



NA PALMA DA MINHA MÃO

*temas afro-brasileiros e
questões contemporâneas*

VILSON CAETANO
DE SOUSA JUNIOR

Ilustrações de Rodrigo Siqueira

NA PALMA DA MINHA MÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

Dora Leal Rosa

VICE-REITOR

Luiz Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

TITULARES

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Alberto Brum Novaes

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El Hani

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

José Teixeira Cavalcante Filho

SUPLENTE

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Cleise Furtado Mendes

Maria Vidal de Negreiros Camargo

fapesb 
Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado da Bahia

VILSON CAETANO DE SOUSA JUNIOR

NA PALMA DA MINHA MÃO

*temas afro-brasileiros e
questões contemporâneas*

Ilustrações de Rodrigo Siqueira

EDUFBA
Salvador, 2011



©2011 by Vilson Caetano de Sousa Junior
Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade Federal da Bahia.
Feito o depósito legal.

Projeto Gráfico, Editoração e Arte Final

Gabriela Nascimento

Ilustração da Capa

Rodrigo Siqueira

Revisão

Eduardo Ross

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Sousa Junior, Vilson Caetano de.

Na palma da minha mão : temas afro-brasileiros e questões contemporâneas / Vilson
Caetano de Sousa Junior ; ilustrações de Rodrigo Siqueira. - Salvador : EDUFBA, 2011.
166 p. : il.

ISBN 978-85-232-0796-0

1. Candomblé - Rituais. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Religião e sociologia. 4. Antropologia.
5. Modernismo. I. Siqueira, Rodrigo. II. Título.

CDD - 299.67

Editora filiada à



Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo

s/n - Campus de Ondina

40170-115 - Salvador - Bahia

Tel.: +55 71 3283-6164

Fax: +55 71 3283-6160

www.edufba.ufba.br

edufba@ufba.br

*A nossos pais e mães de quem ouvimos
as primeiras histórias...*

*A todos que estão nos ajudando a sonhar
o Projeto Brasil com Artes.*

SUMÁRIO

- 9 • Prefácio
- 13 • Introdução
- 19 • Candomblé e modernidade
- 23 • As religiões de matriz africana como lugar de construção de cidadania
- 29 • A ciência e a tecnologia que os africanos(as) inventaram
- 37 • A natureza como ser de deus
- 41 • Africanos, seus descendentes e economia na cidade de Salvador
- 45 • Ancestralidade afro-brasileira
- 53 • Candomblé e destino entre a advinhação e a divinação
- 59 • Em torno da noção de sacrifício nas religiões afro-brasileiras
- 67 • Candomblé para além do bem e do mal
- 75 • Candomblé e saúde
- 79 • Territorialidades afro-brasileiras
- 87 • Odé, o dono da carne

- 93 • Os gêmeos e a inversão da mesa
- 99 • Comida de santo e comida de branco
- 107 • Ao rei do mundo...
- 113 • Quem vai salvar oyá do fogo?
- 121 • A artista do universo
- 127 • Yemanjá, a mãe dos orixás
- 133 • Iya agba yin, a mãe mais velha
- 141 • O ano bom para as religiões de matriz africana
- 147 • A guerra e a paz, a fome e a abundância, o pilão e o inhame na terra de elegibô
- 151 • Orixá ilu e orixá igbô
- 159 • À lider das mulheres
- 163 • Referências

PREFÁCIO

Ao lado de uma marcante produção intelectual, a exemplo de livros como: *O Banquete Sagrado e Nagô: a nação de ancestrais itinerantes*, Wilson Caetano de Sousa Júnior, professor da Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia (Ufba), dissemina o conhecimento sobre as populações afro-brasileiras, no jornal A Tarde, de Salvador da Bahia. Assim, reúne, nesta publicação, muitas dessas comunicações, que tenho a satisfação de introduzir com uma palavra de saudação.

A formação universitária tanto na Bahia, especialmente com o professor Vivaldo da Costa Lima, como, igualmente, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), possibilitou sua capacitação em investigar temas e problemas do fenômeno religioso do candomblé. Além do conhecimento discursivo sobre a matéria, Wilson tem participado bastante em núcleos temáticos, a exemplo do Centro de Estudos das Populações Afro e Indígenas Americanas (Cepaia), onde foi diretor, e da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), uma universidade que já nasceu comprometida com a cor e com o semi-árido baiano. Na sua unidade acadêmica atual, a Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia, Wilson participa do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (NEPAC). O estudo sobre a alimentação, a comida, tem sido uma das suas áreas prediletas de investigação científica.

Wilson acompanhou a implantação da Lei 10.639, de 2003, integra o Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia e assessorou a Fundação Cultural Palmares, particularmente no que concerne ao reconhecimen-



to de terreiros como patrimônio material e imaterial afro-brasileiro. O magistério superior, incluindo as atividades de ensino e pesquisa, e a participação em entidades voltadas para a compreensão da fenomenologia africana no Brasil, marcam o esforço intelectual de Vilson, que induz os temas publicados em *A Tarde*.

O presente volume encerra um conjunto qualitativo de contribuições da maior importância para o conhecimento das religiões afro-brasileiras reorganizadas na comunidade baiana. Destaco a maneira como este estudioso baiano sabe transmitir ao escrever com clareza a comunicação, explicando o que se passa e o que permanece nas comunidades-terreiros. Ressalte-se o seu caráter didático. Como professor e conhecedor da matéria, sabe informar com manifesta vontade de fazer o leitor conhecer os componentes das religiões africanas. Predomina em todo o texto o caráter didático de disseminador do conhecimento antropológico das religiões africanas inseridas nas circunstâncias da nação baiana.

Conforme a diretriz didática a que se propôs, explica inicialmente o título da publicação: Tudo nas religiões de matriz africana passa pelas mãos, a começar pelo jogo de búzios arremessado pelo sacerdote por ocasião do primeiro contato do cliente com a sua ancestralidade. É beijando as mãos que os iniciados trocam a benção. É através da imposição das mãos que sua cabeça é adorada durante a iniciação. E prossegue no uso da palma das mãos, quando passa a considerar a comida e muitos outros segmentos.

No temário, inclui questões e contestações como a modernidade do candomblé, sua atualização e mudança, o desconfortável e polêmico sincretismo religioso afro-católico. É preciso, entretanto, não esquecer que a Bahia é uma formidável mistura! Ressalta a contribuição africana para a ciência, a tecnologia e para a origem das práticas médicas. Com o ressurgimento do interesse pela cultura afro-brasileira, atenção merece a ciência e a tecnologia. A noção integrada do corpo, a imagem emblemática da cobra, que é o símbolo de crescimento, da prosperidade, como tudo

que é alongado ou cresce para cima. A cobra, chamada Dan, é símbolo da ciência africana que se movimenta em círculos no sentido anti-horário, como a roda nos terreiros de candomblé, observa.

Os africanos quando vieram para o Brasil já conheciam o uso do ferro em contraste com o desconhecimento dos indígenas que aqui viviam. A ideia da vida como um todo integrado, o conhecimento das curas e doenças, o uso nutricional do inhame, o pilão e a tecelagem, a alta consideração das árvores são muitos dos universais da cultura do pleno conhecimento dos africanos. A distinção entre oferenda e sacrifício. Oferenda é troca, recordem-se que aos noivos cabiam alianças e brindes. Pois bem, existem muitos outros conceitos, significados, símbolos, práticas e situações da civilização africana que o nosso autor Vilson vai escrevendo e explicando para nutrir o leitor.

Vilson insiste na concepção básica da ancestralidade. Concepção de vital importância para as religiões de origem africana que foram reorganizadas no Brasil. Antes que um conceito, a ancestralidade é a origem de um povo. Compara-o à concepção grega do *arké*. Ancestralidade é começo: Ele remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, momento fundante, tempo mítico imemorial, perdido (ou achado) no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino. Continua com meridiana clareza a explicação da ancestralidade que se expressa nos velhos e velhas, chamados de tios e tias. Compreenda-se porque os anciãos e anciãs sejam considerados como patrimônio em uma comunidade de terreiro. Eles zelam pela tradição, ajudam a mantê-la. Ancestralidade vai além da vida, manifesta-se na morte entendida não como aniquilamento, mas como continuidade no mundo dos antepassados que sempre estarão presentes através da noção de família, reinventados pelas comunidades-terreiro”.

Ao lado da escrita, os visuais do artista plástico amazonense Rodrigo Siqueira, inúmeras vezes premiado e testado em carnavais, emerge na



cultura afro-baiana com uma criação diferenciada. Interpreta a cosmogonia e a liturgia do candomblé com uma inovadora interpretação emblemática que muito enriquece o texto. Parabéns ao autor e ao ilustrador pela oferta da leitura e da pintura.

Salvador, 1 de junho de 2011.

Dia da instalação da Academia de Ciências da Bahia

Edivaldo M. Boaventura

Professor Emérito da Universidade Federal da Bahia
e Diretor-Geral de A Tarde

INTRODUÇÃO

Tudo nas religiões de matriz africana passa pelas mãos, a começar pelo jogo de búzios arremessado pelo sacerdote por ocasião do primeiro contato do “cliente” com a sua ancestralidade. É beijando as



mãos que os iniciados trocam a bênção. É através da imposição das mãos que sua cabeça é adorada durante a iniciação. É ainda na palma das mãos abertas que o povo de candomblé recebe os chamados axés, elementos rituais que incluem as insígnias dos ancestrais e algumas sementes levadas à boca para serem mastigadas. É pelas mãos que passa toda comida e não há oferenda que não passe por ela. É nas mãos de cada pessoa no momento da iniciação que a comunidade imprime a sua marca através de tatuagens rituais ou linhas que ora se encontram, ora caminham lado a lado, ou formam círculos.

As mãos especificamente, como a cabeça, o tronco, os braços, as costas e os pés, recebe culto especial nas comunidades-terreiros e a elas são dedicados sacrifícios. Em alguns rituais, o gesto lustral de lavar as mãos equivale a todo corpo, talvez uma evidência da boa relação dessas religiões com os cristãos novos. Sem falar no fato de que no auge da perseguição contra o candomblé da Bahia, o Xangô de Pernambuco, o Batuque do Rio Grande do Sul e outras expressões das religiões de matriz africana, a palma das mãos produziu o “candomblé rezado baixo”, substituindo os atabaques e outros instrumentos de percussão.

