2.bp.blogspot.com/_w9nWxl5Ymu8/TEXg7c1d4RI/AAAAAAAAAUc/oNiQFp0FpWc/s1600/27xango%5B1%5D.jpg>. Acesso em: 10 set. 2015.

ORÍSÁ Yansã. Altura: 411 pixels. Largura: 298 pixels. 96 dpi. 44 Kb. Formato JPG. Disponível em: <http://4.bp.blogspot.com/-NmgI5CuWNNM/ULyr_JCD13I/AAAAAAAAAVo/a3IKOSWgbwA/s1600/64CD5_3.jpg>

. Acesso em: 10 set. 2015.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre voz e letra**: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. A cultura latino-americana, entre a globalização e o folclore. In: _____. **Vira e mexe, nacionalismo**: paradoxos do nacionalismo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 21-27.

PINHO, Adeíto Manoel. **Perfeitas memórias**: literatura, experiência e invenção. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROCHA, Agenor Miranda. M. **As nações kêtú**: origens, ritos e crenças – os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. 5. ed., Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

SAID, Edward Wadie. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

SANTOS, Ariosvaldo dos. **Entrevista** [dez. 2014]. Entrevistador: Rosângela Santos Silva. Itaparica: UEFS/PROGEL, 2014. Entrevista concedida ao Projeto de Pesquisa Narrações da Identidade Cultural em Viva o Povo Brasileiro de João Ubaldo Ribeiro.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Balaio de ideias: ritual e sacrifício. **A Tarde**, Salvador, 31 agosto 2012. Disponível em: <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-ritual-e-sacrificio/>>. Acesso em: 27 fev. 2015.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Entrevista a Mãe Stella de Oxóssi [abr. 1999]. Entrevistadora: Rosane Santana. **Revista Neon**, ano 1, n. 4, abr. 1999.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. 2. ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Oxóssi – O caçador de alegrias**. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, 2007.

SANTOS, Sales Augusto dos; SANTOS, João Vitor Moreno dos; BERTÚLIO, Dora Lúcia. **O processo de aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Brasília: INESC, 2011. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/noticias/biblioteca/textos/livros/estatuto-da-igualdade-racial/>>. Acesso em: 9 set. 2015.

SENNA, Ronaldo de Salles. **Feira dos encantados: uma panorâmica da presença afrobrasileira em Feira de Santana: construções simbólicas e ressignificações**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

SENNA, Ronaldo; SOUZA, Maria José de. **A remissão de Lúcifer: o resgate e a ressignificação em diferentes contextos afrobrasileiros**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002.

SILVA, Eliane Moura. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e educação para a cidadania. **Rever**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 1-14, 2004. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf>. Acesso em: 13 set. 2015.

SILVA, Rosângela Santos; MASCARENHAS, Ana Sheila Soares. Egwus: espíritos de seres humanos. In: SENALIC, 6., 2015, São Cristóvão, SE. **Anais...** São Cristóvão: GELIC, 2015. Disponível em: <http://200.17.141.110/senalic/VI_senalic/textos_VISENALIC/Rosangela_Santos.pdf>. Acesso em: 14 set. 2015.

SILVA, Rosângela Santos. Viva o povo brasileiro: sociedade egúngún. In: SENALIC, 5, 2014, São Cristóvão, SE. **Anais...** São Cristóvão: GELIC, 2014. Disponível em:

<http://200.17.141.110/senalic/V_senalic/textos_VSENALIC/Rosangela_Santos.pdf>. Acesso em: 15 set. 2015.

SIRÉ de Orísá. Altura: 301 pixels. Largura: 450 pixels. 72 dpi. 60,9 Kb. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.revistaafro.com.br/wp-content/uploads/2012/03/umbanda.jpg>>. Acesso em: 11 set. 2015.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Salvador: Imago; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELAME, Fábio Macedo. O Opá ancestral: uma arquitetura de panos. In: Seminário Arte e Cidade: Cultura, Memória e Contemporaneidade, 2, 2008, Salvador. **Anais...** Salvador: EDUFBA, 2008, p.665-679.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notícias da Bahia de 1850**. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubas na África e no novo mundo. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

XANGÔ. Casa de Pai Benedito de Aruanda. Disponível em: <<http://www.paibeneditodearuanda.com/orixas/xango/>>. Acesso em: 20 maio 2014.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. 2. ed. São Paulo: Editora Cosac Naify. 2007.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Orixás das religiões afrobrasileiras cultuados na Bahia