Se é verdade a afirmação de que as linhas que formam as mãos é uma espécie de linguagem sobre a vida da pessoa, é digno de nota que para as religiões de matriz africana, todos os caminhos se encontram na palma da mão para de lá partir. Por isso, tudo passa por elas. As mãos, com seus respectivos tracejados, são uma verdadeira encruzilhada que somente a entende quem as toma como ponto de partida. Este é o primeiro sentido desse trabalho intitulado: *Na palma de minha mão*: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Significa dizer que todos temos uma verdade, ou melhor, que não há verdades fechadas, ou ainda que determinados conteúdos, por mais distantes que pareçam estar de nossas concepções, estão ao contrário, ao nosso alcance.

Este livro é fruto, assim, de pesquisas realizadas há quase de vinte anos em comunidades-terreiros. Durante este período, no qual foram

utilizados referenciais das Ciências Sociais, em particular da Antropologia, podemos ouvir mitos e histórias muitas vezes fragmentadas na memória de anciãos e anciãs, chamados tios e tias, presentes em algumas comunidades que insistem em manter uma espécie de pacto de silêncio chamado segredo, a fim de proteger os conteúdos de sua religião. Este tema, nos últimos anos, entrou na pauta de alguns estudos que acabaram desautorizando ou minimizando suas funções dentro do grupo religioso. O contato com estes tios e tias, como alguém inserido no contexto religioso me permitiu reforçar a ideia de que, ao menos no mundo afro-brasileiro, nem tudo o que se fala corresponde ao que realmente é. Em outras palavras, há uma espécie de faz de conta, utilizado muitas vezes para se livrar dos cientistas sociais. Mas o trabalho está aí. Ele, além de tratar de assuntos específicos das religiões de matriz africana através de breves artigos, demonstra a capacidade destas religiões de dialogar com questões contemporâneas relacionadas à saúde, à nutrição, à tecnologia, à economia, à ética, à filosofia, e mesmo à própria ciência, aquela esboçada no século XIX que não foi capaz de reconhecer os múltiplos saberes africanos.

Assim, na verdade, este trabalho é fruto de conversas e observações das práticas cotidianas de grupos sociais onde as palavras pronunciadas de forma correta são vistas como principal elemento de transmissão do conhecimento e o meio mais eficaz de se restabelecer a ordem num mundo onde se entrelaçam elementos políticos, sociais, culturais, econômicos e religiosos, como uma espécie de teia onde nada acontece fora dessa ideia de sistema. Ele é resultado da escuta atenta motivada, às vezes, pela queixa, ou pela mágoa de um “velho” ou “velha” de ter sido constrangido por ser negro, pobre e de candomblé, mas também da escuta de falas ostensivas de um orgulho negro reconstruído na diáspora, como o relato que ouvimos sobre a frase de uma sacerdotisa, filha de Yemanjá, Mãe Pastora do tradicional terreiro do Bonocô, fundado pela sua mãe consanguínea em 1943, que fazia questão de lembrar: “Sou Alaketu, e Alaketu



não dá para trás.” Ou do relato de histórias contadas pela célebre Gaiaku Luíza, que, do Alto da Levada, um dos bairros da cidade de Cachoeira, após duas horas de entrevista falando sem parar, nos afirmou: “*A noite pode voltar por volta das 5 horas da tarde. Esse horário não tem ninguém aqui. Fico aqui em cima sozinha e aí eu posso falar mais*”. Foi dessa sacerdotisa, que faleceu com 96 anos de idade, que ouvimos: “*os vodus mudam porque o mundo mudou.*” A partir dessa fala começamos a pensar na dinâmica das religiões de matriz africana, no significado de seu diálogo e inserção no mundo moderno e contemporâneo como garantia de sua própria continuidade, e, sobretudo, na consciência que as lideranças religiosas, ao menos as mais antigas que tivemos contato, tinham sobre isso. Consciência que não significa abrir mão dos conceitos ancestrais e nem dos procedimentos litúrgicos e ritualísticos.

No decorrer desses anos tivemos acesso a histórias de tias descendentes de africanos que insistiam que algumas rezas e partes de rituais complexos de sua religião fossem registrados em folhas de papel, posteriormente organizadas em cadernos. Isso ajuda-nos a demonstrar que, ao contrário do que se afirma, o registro nunca constitui problema para os africanos e seus descendentes, afinal eles próprios desenvolveram múltiplas formas de fazer isso, dentre elas o desenho. Assim, não poucas são as vezes que alguns desses tios ou tias pedem que se traga um papel, sobre o qual, com a ajuda de um lápis, eles mesmos vão produzindo formas, ou pedem que a pessoa que está diante dele o faça. Desta maneira, além do texto escrito a partir das falas, explicações e vivências que ouvimos, este livro traz outro tipo de linguagem: a ilustração. Os desenhos abrem, assim, ao leitor um leque de possibilidades de interpretações, ajudando-o a entender o conteúdo do texto mesmo antes de uma leitura preliminar através de uma das construções mais antigas que se tem notícia na história da humanidade.

É digno de nota que os primeiros grupos humanos acreditavam na possibilidade de encantar e trazer presente a caça lhe desenhando. Ideia

semelhante não poderia estar por trás da leitura que procura dar sentido à vida através dos traços que formam desenhos na palma da mão? As ilustrações então estão aí e ao nosso alcance. Basta mergulharmos nelas para descobrirmos que os conteúdos das religiões de matriz africana não são tão estranhos e não estão muito longe de nossa realidade, ao contrário, estão ao nosso alcance como as linhas que formam os pontos cardeais; como as linhas que se juntam na encruzilhada de onde partem novamente; como as linhas imaginárias que nos permitem perceber as rotas dos corpos celestes; como as linhas da vida que demonstra que tudo é cíclico; como as linhas que formam uma grande teia, base por excelência do pensamento africano; como as linhas da palma da nossa mão. Basta assim segui-las para, se não encontramos verdades sobre o mundo, encontrarmos parte dessa verdade em nós mesmos.



CANDOMBLÉ E MODERNIDADE

O tema “candomblé e modernidade” reabre a discussão em torno de algo de vital importância para a manutenção das religiões de matriz africana no Brasil: a tradição. Conceito erroneamente



entendido como algo que “resiste ao tempo” e às mudanças. Já houve autores que nos anos 50 consideraram estas religiões como uma espécie de “ilha” e desse isolamento dependia a sua sobrevivência. Fato é que, nas comunidades-terreiros, o tema da modernidade, embora não apareça de forma sistematizada, está presente o tempo todo e é utilizado em vários significados. Para alguns tios e tias, a afirmação: “hoje o candomblé está moderno”, de um lado soa como crítica aos mais “novos” que, ignorando o aspecto secreto e iniciático destas religiões, criam seus próprios modelos rituais, ignorando o tempo, mestre por excelência destas religiões onde nunca cessa o aprendizado. Por outro lado, esta fala também significa não apenas as mudanças pelas quais estas religiões passaram, mas também aos “novos tempos”, quando se é mais preciso passar, por exemplo, pelo constrangimento na Delegacia de Jogos e Costumes para se tirar uma “licença” para bater candomblé. Ou ainda pode significar a visibilidade que estas religiões alcançaram na mídia, resguardadas as críticas à mesma, que teima em lhes apresentarem como algo exótico. Fato é que desde cedo africanos e africanas e seus descendentes expostos à escravidão, ao se depararem com universos simbólicos diversos ao invés de fecharem-se, foram capazes de abrir uma série de diálogos, pois sabiam que disso dependia a manutenção de suas religiões tradicionais. O resultado foi a construção de modelos ritualísticos acertadamente chamados pelo Professor Doutor Vivaldo da Costa Lima de “nações de candomblé”, espécie de modelo onde questões étnicas reforçadas como motivo de separação dentre os diversos grupos africanos aqui entrados, foram prescindidas por questões ritualísticas sem perder suas referências, ao contrário, no processo de constituição das religiões afro-brasileiras, elementos congo, angola, jeje, malês e nagôs se ajudaram mutuamente. O resultado foi a construção de uma religião que, se na maioria das vezes abriu mão da organização clânica, não abdicou, por exemplo, do conceito de família para manter-se viva no Novo Mundo. Assim, estes homens e mulheres foram capazes de preservar rituais de iniciação, o “espaço mato” de vital importância para

os terreiros, rios, uma língua ritual, cantigas, palavras de encantamento, uma culinária ritual, dentre outros elementos. O que falar do diálogo estabelecido com o catolicismo português vindo da península ibérica já enriquecido pelos vários contatos ali realizados? Isso vale também para a série de diálogos realizada com os povos indígenas, sem falar nos judeus e ciganos. Assim, aos poucos a velha teoria da dissimulação onde os santos católicos ganhavam máscaras africanas foi substituída pela imagem de um catolicismo negro e ao mesmo tempo de uma religião onde estes mesmos santos são cultuados ao lado dos orixás, voduns e ninkices, fato este que, contrariando o discurso antissincretista, não torna estas religiões menos tradicionais, mas ilustra a capacidade que reis, príncipes, princesas, rainhas, sacerdotes e sacerdotisas tiveram de exercer a sua liberdade dentro dos limites possíveis. Isso nos ajuda a pensar a tradição como algo aberto ao tempo e contemporâneo à modernidade. É essa abertura que faz das comunidades-terreiros espaços de diálogo e da tradição mantida pelos mais velhos algo dinâmico que resiste até às previsões que apostam no desaparecimento dessas religiões ante aos modismos e tendências que não param de surgir. Ante a redução do tempo nas grandes cidades, um agrado que demanda tempo para ser cultuado continua presente, reinventando-se e inventando-se a todo momento, não por ter perdido algo, nem por medo de afastar-se de seus princípios mantenedores de identidade, mas por entender que a melhor forma de estar no mundo é inserindo-se nele como sempre fez desde o início, sendo capaz de construir algo contemporâneo e dar respostas a questões humanas através de uma leitura sagrada, cumprindo, assim, uma de suas maiores funções: estreitar os laços entre a humanidade e o divino.



AS RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA COMO
LUGAR DE CONSTRUÇÃO
DE CIDADANIA

O tema da memória é um dos que nos últimos anos vem ganhando destaque, seja no âmbito das Ciências Humanas, seja no das Ciências Sociais.



Fato é que para o chamado “povo de santo”, ou “gente de candomblé”, também chamado pelo nome “povo de axé”, isto diz respeito a algo bastante amplo, diretamente ligado à vida dos ancestrais e antepassados, homens e mulheres, profundamente conhecedores de suas culturas de origem que organizaram as chamadas religiões de matrizes africanas no Brasil, aqui entendidas como uma pluralidade que engloba o Xambá e o Xangô do Recife, o Jarê da Chapada Diamantina; os candomblés nagôs do Recôncavo, o Batuque do Rio Grande do Sul, o Tambor de Mina do Maranhão, o Nagô Pernambucano, e o afamado candomblé baiano.

Já há algum tempo vários autores se ocuparam em demonstrar a importância dos espaços terreiros como mantenedores de uma identidade, não necessariamente fragmentada pelo drama que representou a escravidão aos povos africanos, mas também uma identidade reconstruída de forma criativa a partir dos vários elementos simbólicos fornecidos por matrizes culturais diversas que desde cedo marcaram a formação de nossa cultura.

Fato é que nos espaços reconstruídos por homens negros e mulheres negras, essa memória constitui uma referência para pensar toda a história do grupo social a que se refere. Desta maneira, ela aparece articulada com a ideia de patrimônio, entendido também como um conceito dinâmico que, como a memória, está arraigado em todas as pessoas. Desta maneira, a memória é um patrimônio das comunidades, e nestas, o maior patrimônio são as pessoas, homens e mulheres marcados por estigmas e preconceitos que desde cedo marcaram aqueles que trazem no corpo características que a partir do século XIX lhes permitiram ser identificados como incapazes, conduzindo-os a vários tipos de imobilidade, dentre elas a econômica e social. São, pois, estes indivíduos que nos últimos anos, a frente de comunidades, vêm cada vez mais se organizando, seja para combater a intolerância, seja para pensar políticas de sobrevivência, ou ainda para captar recursos, este último um dos maiores problemas que aflige as religiões de matrizes africanas.

As religiões de matrizes africanas são, assim, lugar de reconhecimento e construção de cidadania ao menos para homens e mulheres negras. Certamente estas comunidades podem cumprir papéis semelhantes para os não negros. Com isso não estou dizendo que estes grupos sejam específicos do homem e da mulher negra, ao contrário. Sei de sacerdotisas afro-brasileiras que no fim da vida tornaram-se contritas fiéis da Igreja Messiânica; assim como conheço descendentes de japoneses que estão à frente de terreiros. O debate não é este, todavia há quase que um silêncio e isso tem se tornado uma constante que caminha para o esquecimento de uma questão diretamente ligada ao exercício da cidadania: o ser negro e ser de candomblé. Diante do crescimento alarmante das religiões de matriz africana, quando já se fala até em sua transnacionalização, o silêncio sobre tal assunto está diretamente ligado às relações conflitivas que marcam a nossa sociedade entre os que se representam como brancos e aqueles representados pelo grupo anterior como não branco. Relação conflitiva escamoteada através de nossa dissimulada cordialidade e harmonia social sobre a qual não gostamos nem sequer de falar. O silêncio sobre esta relação, se no campo ideológico iguala brancos e não brancos através do discurso da igualdade, no plano político continua cimentando relações de desigualdade no mundo do trabalho, educação, saúde, moradia e cultura. Em outras palavras, ser negro(a) e ser de candomblé, ou de qualquer outra religião de matriz africana, e não ser negro e ser de candomblé, têm significados diferentes, porque, para os primeiros, este espaço cumpre a função de manter uma identidade negada cotidianamente pelo racismo que acompanhou desde cedo a formação da cultura nacional. Isso se faz através de um sentimento de pertença à comunidade, onde o mito é parte do cotidiano. Na pesquisa realizada na cidade de Cachoeira encontramos várias passagens onde isso aparece. Tratam-se de memórias de tios e tias capazes de estar em dois lugares ao mesmo tempo; mulheres que tinham o poder de encantar-se na forma de pássaros, passar na chuva e não se molhar, e assim por diante.



São, pois, estas memórias que continuam mantendo viva a chama da liberdade dentro de homens e mulheres que desde cedo foram capazes de intervir no processo de aniquilamento de suas memórias representado pelo tráfico africano, e mais do que isso, capazes de construir respostas contemporâneas a partir de suas tradições, através de um diálogo aberto com tantas outras, produzindo a variedade de modelos aqui chamados de religiões de matrizes africanas. Em qualquer um destes, é salutar observar o papel da memória como mantenedora de identidade e, assim, garantia de luta pela cidadania através de experiências de homens e mulheres negros que trouxeram dentro de si a força que ainda hoje os fazem os maiores mantenedores da memória negra da diáspora nas Américas.

OGUN



A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA QUE OS AFRICANOS(AS) INVENTARAM

Pena que a ideia tardia de ciência reelaborada no século XIX não foi capaz de incluir as contribuições legadas pelas diversas civilizações africanas. Ao contrário, ao mesmo tempo em que se construía



uma ideia de saber baseado na comprovação através da experiência, também se produzia um discurso depreciativo sobre o homem e a mulher negra, baseado em teorias que desautorizavam, dentre outras coisas, os seus corpos. Assim se afirmava que o continente africano não tinha história, por exemplo, ou reservava a estas palavras preconceituosas, como primitivismo, ou pensamento infantil desprovido de qualquer veracidade quando se referia ao saber das religiões tradicionais.

No Brasil, a constituição das religiões de matriz africana é contemporânea a este episódio que, se outrora empurrava para o mundo do diabo as práticas africanas, agora, através de uma falsa ciência, condenava-se africanos(as) e seus descendentes a viver num mundo construído à margem de um pensamento que acabava de se reinventar no final do século XIX. A história das religiões de matriz africana é assim, uma história de enfrentamentos constantes de discursos que desde cedo se silenciaram sobre o legado, continuidade ou mesmo reinvenção dos universos africanos fragmentados pela escravidão.

Começamos pelo Egito, que durante muito tempo foi representado ou fora do continente africano, ou como uma população branca. É bem certa a ideia de que o pai da medicina é certamente africano, e não o grego Hipócrates. Os egípcios tinham uma visão integrada do corpo. Em outras palavras, a mumificação só era possível graças não apenas à crença na continuidade da vida após a morte, mas ao conhecimento de que o corpo forma um organismo, conjunto de partes integradas. Isso perpassa a maioria do pensamento africano. É aquela ideia da teia a qual sempre nos referimos. Talvez dos africanos e dos povos vizinhos com os quais desde cedo se relacionaram apenas restou a imagem da cobra como símbolo da medicina, interpretada posteriormente como figura de traição. Para alguns grupos africanos entrados no Brasil, por exemplo, ao contrário, a cobra, chamada Dan, não é simplesmente um ser, mas famílias agrupadas sob tal nome: o povo da cobra. A cobra é símbolo de crescimento, prosperidade, como tudo que é alongado ou cresce para cima. O Antigo Reino

do Dahomé, Abomé ou Danxomé, atual República de Benin, acreditava que estava assentado sobre o corpo de Dan, daí a origem do nome. Vamos encontrar a mesma imagem na cidade de São Luís do Maranhão, “a ilha que vive circulada por uma grande cobra que morde a sua cauda.” No dia em que Dan deixar de fazer esse movimento, a ilha desaparece. Dan é símbolo da ciência africana que se movimenta em círculo no sentido anti-horário, como a roda nos terreiros de candomblé.

Várias vezes tenho lembrado sobre o profundo conhecimento da tecnologia do ferro que os povos chegados ao Brasil, chamados genericamente de angolas/congos, possuíam. Não precisamos nem relembrar a mudança na vida das civilizações quando o arado de madeira foi substituído pela enxada. E aqui lembramos do ancestral Ogun, literalmente: o ferro. Ogun representa uma verdadeira revolução no mundo da tecnologia e do desenvolvimento, talvez tenha sido por isso que desde cedo os ferreiros foram considerados mágicos. Ogun trouxe o fogo para dentro de sua casa e, graças a ele, pode forjar os instrumentos cirúrgicos.

Para os grupos africanos chegados ao Brasil, o cordão umbilical reveste-se de significado. Afirmava-se ainda que, de acordo como a criança chegasse ao mundo e dos cuidados que se tinha com o cordão umbilical, era possível prever ou mesmo interferir em acontecimentos, como doenças e morte, por exemplo. Em outras palavras, o cordão umbilical era tratado como uma síntese da pessoa. Pena que a ideia de DNA chegou tarde demais para a ciência. Ainda hoje este pensamento continua vivo nas comunidades-terreiros.

E a ideia da vida como um todo integrado? Para o “pensamento africano”, o Mundo faz parte do princípio vital, por isso ele é vivo, assim como tudo que pertence a ele. Como lembra a tradição bakongo: Nganga Zambi, também chamado Kalunga, fez tudo junto, como um pacote, e dentro desse pacote colocou de tudo, estava criado o ciclo da vida. Em outras palavras, a separação veio depois, mas estar no mundo é fazer parte da Kanga que Kalunga amarrou todas as coisas, dando início a tudo que



tem princípio, mas não tem fim, pois a vida é um eterno renascimento. Graças a isso, o todo é maior do que a soma das partes, mas a menor parte contém o Todo, daí o cuidado com tudo aquilo que sai do corpo e com as extremidades.

E como não falarmos da matemática? Não dos números, mas de ideias como: precisão, infinito, grandeza, etc. Basta prestarmos atenção nas linhas que se encontram traçadas no corpo dos iniciados, ou nas linhas paralelas, os círculos que demarcam dias, baseados onde o sol nasce e onde ele se põe.

E a escrita? Outro legado africano das populações presentes nos limites do deserto do Saara e do Sudão. Pena que desde cedo se criou a oposição entre esta e a chamada oralidade, que venho insistindo que não pode ser compreendida desta maneira. Há várias formas de linguagem, há até aquelas que incluem o não dito e o silêncio. Mais uma vez o exemplo é o corpo dos iniciados. O corpo dos iniciados é um texto, somente compreendido pelo grupo religioso que está constantemente lhe reescrevendo.