Órixás	Atribuições	Símbolo	Animais Sacrificiais	Indumentária e dia da semana	Sincretismo
1 Èsú	Mensageiro entre deus e os homens	Ogó de forma fálica, falo ereto.	Galo/bode De preferência pretos.	Vermelha e preta <i>Segunda-feira</i>	Erradamente sincretizado com a figura do diabo
2 Sàngó	Orixá do trovão, da justiça e do fogo.	Balança Machado duplo e livro	Carneiro Galo e Pombos brancos	Vermelha de quadros brancos. <i>Quarta-feira</i>	Jovem: São Miguel Arcanjo Velho: São Jerônimo
3 Ógún	Dono do trabalho em metal e da agricultura	Ferramentas em geral: espada; faca; bigorna; Machado; lança etc..	Bode escuro Galo vermelho	Azul escuro. Couraça, capangas <i>Terça-feira</i>	São Jorge no Sul Santo Antônio na Bahia.
4 Iansã	Dona dos raios, ventos, tempestades e águas.	Espada Taça Pulseira Alianças	Cobra cor de laranja e galinha vermelha	Vermelho e branco <i>Quarta-feira</i>	Santa Bárbara
5 Òsàlá	Divindade da criação	Pedaços de marfim dentro de um anel de chumbo	Galinha branca Pombo Cabra.	Branco <i>Sexta-feira</i>	Senhor do Bonfim
7 Òsàlúfón	Divindade da criação (jovem)	Pedaços de marfim dentro de um anel de chumbo	Conquém Galinha branca Pombo Cabra	Branca <i>Sexta-feira</i>	Senhor do Bonfim

8 <u>Òsùmàrè</u>	Arco ires (criado por Xangô)	Cobras de ferro	Galo Bode Conquém	Verde (cassa bordada) <i>Terça-feira</i>	São Bartolomeu
9 <u>Òsôsi</u>	Protetor dos caçadores	Ofá (arco) e Damatá (flecha)	Galo Bode Porco Coquém	Azul <i>Quinta – feira</i>	São Jorge
10 <u>Òsun</u>	Vaidade e Faceirice	Abébe Pulseira de metal	Cabra Galinha Pato Conquém	Amarela <i>Sábado</i>	Nossa senhora das Candeias Nossa Senhora Aparecida
11 <u>Nàná</u>	A mais velha divindade das águas.	Ebiri	Cabra Galinha Conquém (galinha d'angola)	Branco, azul <i>Terça-feira</i>	Senhora Santana
12 <u>Obá</u>	Terra Ventos Redemoinhos	Navalha Orelha Roda de madeira	Cabra Galinha Conquém Pato	Vermelho e branco Quinta-feira	Joana D'arc

APÊNDICE B – Alguns Orísás do panteão africano

1	2	3	4	5	6	7	8
Òrisàlá	Írunmalè	Miuá	Apaokà	Olôkum	Ajaipapô	Okô	Oyá
9	10	11	12	13	14	15	16
Odùduwá	Òpásóró	Iyami Oxorongá	Inlé	Otin	Obatalá	Guedemo	Agueran
17	18	19	20	21	22	23	24
Onílè	Imolè	Eteko	Olupufón	Olúorogbo	Olúwofin	Ògìyán	Órúnmilà
25	26	27	28	29	30	31	32
Ohomorihi	Ete	Cajapriku	Axabó	Gbaadu	Oramfé	Yemowo	Aira
33	34	35	36	37	38	39	40
Ija	Òre	Lógunéde,	Ibùalám	Erinlè	Aje Saluga	Ògún Oniire	Ògún Aláàkòró
41	42	43	44	45	46	47	48
Èsú	Qbàlúaiyé	Yemanjá	Iroko	Ibeji	Logun Edé	Òsányìn	Ewá
49	50	51	52	53	54	55	56
Obá	Nàná	Òsun	Òsôsi,	Òsumàrè	Òsàlúfón	Òsàògìyán	Òsàlá
57	58	59	60	61	62	63	64
Iansã	Ógún	Sàngó	Ibaulama	Ocô	Oquê	Xapanã	Sapatá
65	66	67	68	69	70	71	72
Omolu	Oraniã	Ifá	Ajalá	Ori	Ajagunã	Legba	Bará

APÊNDICE C – Lista de Toques utilizados nas cerimônias dos Candomblés⁸⁴

1 Taribalé	2 Ramunha	3 Aderejá	4 Aderé	5 Aguerê	6 Opanijé	7 Torim euê
9 Tonibodê	10 acacaumbó	11 Xanxam cu rundú	12 Ilu ou Daró	13 Jicá	14 Batá	15 Ibim
17 Sató	18 Bravum	19 Runtó	20 Agabi	21 Alujá	22 Ijexá	23 Egô

⁸⁴ Todos os toques aqui assinalados foram encontrados na tese de Doutorado de Ângelo Nonato Natale Cardoso, intitulada *A linguagem dos tambores* (2006).

APÊNDICE D – Entrevistados

Entrevistados

Nome: Ana Lúcia Galvão de Castro, filha de Moacir Barreto Nobre, Ogun Tuchê (*In memorian*). Yalorisá ocupante do cargo Oyá Dêlê no culto de Egwu, filha de babá Agboulá no Ilê Agboulá no Alto da Bela Vista em Itaparica/BA.

Nome: Ariosvaldo dos Santos, filho de Domingos dos Santos, Egwu Alajarê (*In memorian*), Babalorisá ocupante do cargo de Alabasé. Atual responsável pelo Omo N'Ilê Oderan – Itaparica/BA.

Nome: Antônio dos Santos, ocupante do cargo de Ojé no Ilê Tuntum – Itaparica/BA regido por Babá Olukotum.

APÊNDICE E – Questionário

Questionário

- 1- O culto *egwugwu* é muito conhecido e prestigiado por moradores e visitantes da Ilha de Itaparica, em especial pela comunidade do Alto da Bela Vista. Esses cultos são herança de povos antigos que souberam preservar a essência da tradição afrobrasileira. Como surgiram os primeiros terreiros de culto aos *egwugwus* no Alto da Bela Vista?
- 2- Existe uma grande diferença entre Órisás, *egwus* e *egwugwus*. No âmbito de suas experiências e vivências explique o que é o *egwu* e como é tratado pelos adeptos da religião.
- 3- Descreva como acontece o ritual para evocação de *egwugwus* e a dinâmica desenvolvida no culto.
- 4- Descreva como é realizada a cerimônia fúnebre (*asésé*).
- 5- A musicalidade tem papel fundamental no culto. Qual o verdadeiro papel desenvolvido pelos instrumentos utilizados nas celebrações? E como são organizadas as cantigas?
- 6- Em todo e qualquer terreiro existem os assentamentos das divindades. Como são estruturados os assentamentos coletivos e individuais no terreiro de culto aos *egwugwus*?
- 7- O Opá sagrada é um elemento da ritualística afrobrasileira que carrega um potencial de mistérios. Existe alguma preparação especial na confecção da roupa para o *egwugwu*?

APÊNDICE F – Termo de Consentimento



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
 Departamento de Letras e Artes
 Programa de Pós-graduação em Estudos Literários
 Disciplina: Tópicos da Teoria Crítica e Literária
 Orientador: Adeíto Manoel Pinho
 Orientanda: Rosangela Santos Silva

Projeto de Pesquisa
Narrações da Identidade Cultural em *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro

LITERATURA, MEMÓRIA E REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS **TERMO DE CONSENTIMENTO**

Eu, _____

Concordo em participar da pesquisa realizada por Rosangela Santos Silva, mestranda do curso em Estudos Literários na Universidade Estadual de Feira de Santana sobre Identidade Cultural Religiosa em matriz africana enfatizando as práticas do culto ritualístico a ancestralidade, respondendo entrevistas, questionários, realizando gravação de vídeos e áudio, permitindo que os mesmos sejam divulgados no trabalho científico realizado pela mestranda.

Tenho a garantia de que nenhuma informação confidencial será divulgada de forma ilegal, que nenhum momento esse trabalho de pesquisa influenciará nem prejudicará a vida e integridade dos participantes.

Assim declaro ter concordado que:

- Fui devidamente informado sobre os fins da pesquisa.
- responderei as entrevistas ou questionários.
- Os dados coletados podem ser publicados.

Declaro ter compreendido e concordo com todos os termos deste consentimento informado e assim o assino por livre e espontânea vontade.