Gostaria ainda de lembrar das várias técnicas de adivinhação desenvolvidas pelos africanos e mantidas ainda hoje nos terreiros de candomblé. Como dizer que esse saber não é científico? Ou por que sempre se está procurando desautorizar estes conhecimentos em nome de uma ciência? Não estamos nos referindo a práticas que apreciamos no cotidiano ou em ocasiões especiais, como no final de ano, quando alguns sacerdotes aceitam ser expostos pela mídia transformando um constituinte do saber ancestral em algo no mínimo exótico e curioso. Refiro-me a saberes complexos, elaborados, guardados por poucos sacerdotes e sacerdotisas que, ao invés de adivinhar, divinizam; tornam as situações vividas pelas pessoas, divinas. Em outras palavras, interpretam o divino que está nas pessoas através dos chamados “caminhos”; caminhos múltiplos que se encontram na encruzilhada.

Não poderia deixar de mencionar o conhecimento diverso elaborado desde cedo pelos africanos sobre as curas e doenças. Isso reaparece nas

religiões de matriz africana, onde o mais importante não é a doença, mas conduzir o doente à cura. Se junta a isso o valor atribuído à comida. Nos terreiros “tudo come”, recebe tratamento especial. Sem comida não há vida. As inovações introduzidas pela chamada “era da modernidade” na alimentação talvez seja um dos maiores desafios para as comunidades-terreiros nos próximos 100 anos. Aqui, saúde e comida estão interligadas. Esse é um tema que merece uma reflexão à parte. Certo que nas comunidades-terreiros não se come apenas iguarias que resistem a estas intervenções, isso é observado apenas nas chamadas “comidas ritual”, embora aos poucos esse fato venha se modificando. Verdade é que, desde cedo, os terreiros adotaram em uma alimentação à base de inhame, por exemplo, reconhecido apenas hoje como algo que reúne várias funções, dentre elas a de ser preventivo contra o câncer.

E o pilão? A tecelagem? Contribuições africanas que reaparecem nos terreiros de candomblé onde a ideia de fiar é muito importante. Uma rede é constituída de fios. Mais uma vez a ideia da teia. É o entrelaçamento dos fios que sustentam a teia da vida, lhe dando equilíbrio. Essa é a razão pela qual em algumas tradições se diz que Yemanjá é a dona da cabeça, cabeça que representa todo o corpo. Yemanjá não segura apenas as nossas cabeças, mas está presente em tudo que se combina, nos fios de conta, por exemplo, outra imagem bastante ilustrativa do que estamos falando. Ogun inventou a forja trazendo ao mundo a ciência, e junto com Yemanjá, sua mãe, criou-se a tecnologia, entendida como um modo de fazer sempre aperfeiçoado, ou um fazer sistemático sempre aprimorado. Quer entender mais? Observe atentamente os fios que “enfeitam” o pescoço dos iniciados; por mais que as contas possam ser diferentes, elas compõem um conjunto, formam um sistema, garantido por Yemanjá, que não permite que as linhas que formam o mundo se partam, garantindo assim o equilíbrio de tudo que tem vida. Talvez este seja um dos maiores desafios para o próximo saber científico que está para se constituir.





*Rainy Dignity
2000*

A NATUREZA COMO SER DE DEUS

Conta-se que nos primórdios o mundo era governado pelas árvores. Esta frase marca muitos mitos afro-brasileiros e tal expressão, utilizada para evocar um tempo imemorial, compreendido como



princípio, momento originário que inaugura a história de diferentes grupos humanos, traz como imagem um dos conceitos mais importantes para compreendermos as religiões de matriz africana: a Natureza. Já ouvimos em diversas ocasiões a frase: “sem folha não há orixá.” Tal frase, no ano de 1992, suscitou várias reflexões por ocasião da Eco 92, momento em que o pensamento das religiões de matriz africana sobre a Natureza alcançou significativa visibilidade. Neste Encontro se afirmou, por exemplo, que a ideia de ecologia, tão na moda, era sentida pelas comunidades-terreiros como algo restrito, pois nestas comunidades a relação com a Natureza dizia respeito às várias relações estabelecidas entre esta e o ser humano como um todo. Assim, a ecologia não podia ser entendida como algo a parte, ou como um departamento que a partir daquele momento começava a se dar mais atenção. Segundo estas comunidades, ao invés de tal palavra, preferia-se falar em Natureza, entendida como algo amplo e inclusivo do próprio ser humano. Para as comunidades-terreiros, os grupos humanos não foram concebidos para “dominar a natureza”, mas como parte integrante desta. Mas o que entendemos por Natureza? O próprio Sagrado está manifestado no mundo através das árvores, das pedras, dos astros, e em todas as coisas confinadas no mundo inanimado inventado pela ciência do século XIX. Assim, o provérbio referido acima é uma afirmação de que sem a Natureza, sem estarmos presos à teia da vida, manifestada pela nossa ancestralidade, nada somos. Esta é a razão pela qual desde cedo os ancestrais foram evocados ou cultuados nas árvores, pedras, raios, trovões, rios, chuvas, cachoeiras, fogo, vento, terra, água e astros. Assim sendo, todos estes elementos revestem-se de grande significado nas comunidades-terreiros, local onde se saúda e observa-se não apenas o nascer e o pôr do sol, as fases da lua e as marés, mas também cada folha que cai a fim de buscar nisso um significado. Nas comunidades-terreiros, os vodus da tradição jeje, os orixás da tradição yorubá e os nkices das tradições angola/congo vestem-se de natureza, representação que com o passar do tempo vai cedendo lugar a invenções

que ignoram tal significado. Acredita-se nos terreiros que os Caboclos, Caboclas ao lado do orixá Ossain, também chamado de Ossanha, os vodus Agué e Loko, ao lado dos ninkices Tempo e Katendê, são a própria natureza. Natureza recriada a todo instante em cada broto que renasce ou arrebenta das sementes. Estes ancestrais, entendidos em linhas gerais como princípio que circula como uma seiva em tudo que tem vida, são responsáveis pela nossa continuidade no mundo. Verdade é que isso vale também para os demais ancestrais. Fato é que este pensamento sobre a Natureza não impede que nós, povo de candomblé, reflitamos sobre as relações que nós mesmos viemos estabelecendo com esta. Se assim fizermos, daremos um passo a frente do que foi colocado por ocasião da Eco 92, ao repensarmos sobre práticas que dizem respeito à relação direta entre nós e a Natureza. Se for verdade, como afirmamos naquele momento, que para as comunidades-terreiros a ecologia não podia ser tratada como um departamento à parte, pois sem folha não há orixá; se é digno de nota ressaltar que ainda nas grandes cidades somos os que mais preservamos, mantemos e protegemos as poucas reservas que restaram ou resistem ao crescimento desordenado das metrópoles, vale também acrescentar que também não temos sido os mais ecológicos. Em outras palavras, precisamos rever a utilização de materiais como vidros, plásticos ou até mesmo a utilização do fogo em alguns desses espaços. Isso me trouxe à memória um Iroko centenário que existia na entrada da estrada de São Lázaro, no bairro da Federação. Os consecutivos incêndios provocados pelas velas acesas o levou a morte e poucos sabem o que isso significa para o patrimônio afro-brasileiro. Na ocasião, chegou-se até a “ventilar” que o incêndio teria sido criminoso e poderia ter sido provocado por alguma denominação religiosa. Não obstante a isso, temos que admitir que não poucas foram as pessoas de candomblé que acenderam velas nos pés daquela árvore. Hoje temos uma nova árvore, replantada pelo terreiro do Bogun. Pena que não poderemos vê-la após cem anos. Temos, de fato, que superar algumas afirmações e começar a refletir e falar sobre nós mes-



mos, a fim de verdadeiramente afirmarmos que o Sagrado está no mundo manifestado na Natureza e em cada homem e mulher, como a porção de terra individualizada pela morte no momento em que Oxalá precisava de uma matéria-prima para modelar os seres vivos. Assim somos terra, uma das imagens mais bonitas que os diferentes grupos humanos elaboraram em tempos históricos diferentes. Afirmar que somos terra significa dizer que fazemos parte desta Natureza. É dizer que somos Natureza e que não há outra forma de existirmos sem participarmos dela. Participando do Divino através do chão que pisamos e da água que bebemos, por exemplo, participamos do ser de Deus dividindo com Ele a responsabilidade de sustentar, manter, garantir e promover a vida como algo que se prolonga até a eternidade, recriada em cada instante que qualquer ser recebe o sopro da vida.

AFRICANOS,
SEUS DESCEDENTES
E ECONOMIA NA
CIDADE DE SALVADOR

Africanos e africanas desde cedo influenciaram a economia da cidade de Salvador e do Recôncavo baiano. Um trabalho realizado nos arquivos da cidade de Cachoeira, por exemplo, foi capaz de nos revelar ocupações mais variadas.