Assinatura _____

Feira de Santana, novembro de 2013

ANEXOS

ANEXO A – Termo de Consentimento de Ariosvaldo dos Santos



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
 Departamento de Letras e Artes
 Programa de Pós-graduação em Estudos Literários
 Orientador: Adeltalo Manoel Pinho
 Orientanda: Rosângela Santos Silva

Projeto de Pesquisa
**Narrações da Identidade Cultural em *Viva o Povo Brasileiro* de João
 Ubaldo Ribeiro**

LITERATURA, MEMÓRIA E REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS
TERMO DE CONSENTIMENTO

Eu, ARIOSVALDO DOS SANTOS

Concordo em participar da pesquisa realizada por Rosângela Santos Silva, mestranda do curso em Estudos Literários na Universidade Estadual de Feira de Santana sobre Identidade Cultural Religiosa em matriz africana enfatizando as práticas do culto ritualístico a ancestralidade, respondendo entrevistas, questionários, realizando gravação de vídeos e áudio, permitindo que os mesmos sejam divulgados no trabalho científico realizado pela mestranda.

Tenho a garantia de que nenhuma informação confidencial será divulgada de forma ilegal, que nenhum momento esse trabalho de pesquisa influenciará nem prejudicará a vida e integridade dos participantes.

Assim declaro ter concordado que:

- Fui devidamente informado sobre os fins da pesquisa.
- responderei as entrevistas ou questionários.
- Os dados coletados podem ser publicados.

Declaro ter compreendido e concordo com todos os termos deste consentimento informado e assim o assino por livre e espontânea vontade.

Assinatura Ariosvaldo dos Santos

Feira de Santana, novembro de 2013

ANEXO B – Termo de Consentimento de Antônio dos Santos



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
 Departamento de Letras e Artes
 Programa de Pós-graduação em Estudos Literários
 Orientador: Adeilato Manoel Pinho
 Orientanda: Rosângela Santos Silva

Projeto de Pesquisa
Narrações da Identidade Cultural em *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro

LITERATURA, MEMÓRIA E REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS
TERMO DE CONSENTIMENTO

Eu, ANTÔNIO DOS SANTOS

Concordo em participar da pesquisa realizada por Rosângela Santos Silva, mestranda do curso em Estudos Literários na Universidade Estadual de Feira de Santana sobre Identidade Cultural Religiosa em matriz africana enfatizando as práticas do culto ritualístico a ancestralidade, respondendo entrevistas, questionários, realizando gravação de vídeos e áudio, permitindo que os mesmos sejam divulgados no trabalho científico realizado pela mestranda.

Tenho a garantia de que nenhuma informação confidencial será divulgada de forma ilegal, que nenhum momento esse trabalho de pesquisa influenciará nem prejudicará a vida e integridade dos participantes.

Assim declaro ter concordado que:

- Fui devidamente informado sobre os fins da pesquisa.
- responderei as entrevistas ou questionários.
- Os dados coletados podem ser publicados.

Declaro ter compreendido e concordo com todos os termos deste consentimento informado e assim o assino por livre e espontânea vontade.

Assinatura Antônio dos Santos

Feira de Santana, novembro de 2013

ANEXO C – Termo de Consentimento de Ana Lúcia Galvão de Castro



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
 Departamento de Letras e Artes
 Programa do Pós-graduação em Estudos Literários
 Orientador: Adeílato Manoel Pinho
 Orientanda: Rosângela Santos Silva

Projeto de Pesquisa
Narrações da Identidade Cultural em *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro

LITERATURA, MEMÓRIA E REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS
TERMO DE CONSENTIMENTO

Eu, ANA LÚCIA GALVÃO DE CASTRO

Concordo em participar da pesquisa realizada por Rosângela Santos Silva, mestranda do curso em Estudos Literários na Universidade Estadual de Feira de Santana sobre Identidade Cultural Religiosa em matriz africana enfatizando as práticas do culto ritualístico a ancestralidade, respondendo entrevistas, questionários, realizando gravação de vídeos e áudio, permitindo que os mesmos sejam divulgados no trabalho científico realizado pela mestranda.

Tenho a garantia de que nenhuma informação confidencial será divulgada de forma ilegal, que nenhum momento esse trabalho de pesquisa influenciará nem prejudicará a vida e integridade dos participantes.

Assim declaro ter concordado que:

- Fui devidamente informado sobre os fins da pesquisa.
- responderei as entrevistas ou questionários.
- Os dados coletados podem ser publicados.

Declaro ter compreendido e concordo com todos os termos deste consentimento informado e assim o assino por livre e espontânea vontade.

Assinatura Ana Lúcia Galvão de Castro

Feira de Santana, novembro de 2013

ANEXO D – Mapa da Ilha de Itaparica



Fonte - site Itaparica.net

ANEXO E – Comunidade Alta da Bela Vista – Itaparica/BA



Fonte - Acervo pessoal da pesquisadora
Data: 02/11/2013