Certo é que muito antes da economia entrar em declínio no século XIX, homens e mulheres negras transitaram nas cidades com gamelas e tabuleiros, verdadeiros altares andantes onde iguarias africanas alternavam-se o tempo todo com comidas, ora de origem indígena, portuguesa, ora moura, africanizadas pelos sentimentos e modos de preparar que faziam referência a um passado que a escravidão não foi capaz de apagar. Autores como Pierre Verger e Roger Bastide nos legaram trabalhos bastante ilustrativos sobre a importância da arte de mercar e do mercado para os diversos grupos que nos constituíram. Mercado este atravessado de sacralidade, fato que levou alguns autores à confusão entre a comida ritual e as vendidas nas ruas. É bem certo que muito antes da constituição dos cultos descritos a partir do século XIX, as ruas sempre conheceram “comidas africanas”. O professor de grego Vilhena, nas suas famosas cartas, nos informa sobre algumas destas iguarias, pena que poucas delas permaneceram no tabuleiro, não cedendo espaço aos modismos e invenções que na atualidade acompanham a cozinha afro-brasileira. Como esquecer das chamadas “carambolas”, mulheres citadas por Vilhena que regulavam, se não a economia, parte dela, impondo seus preços aos peixes comercializados numa das portas da cidade. Chamadas de atravessadoras, estas libertas foram motivo de atenção. E como não falar sobre as mulheres que vendiam nas suas gamelas carnes como mocotó, fato, sarapatel e outras iguarias ainda hoje condenadas pelo “nutricionismo”, ora amparado pelo discurso higienista, ora pela busca de comidas mais saudáveis. Gosto muito de uma tela de Debret que retrata a venda nas ruas da cidade antiga do Rio de Janeiro. Vale a pena contemplar os tachos de angu justapostos, denotando que tal iguaria já havia caído no gosto popular. E o vatapá, aclamado nas mesas parisienses, segundo Câmara Cascudo? Outro exemplo de iguaria afro-brasileira no mundo. Não podemos deixar de citar o velho Gilberto Freyre, que atento chamou a atenção para os doces dos tabuleiros que nas ruas de Recife rivalizavam com os que saíam dos conventos. Falando em doces, onde foi parar a “amoda”, será que

as doceiras “perderam o ponto”, ou a mistura de rapadura com farinha de mandioca e gengibre não sobreviveu aos novos gostos? E o aberém? Segundo Manuel Querino, transformado em refresco? Este sim ainda podemos encontrar em alguns terreiros de candomblé como comida litúrgica. Talvez a sua permanência se explique por fazer parte de iguarias que ninguém tem acesso à sua feitura, que não se vê nem a panela, nem o fogo e muito menos a fumaça. É comida sobre a qual ninguém fala, ou não está autorizado a falar pelo “segredo”. Aberém também já foi comida de rua. Hoje a moda é o akarajé, não o akará, bem parecido com os que ainda hoje podem ser encontrados nas ruas de algumas cidades africanas, mas o semelhante ao hambúrguer, acompanhado com o refrigerante de cola. Resguardadas as críticas, que bom que ele permaneceu, juntamente com o abará, a passarinha e o bolinho de estudante. Até a pimenta ficou menos picante, respeitando a exigência da demanda turística. Não podemos deixar passar as “mulheres do mingau”. Mingaus de milho, tapioca, carimã, que continuam presentes, dando “sustança” aos fregueses, sem falar no mungunzá e no cuscuz de tapioca que nunca deixaram de ser itinerantes. Hoje transitam nos carrinhos empurrados pelos “meninos”, resistindo a todo e qualquer “discurso higienista” que insiste sobre os perigos da contaminação através das “comidas de rua”. Bom mesmo foi que estas comidas deram visibilidade nos últimos anos à inserção do homem negro e da mulher negra na economia da cidade de Salvador, os tirando do anonimato e da classificação na maioria das vezes preconceituosa do mercado informal, o que para nós é excelente, pois traz a memória de Maria de São Pedro, Cecília do Bonocô, Aninha e tantas outras mulheres que através do comércio de elementos rituais ou iguarias, reforçaram os laços entre partes do continente africano, da Ásia e do Brasil. Estas “mulheres de saia” merecem mesmo o título de “mulheres do partido alto”, ou “homens de elite”, como Martiniano Eliseu do Bonfim e Felisberto Sowzer, exímio conhecedor de inglês, conhecido como Benzinho, descendente direto da família Bangboxé. Homens e mulheres com seus balangandãs,



que acumularam riquezas, retraçaram a própria cidade, que mesmo estigmatizados nos legaram a maior fortuna; o orgulho de nos sentirmos seus descendentes quando descobrimos que somos negros.

ANCESTRALIDADE AFRO-BRASILEIRA

O conceito de ancestralidade é algo de vital importância para as religiões de matriz africana reorganizadas no Brasil a partir das diferentes visões de mundo trazidas por reis, rainhas, sacerdotes,



sacerdotisas, artistas, africanos e africanas chegados às Américas, particularmente ao Brasil. Mais uma vez vamos evocar uma história. Conta-se que em certa ocasião o povo igbo, grupo étnico que atualmente ocupa o sudeste da Nigéria, se viu encurralado por seus vizinhos. Obrigados a fugir de suas terras, chegaram a uma espécie de bosque nunca antes ocupado. Seus inimigos, todavia, marchavam em sua direção. Durante vários meses, os igbos se viram acuados e sitiados pelos seus inimigos. As várias famílias que ali estavam assistiam acabar, sobretudo, a comida. O grupo, todavia, não desistiu, ao contrário, assim que encontrou uma raiz com a qual se percebeu que os homens, logo que a comiam, aumentavam a sua força e as mulheres o seu poder de gerar filhos e filhas, sadias e fortes. Enfim, os igbos foram capazes de derrotar o inimigo. Com o passar do tempo, as famílias alimentadas pelo inhame, ora comido cru, depois cozido, em forma de farinha, massa, papas ou mingaus, foram crescendo e tornaram-se capazes de construir um grande reino capaz de enfrentar qualquer estrangeiro. Todos os anos ainda hoje a origem desse grupo é lembrada com “a festa dos inhames”. Ela rememora a resistência e a continuidade dos povos igbos graças a esta raiz. Este é, pois, o sentido da ancestralidade e talvez nenhuma história seja tão ilustrativa quanto esta. Antes mesmo de um conceito, a ancestralidade é a origem de um povo, desta maneira, assemelha-se ao conceito grego de *arké*. Ela remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino. Desta maneira, gosto muito da ideia de que os ancestrais são princípios universais. Podem ser comparados aos chamados “elementos civilizatórios”, patrimônios universais expressos de múltiplas formas através das culturas. Assim devem ser entendidos os orixás, os ninkices e os voduns. Algumas destas ideias estão resumidas na palavra ninkice, literalmente “remédio”, mas não o remédio que cuida apenas de

uma parte do corpo, mas do corpo todo, entendido como uma centelha de luz retirada do Universo. Assim, os ancestrais não podem ser entendidos como “espíritos”, muito menos seres humanos transformados em deuses, confusão que acredito ter sido iniciada pelos missionários que tiveram contato com algumas partes do continente africano a partir do século XV, depois seguida por alguns antropólogos. Acho que esta confusão pode ser esclarecida chamando a atenção para o fato de, nas chamadas religiões tradicionais africanas, o movimento ser humano/divindade acontece ao contrário. Em outras palavras. Não é o ser humano que procura chegar até o Sagrado através de uma série de exercícios bem conhecidos por alguns de nós, haja vista a convivência com o Cristianismo e outras religiões como o Islamismo, mas é o Sagrado que vem até nós. Essa noção vai reaparecer nas religiões afro-brasileiras. No mundo da vida participamos igualmente como tudo que tem vida. Nos últimos tempos, alguns biólogos, juntamente com a física quântica, têm chamado a atenção para isso. Para nós, descendentes de africanos e africanas, basta prestarmos mais atenção aos mitos. Assim, dizemos que os orixás, voduns e ninkices se manifestam na Natureza, por exemplo. Quando falamos Natureza, não estamos nos referindo apenas a tudo que é verde como se costuma associar, mas a tudo que tem vida e a tudo que está para viver, porque a vida nunca acaba. Foi essa filosofia que preconceituosamente foi chamada de animista ou primitiva. Nas comunidades-terreiros, os ancestrais se vestem de natureza, ora são a terra, o sol, a lua, as estrelas, as árvores, o mar, os rios, os raios, a tempestade, assim por diante. A ancestralidade, todavia, não pode ser resumida a esta. Ela se expressa também nas pessoas, na comunidade, visivelmente em seus corpos. Isso acontece em vários momentos, mas nenhum é mais especial do que o da iniciação. No processo de iniciação, cada comunidade-terreiro, de acordo com a sua tradição, reconstrói o divino negado quando homens e mulheres negras foram transformados em “coisas”, “peças”, pela escravidão, ou ainda hoje quando estes recebem uma série de qualidades negativas baseadas em suas ca-



racterísticas físicas. Na iniciação recebemos marcas rituais que nos permitem não somente recuperar o nosso corpo, mas também ganhar consciência de que somos na verdade uma manifestação do divino. Assim, os orixás, ou qualquer outro ancestral, “não sobe”, “nem baixa” em ninguém, pois somos parte desses princípios criativos. Talvez a melhor expressão, hoje pouco ouvida, seja mesmo “cair no santo”. No sentido de deixar-se levar pelo Sagrado. Pena que a expressão está manifestada, ganhou um sentido tão pejorativo. Estar no santo, aqui no sentido não de santo católico, mas de Sagrado, permite a cada membro da comunidade fazer a sua experiência juntamente comigo que estou pleno do Sagrado. “Cair no santo” é uma verdadeira *hierofania*, manifestação do Divino. Esse pensamento conduz em alguns momentos a considerar algumas pessoas como manifestação viva de um ou outro ancestral. Várias vezes se podem ouvir nos terreiros, “você é um orixá vivo.” De fato, este é o desafio que recebemos na iniciação, tornarmos vodunsi, ou ainda muzenza, ou yawô, esposa. Na iniciação tomamos consciência de nossa ancestralidade, do Sagrado que está em nós, nos apropriando de nossa humanidade. Além da natureza, das pessoas, a ancestralidade se manifesta nas mulheres, capítulo que deve ser escrito à parte, dada a sua importância para entender a continuidade da ancestralidade através dos antepassados. Estes são nossos pais e nossas mães biológicas que representam famílias extensas referenciadas através da expressão “Baba mi, meu Pai” ou “Ya mi, minha mãe”. As mulheres são responsáveis pelo “Baba tundê”, expressão que significa o retorno dos pais através dos filhos, o que somente é possível graças ao poder dividido por todas as mulheres com as Grandes Mães. Representada pela terra, a mulher foi o único ser humano que, segundo um mito yorubá, acompanhou os ancestrais no momento de compor o Universo. A ancestralidade se expressa ainda de forma muito particular nas múltiplas linguagens que desde cedo africanos e africanas, juntamente com seus descendentes, reelaboraram no Brasil. Estas dizem respeito a palavras ditas na hora certa, pronunciadas corretamen-

te, ou simplesmente balbuciadas no ouvido de uma pessoa. Ela inclui não apenas o dito, mas também o não dito e o segredo, além daquela escrita diferente da convencional que estamos acostumados a ver. A ancestralidade se expressa nos velhos e velhas, chamados de tio ou tia. Os anciãos e anciãs constituem o maior patrimônio numa comunidade-terreiro. Cabe a eles manter, zelar, proteger ou mesmo atualizar a chamada tradição. Por fim, a ancestralidade se manifesta na morte, entendida não como aniquilamento, mas como continuidade no mundo dos antepassados que sempre estarão presentes através da noção de família, reinventados pelas comunidades-terreiros. Assim quis Olodumaré, quando diante da imensidão de águas foi arrancando partes de seu corpo, que caindo sobre estas foram formando os caminhos, o princípio da comunicação, a tecnologia, a força que faz brotar os grãos, os remédios, a fertilidade, a fecundidade, a justiça, a guerra, entre outros princípios. Desta maneira, os orixás, voduns e nkices não têm sexo. Somos nós que falamos destas experiências a partir de nossas realidades. A isso chamamos de projeção religiosa. Todas as religiões fazem isso. Sabemos, no entanto, que o Sagrado extrapola a tudo que possamos falar dele. Talvez seja melhor nos contentarmos com o fato de que é por isso que ele é Mistério e somente assim nos atiraremos nele.





CANDOMBLÉ E DESTINO ENTRE A ADVINHAÇÃO E A DIVINAÇÃO

Já há algum tempo se estabeleceu uma relação entre destino e religiões de matriz africanas. Há até alguns autores que afirmam ser tal conceito uma das maiores preocupações das religiões em geral,



pelo menos as mais antigas. O certo é que ao longo da história essa concepção recebeu diferentes significados, ora através da filosofia, ora da religião, ora mesmo da própria ciência, pelo menos a gestada no século XIX, como a arte de prever para controlar. Desta maneira, ao falarmos sobre o destino abrimos um diálogo com vários saberes e certamente há várias verdades sobre este, a começar pela ideia de previsão que vai do sonho à ciência. O fato é que estamos sempre querendo antecipar um acontecimento para prevenirmos. Há grupos que concebem o destino como algo relacionado às “forças ocultas”, que hora podem ser as forças da natureza, ou algum ser sobre humano. Outros acreditam ser o destino algo traçado, determinado, que acompanha a vida de pessoas ou de grupos inteiros. Em ambos os casos, o destino é visto como um fim, ou uma força exterior, que em algumas vezes funda a experiência com o sagrado. Como exemplo, temos o entendimento da morte pela maioria das pessoas. Tema que já tivemos a oportunidade de abordar. Para as civilizações africanas a vida é sempre uma continuidade, é algo que não há fim. Continuamos na família, na natureza, no grupo ao qual pertencemos, nas crianças e no saber ancestral. Continuamos porque fomos concebidos não para estar no mundo, mas sermos o mundo. Daí a ideia de que tudo que há no “mundo visível” existe no “mundo invisível.” Em outras palavras, aquilo que os nossos olhos alcançam ou aquilo que os sentidos nos informam não se esgota no que vemos ou no que sentimos. Para o pensamento africano, que influenciou profundamente as religiões reorganizadas no Brasil, o destino liga-se diretamente à questão ética/moral, aqui utilizada como sinônimo. Inexistindo a noção de predestinação, conceito emprestado por algumas culturas, mas de difícil compreensão para os ocidentais que vêem o mundo de forma fragmentada, não há lugar para se pensar o destino como um fim. Isso não significa que esta preocupação esteja ausente. Certa ocasião, presenciei a resposta de um africano a um jovem muito preocupado com a morte, que a maioria acredita ser a única certeza, ou o destino de todos. O velho africano disse: “não se preocupe

com a morte, mas em viver a vida. Quando ela chegar, se entregue a ela. Uma coisa eu lhe garanto, ela não lhe matará duas vezes”. A resposta, soada como piada pela plateia que ouvia, trazia dentro de si uma sabedoria que resumia parte da filosofia africana. É comum algumas pessoas procurarem as religiões de matriz africana para fazer previsões. Há até alguns programas que fazem uma lista dos acertos e dos desacertos, estes mesmos poderiam se ocupar com as “verdades científicas”. Por que não agem dessa maneira? Resposta: porque o chamado saber ocidental, representado pela filosofia, pelo cristianismo e pela ciência, se construíram e se sustentam desconstruindo outros saberes. O que é uma perda. Infelizmente ainda podemos assistir à exposição de alguns sacerdotes, ora na televisão, ora no rádio, ultimamente na internet, por telefone, ou mesmo na imprensa escrita, fazendo previsões. Respeito o direito de cada um, mas temos que refletir até que ponto esta exposição à mídia fortalece a nossa ancestralidade. A arte de previsão tornou-se desde cedo algo altamente lucrativo, sobretudo para aqueles que vivem do comércio do sagrado, isso pode ser também estendido para algumas cristãs. Não vamos entrar nesse debate. Queremos reforçar neste primeiro momento que esta é, pois, a concepção que a maioria das pessoas possui sobre as comunidades-terreiros. Lembro de um estudante universitário que levei a uma dessas comunidades para “olhar”, expressão utilizada para referir-se à consulta aos ancestrais. Após uma conversa com o sacerdote, o estudante voltou-se para mim e disse: “é somente isso?” Achei que ele iria me dizer algo diferente, alguma coisa que iria acontecer. Respondi-lhe afirmando: “que bom que o sacerdote não falou nada de diferente, ou melhor, disse tudo que você já sabia, assim, você não ocupa mais ele”. De fato, entendi a sua queixa, o inesperado nos fascina, daí estarmos sempre atrás do “milagre”. Enquanto persistirmos nesta ideia, o milagre, entendido como experiência com o sagrado, passará despercebido por nós. Os diversos grupos africanos elaboraram ao longo de gerações, a exemplo de outros povos, o que foi chamado de “técnicas de adivinhação.” Não gosto muito



desse termo, pois foge ao significado do destino ao qual estamos nos referindo. Não se trata, pois, de adivinhar, no sentido de fazer previsões que depois podem ser julgadas, mas de uma divinação. O jogo de búzios, por exemplo, difundido em longa escala pelo Brasil, é resultado de um conjunto de técnicas que antes de adivinhar tentam divinizar quem está fazendo a consulta. Há outras técnicas de consulta, há até mesmo algumas que ficaram restritas às famílias descendentes de africanos. Quando falamos em divinizar estamos nos referindo a dar consciência, entendimento, conhecimento ao indivíduo das suas possibilidades. Assim, a noção de destino pode ser traduzida como “possibilidades”. Por isso que inicialmente estabelecemos uma relação entre este conceito e as questões éticas/morais. O ato moral é imprevisível, ele apenas só pode ser julgado depois que aconteceu. O seu acontecimento, todavia, não implica numa repetição, mesmo se pudéssemos expor o indivíduo às mesmas condições que lhe originaram. Lembremos do provérbio: “o raio não cai duas vezes no mesmo lugar”, ou seja, o ser humano é imprevisível. Isso vale também para o mundo da natureza. Certa ocasião li no trabalho de um psiquiatra acometido por um câncer que “na natureza não existe nenhuma regra fixa que se aplique igualmente a todos. A variação é a própria essência da natureza.” É o mesmo que dizer que, se a natureza se comportasse segundo as leis que construímos para expressá-la, viveríamos sempre em meio ao Caos. Assim, quando falamos em destino estamos nos referindo a caminhos, possibilidades, não do outro, mas das minhas possibilidades. A experiência do destino é algo individual. É a minha experiência. E se prestarmos mais atenção, estamos nos deparando com ele o tempo todo. Quando não acertamos, quando agimos sem levarmos em consideração o nosso destino, as minhas possibilidades, quando não conhecemos os nossos caminhos, ou se conhecemos o ignoramos. Há um mito yorubá que precisa ser muito bem interpretado para não cairmos na armadilha da predestinação. Aquele que conta a história que, após os corpos serem modelados da terra, Ajalá, o incansável oleiro que molda os

seres vivos, no sentido bem amplo da palavra, atribui aleatoriamente a cada ser uma cabeça. Para estes grupos a cabeça é a síntese do destino. Daí o culto à cabeça pelas religiões de matriz africana. Cabeça que é o tempo todo “enfeitada”, ornada, adorada, através do culto a Olori, literalmente o “Senhor da cabeça”. Isso porque “ori” significa “o corpo todo”. Toda a vida, as possibilidades, os caminhos trazidos por cada indivíduo. Caminho que não pode ser mudado porque é individual e particular, mas pode ser dirigível, orientado. Esse culto à cabeça é tão importante que em algumas comunidades-terreiros não se aceita “enfeites”, modificações, “coisas que estão na moda” e que nos últimos anos vêm atingindo vertiginosamente o culto aos ancestrais. Chega-se a afirmar veementemente que a cabeça antecede aos próprios orixás. Concepção talvez tirada da observação do feto que se desenvolve dentro da bolsa de água. De fato, é como se tudo se formasse a partir da cabeça. Assim, o “sistema adivinhatório” coloca o indivíduo diante de suas possibilidades. Nesse sentido, o indivíduo confronta-se com os seus caminhos e a partir dali cabe a ele tomar consciência que as respostas dadas ou as saídas buscadas devem ser compreendidas a partir desses caminhos. Ideia semelhante surgiu na filosofia pós-guerra de alguns filósofos chamados existencialistas, pena que tal reflexão conduzia-os à negação da capacidade de significar. Verdade é que africanos e africanas só conseguiram reconstruir o mundo fragmentado ou posto a prova pela escravidão, porque se deram conta desde cedo de suas potencialidades. Deram-se conta de suas possibilidades, de seus caminhos, de seu destino. Para ilustrar mais essa concepção vou trazer a imagem da cobra, símbolo das possibilidades, símbolo da sabedoria africana. Podemos evocar ainda o camaleão, ancestral que primeiro percorreu a terra segundo um dos mitos yorubás, a fim de certificar se a mesma estava firme para que o criador do universo pudesse pisá-la. Podemos ainda evocar o ancestral Ewá, identificada por algumas tradições como “a menina dos olhos”. Ewá corresponde, dentre tantas coisas, à íris, que além de controlar as imagens, as informa ao cérebro e ajuda na conversão



dessas imagens que recebemos invertidas. Aí está Ewá. Daí a sua relação com todas as artes. O que faz o artista? Trabalha com possibilidades o tempo todo. Daí ser a obra de arte algo único e particular. Acredita-se que Ewá são os olhos de Deus. Dan a teria emprestado a Olodumaré na ocasião em que este ficou cego. Possibilidade apenas concebível pelo pensamento africano que retirou do sagrado duas noções: a onisciência, o saber tudo, e a onipotência, o poder tudo. Acredita-se que há muitas verdades e o mundo criado participa o tempo todo do ser Divino. Dele emanamos. Graças à possibilidade de dissimulação, conta uma história que Ewá confundiu até a morte, salvando Orumilá, ancestral que preside os sistemas divinatórios. Ewá tem o poder de se transformar em qualquer coisa, como tudo que é alongado. Ewá são as nossas possibilidades. Por isso acredita-se que quanto mais escuras estejam as águas, mais ela enxerga. Ewá transforma o breu da noite em dia claro e a claridade na total escuridão. Em outras palavras, se agirmos conscientes do nosso destino, de nossas possibilidades, de caminhos que se abrem e se fecham o tempo todo, encontraremos sempre uma saída. Este conhecimento pode ser fornecido através das técnicas divinatórias, mas a decisão sobre qual caminho devemos percorrer sempre é uma escolha individual, afinal, como chama a atenção o provérbio: “cada cabeça é um mundo.” Conhecer estes caminhos para enfrentá-los torna-se, assim, o maior desafio, pois deste conhecimento depende a permanência de nossas vidas no mundo da vida. Se estivermos sempre atentos a ele, com certeza a morte não nos levará duas vezes.

EM TORNO DA NOÇÃO DE SACRIFÍCIO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Não poucas são as vezes que ouvimos inúmeras críticas sobre o sacrifício nas religiões de matriz africana. Se por um lado esse desconforto pode ser explicado a partir de alguns preconceitos



relacionados a estas religiões, essa aversão ao sacrifício também é algo historicamente construído. Vale ainda fazermos a distinção entre o sacrifício e a oferenda, embora o primeiro possa fazer parte do segundo em alguns momentos. Em linhas gerais, a oferenda é um presente. Presente é tudo aquilo que serve como moeda, troca. Tomemos um mito da tradição jeje para explicar o sentido da oferenda. Conta-se que Xangô, o quarto rei da dinastia de Oyó, após vários dias de viagem chegou à terra de Dan, reino do Dahomé. Vendo o cansaço do viajante, Dan recebeu Xangô com muita comida e bebida. Xangô recebeu com as duas mãos a gentileza de Dan e aceitou a hospedagem do povo do Dahomé. Xangô e Dan conversaram muito, fizeram amizade e perceberam que havia muita coisa em comum na história dos seus antepassados. Quando chegou a hora de Xangô deixar a “terra da cobra”, ele disse que partiria, mas em retribuição, todos os anos o seu povo viria reverenciar o povo de Dan. Assim, Xangô recebeu o nome de Sobô na terra de Dan e constituiu no reino de Dahomé uma grande família, a família de Heviossô. Para as civilizações africanas, o presente, a troca, é muito importante porque o valor das coisas vai além do que está se ofertando, assim tudo é uma troca. Trocam-se coisas materiais e, com elas, bens simbólicos. Em outras palavras, o princípio vital que está nas coisas. Outro exemplo de oferenda é aquela feita quando entramos no mato para colher uma folha, todavia, talvez o exemplo mais ilustrativo daquilo que estamos querendo falar seja o tradicional presente que anualmente as religiões de matriz africana fazem às águas. Oferenda é assim, tudo que se troca. No dia-a-dia, os noivos trocam as alianças, os recém-casados entrelaçam os braços para brindar a felicidade, trocamos presentes o tempo todo e os retribuímos também. Em simples gestos, como “bom dia”, “como vai”, “sua benção”, estamos trocando gentilezas. O presente é bom para quem dá e bom para quem recebe com as duas mãos, sem olhar o valor material. Assim, retribuir faz parte da dinâmica que move o ciclo da vida.

Vamos agora falar sobre o sacrifício. Historicamente, esse ato presente na maioria dos modelos religiosos construídos pelos povos mais antigos, a partir do Cristianismo, ganhou uma conotação de algo violento e cruel. Sacrifício tornou-se sinônimo de derramamento de sangue, outro elemento simbólico que desde cedo fascinou a humanidade e encheu-se de significados. Isso vai ser sistematizado na teologia elaborada pelo apóstolo Paulo, a fim de explicar a gregos e romanos a relação entre a crucificação de Jesus de Nazaré e o fato deste ser Deus ao mesmo tempo. Sacrifício torna-se sinônimo de dor, sofrimento, na Idade Média utilizado para se chegar até Deus e posteriormente evocado como único meio que os africanos e africanas tinham para salvar suas almas do inferno, justificando, assim, a escravidão.

Para compreendermos o significado do sacrifício nas religiões de matriz africana, em primeiro lugar temos que abandonar estes preconceitos e ampliarmos o sentido daquilo que estamos falando. Gosto muito da ideia que entende o sacrifício como um ato através do qual uma coisa perde a sua forma individualizada, voltando às suas origens. Vamos explicar. Na Grécia, havia uma deusa chamada Gastéria. Gastéria era a deusa do gosto, daí a palavra gastronomia. Todos os anos, pães feitos de trigo e cevada eram levados ao seu templo onde eram partidos e depositados aos seus pés. O gesto de partir o pão era o maior sacrifício para aquela deusa. Observe que trouxemos o exemplo de uma comida. Se entendermos o sacrifício como um ato mais amplo, tudo se torna um sacrifício. O sacrifício é um ato de retorno. Nunca imaginamos a força que a mãe terra gasta para parir os grãos, raízes, verduras e legumes, e hoje menos ainda, talvez porque acreditamos mais na possibilidade das novas tecnologias criarem esses alimentos em laboratórios. Para que o ciclo da vida continue é preciso que tudo retorne a sua origem, o que é feito através do sacrifício. Só entendemos essa lógica se retornarmos à ideia da teia, do fio de conta, e agora vou evocar outra imagem: o pirão, ou o angu, comidas conhecidas por todos. Inicialmente temos uma massa uniforme. O que acontece



quando as pessoas vão se servindo? Vão se abrindo buracos na massa que antes era uniforme, vão surgindo vazios. A função do sacrifício é então preencher estes vazios para que a comida nunca falte, a teia não se desequilibre e o fio de contas nunca se parta. Assim, o sacrifício cumpre várias funções. Uma das funções mais antigas cumpridas pelo sacrifício é o agradecimento. Em todas as civilizações há notícias de festas organizadas para os antepassados em agradecimento pela fartura, daí o culto à terra ser um dos mais antigos, e desde cedo os mortos foram enterrados na posição de nascimento. Há ainda o sacrifício que tem a função de consagrar algo, tornar alguma coisa sagrada. O simples gesto da baiana de akarajé antes de armar o seu tabuleiro, varrendo o espaço de onde vai presidir as suas vendas, é um bom exemplo. Essa aparente “limpeza” está na verdade sacralizando o local. Isso vale também quando depositamos comidas sobre alguns objetos do culto. Há ainda aquele sacrifício que visa restabelecer o equilíbrio, no caso, quando uma pessoa está doente, ou a relação com a sua ancestralidade está abalada. Outra função que cumpre o sacrifício é pedir algo. Aqui ele funciona ao contrário da promessa – que é um trato que se faz com o sagrado, só cumprido depois que a coisa acordada é alcançada. O sacrifício nesse sentido é uma espécie de projeto, pois se sabe que “é dando que se recebe”. Assim podem ser entendidas festas que se desenrolam durante dias e nas quais se gasta muito. Outra função que cumpre o sacrifício é a proteção. Numa das pragas que recaiu sobre o povo africano no Egito, o Deus de Israel apenas poupou a vida daqueles que tinham a marca do sangue de um cordeiro sobre a porta. Gosto mais do mito que diz que Ogun, após ter vencido várias batalhas, marchou em direção a um povo que logo se apressou para saber como acalmar aquele orixá. Sabendo que Ogun adorava vinho de palma, trouxeram para as suas casas as folhas novas do dendezeiro e lhes desfiaram, colocando-as em todas as entradas de suas casas. Ogun se agradou tanto com aquilo que não feriu ninguém e nem permitiu que nenhuma gota de sangue fosse derramada. Há, por fim, uma das funções do sacrifício mais conhecidas,

a expiatória. É quando a coisa sacrificada substitui a comunidade que está ofertando. Aqui temos o famoso exemplo do bode expiatório, do cordeiro imolado, muito conhecido dentre os povos do Mediterrâneo. No antigo Israel, por exemplo, um animal percorria a cidade e depois era largado bem distante. Foi a partir dessa imagem que o sacrifício ganhou uma conotação cruenta, embora esteja presente como elemento constituinte da maioria das religiões. Nem o próprio Cristianismo conseguiu se livrar dela. Pena que as pessoas que se perguntam sobre o porquê do sacrifício nas religiões afro-brasileiras, não fazem a mesma interrogação quando chegam num açougue ou no frigorífico dos grandes supermercados. Talvez a diferença esteja mesmo no significado do sacrifício, pois sabemos que o sacrifício não pode ser resumido ao derramamento de sangue e nem ao tamanho da coisa oferecida. Ao contrário, a medida do sacrifício é o coração, centro da inteligência africana, símbolo do discernimento que alguns orixás levam amarrados como uma bolsa inseparável no seu corpo. Sabe-se, por exemplo, que o maior sacrifício é a água, sangue da terra, jogada no chão três vezes, evocando os ancestrais, ou a água simplesmente derramada na terra com a mão bem baixa a fim de fazer lama, chamando as nossas origens, os antepassados. Quer melhor exemplo da lógica do sacrifício? Ele nos faz retornar à lama, princípio originário entregue a Oxalá pela Morte. Daí a água está presente em todos os rituais e sem ela nada se inicia. Isso vale também para o sangue das folhas, adquirido quando as esmagamos, desfiamos ou maceramos a fim de extrair a seiva. Sem elas também nada se inicia. Outro exemplo do verdadeiro significado do sacrifício para as religiões de matriz africana é a comida. Comida é sacrifício, pois nada no mundo vive sem ela. Assim, quando esmagamos os grãos, trituramos, amassamos as raízes, ou simplesmente cortamos uma fruta, estamos fazendo aquilo a que inicialmente nos referimos, tirando a individualidade de algo para lhe reintegrar na massa originária. Se compreendermos essa explicação, tudo é sacrífico. Não há como fugir dele. Por fim, gostaria de contar mais uma história que nos ajuda a enten-



der a relação sacrifício/oferenda. Conta-se que no início, os Babalawôs travaram uma disputa com Ossain. Os primeiros, adivinhos, representados por Orunmilá, constituíam uma classe à parte, gozavam de prestígio junto ao rei graças aos seus estudos e técnicas aprendidas desde crianças. Ossain reunia um grupo mais simples que saía pelas cidades e curava através de “remédios de folhas”. Era chamado pelos primeiros de simples “feiticeiros”. Orunmilá fez o seguinte desafio a Ossain. A fim de provar qual saber era mais importante, os dois enterrariam seus únicos filhos e no quarto dia a criança que permanecesse viva serviria como prova de superioridade e importância. Ossain aceitou. Foram abertas duas covas, uma ao lado da outra. Numa foi colocada Oferenda, o filho de Orunmilá, e na outra Remédio, o filho de Ossain. Durante os dias a cidade acompanhou atentamente a fim de que não houvesse trapaça. Enterrado uma ao lado do outra, as crianças fizeram um pacto: durante aqueles dias uma ajudaria ao outro a sobreviver. No quarto dia, a cova onde foi enterrado o filho de Orunmilá foi aberta e lá estava Oferenda com vida, os Babalawôs festejaram de alegria, estava provado que o saber das folhas de nada valia. Para surpresa de todos, ao abrir a cova onde estava o filho de Ossain, Remédio também estava vivo. Depois as crianças explicaram o acordo que fizeram e todos compreenderam que não há saber mais importante do que o outro. No Universo vale mais aquilo que soma. É por isso que se diz que Sacrifício não deixa Oferenda morrer. Está, assim, explicado o porquê de todas as oferendas se iniciarem com folhas que são, ora mace radas, ora comidas pelo presente dado aos ancestrais. A partir desse acontecimento as pessoas começaram a fazer músicas que falam do princípio vital que circula nas folhas e nos dá vida através da oferenda.



Rodrigo Siqueira

CANDOMBLÉ
PARA ALÉM DO BEM
E DO MAL

O problema do mal é difícil e complicado de ser entendido, um mistério que ainda hoje está para ser desvendado. Em linhas gerais, quando nos referimos ao mal, nos remetemos logo à figura do



Diabo, entendido como adversário de Deus, espírito sedutor, enganador e aniquilador de almas. Se não podemos prever o momento do surgimento da noção do mal, a imagem do Diabo, ao contrário, é algo historicamente construído, fruto do encontro de crenças antigas vindas, ora do Judaísmo, ora da Grécia, ora de Roma, ora dos persas, ora dos iranianos, ora do Cristianismo, que a partir do século XVIII recorreu à imagem do Deus grego Pã, dos campos, dos camponeses, com chifres, cascos, rabo, orelhas e partes inferiores do corpo peludas. O tridente teria vindo de Netuno, dos mares. Não vamos, todavia, nos deter nesta discussão que contemporaneamente foi abandonada pelos seus principais difusores dentre nós, à exceção das chamadas neo-pentecostais, onde tal figura aparece com “toda força”, provocando desgraça na vida das pessoas ou até mesmo se apoderando do corpo delas, daí a importância do chamado exorcismo, termo que ao passar do tempo sede lugar para a palavra “expulsão”, esta certamente mais forte. Desde a Antiguidade, o que muda quando nos referimos ao mal é apenas a sua concepção. Em outras palavras, há momentos em que o mal faz parte da natureza do sagrado, e outro onde ele é personificado. Esta última abre uma série de problemas, a começar pela ideia de que se o Diabo não foi criado por Deus, então ele se autocriou, logo ocupando o mesmo nível da Divindade do Bem. Aqui paramos esta discussão, pois tanto os povos ameríndios quanto os povos africanos não conheciam estas ideias, embora nunca tivessem ignorado a noção do mal. Pena que quando esse mal personificado atravessou o Oceano Atlântico com os missionários católicos ele ganhou a aparência de nossos índios e africanos, ele foi colocado no nosso corpo, legitimado pelas nossas características físicas. Ainda hoje, as religiões de matriz africana são associadas ao mal. Eu mesmo cresci ouvindo que “candomblé era coisa do Diabo”. Não poucas vezes sou interrogado: “por que o candomblé faz o mal para as pessoas?”, sem contar a série de artifícios narrados por alguns para justificar a falta de dinheiro, doença, separação, até mesmo a morte, realizada pelos chamados “candomblezeiros”, em outros es-

tados, “macumbeiros”, “catimbozeiros”, “juremeiros”, assim por diante. Nestas ocasiões, antes mesmo de irmos ao embate com a pessoa, é melhor ouvir. Quem sabe não aprendemos alguma coisa? Fato é que vivemos no mundo do medo. O medo no mundo moderno é uma realidade, sem falar do fato que historicamente demonizamos sempre o diferente, aquilo que achamos feio. Demonizamos para dominar. É bem certo que se não tivéssemos o desejo de impor as nossas verdades, o Diabo como uma personificação do Mal não existiria, e esse último seria visto no mundo como contingente, passageiro, algo com o que não nos ocuparíamos nem com a sua origem, nem com o seu começo, mas infelizmente temos que enfrentá-lo. Vários autores se debruçaram a fim de dar uma explicação sobre a associação da figura do Diabo ao orixá Exu, ou ao ninkice Nzila, ou ao Vodun Elegbara. Como não sou especialista em demonologia, estudo sobre as representações do demônio, vou me limitar a falar sobre estes princípios de comunicação, pois esta é a função que estes ancestrais cumprem dentro das religiões afro-brasileiras. Quer imagem mais bonita do que a de Nizila, literalmente o “caminho”, mas não qualquer caminho, “todos os caminhos”, caminhos que formam as linhas, demarcam os pontos cardeais, caminhos que se atravessam, se recortam, se redefinem, se criam, recriam-se o tempo todo, caminhos que se encontram no centro de todos os caminhos para dali partirem novamente para o mundo, a encruzilhada. Geralmente quando vou falar especialmente sobre o ancestral Exu, utilizo a seguinte imagem: quando você envia uma carta para alguém, há um remetente e um destinatário. Exu é o caminho imaginário entre estes dois, sem Exu a carta nunca chegaria ao seu destino, mas é Ele mesmo que nos faz andar, pular, saltar, ter êxito, vontade, alegria, falar, daí um de seus nomes: Elegbara, senhor do corpo, corpo negro e negra, que dança, samba, ginga, é lugar de oração, mas é o tempo todo estigmatizado porque é negro. “Bara” significa corpo, caminhos. Exu é tudo isso. Sem esse princípio nada se concretiza. Infelizmente algumas pessoas ainda concebem esses ancestrais como a personifica-



ção do mal, sugerida pelos missionários católicos e atualmente pelas neo-pentecostais. Assim são chamados de “escravos dos orixás”. É digno de nota que no contexto da escravidão, momento onde as religiões de matriz africana foram reelaboradas, o medo também foi utilizado pelos africanos como defesa e, certamente, acabadas todas as esperanças, apenas lhe restaram estes ancestrais cuja concepção estava ligada ao próprio corpo. Num período mais adiante, quando os ancestrais foram concebidos por uma religião brasileira que acabava de nascer, a Umbanda, Exu foi de fato identificado com o Diabo, mas não como a personificação do mal. Se de um lado ganhava-se, como alguns acreditam, com a valorização de algumas classes marginalizadas, deixava-se de lado parte de uma das maiores contribuições das religiões tradicionais africanas às religiões afro-brasileiras ao incorporar velhas dicotomias como bem/mal; luz/trevas; dia/noite; espírito/matéria. E a chamada Pombagira? Nada mais é do que a expressão Npombo Nizila mal ouvida, o que chamamos de corruptela do nome, o que nada tem a ver com a sua representação, uma mulher de saia que exhibe sensualidade. Maria Padilha é outra imagem à parte. Essa sim, ora é portuguesa, ora é espanhola. No romance surgido no século XIX, aparece como uma das amantes do rei de Castela. Foi trazida ao Brasil na memória das órfãs ou mulheres degredadas que tiveram contato com o imaginário que inspirou o escritor a escrever a obra chamada *Carmem*, que conta a paixão de um homem por uma cigana que arruína a sua vida. São apenas dois exemplos de “santos que a África não viu”, ao lado de tantos outros que são associados ao Diabo porque estão mais próximos dos seres humanos. Mas voltemos à questão do mal. Em linhas gerais, ele não é personificado, o que não nega a sua existência. Como se ouve em alguns terreiros, “a tentação está no mundo”. Devemos fugir dela. Devemos passar pelo mundo sempre fazendo o bem, fazendo o bem a tudo e todos. Diante de algumas situações devemos demonstrar fraqueza, para assim irmos levando a vida. Mas o que é o bem? O bem também está no mundo, devemos buscá-lo sempre. Se estiver-

mos sempre em busca do bem, o mal nunca chegará até nós, nunca nos enxergará, pois eles andam um ao lado do outro. O bem está ligado a tudo que junta, ou como se ouve dos tios e tias, “que ajunta”. O bem é tudo que mantém o universo integrado, pois fomos feitos para compor o Universo. É o ajô, por exemplo, a união, integração, tudo que faz retornar à comunidade. O contrário é o ejó, o que separa, o que rompe, o que desintegra. Se somos parte da teia, o princípio é que devemos sempre procurar estar agarrados a ela. Há um provérbio que nos ajuda a entender um pouco mais esta visão: “Não há bem que seja puro bem e não há mal que seja puro mal”. Ou ainda aquele que diz: “não há mal que sempre dure, não há bem que sempre perdure”. Talvez isso nos ajude também a entender a história de um viajante que atravessou dois continentes para chegar até uma casa de candomblé para “colocar uma mesa”, como se falava anteriormente antes da expressão “jogar búzios” entrar na moda. Antes mesmo do viajante chegar até o local onde se realizavam as consultas, a sábia Iyalorixá, profundamente conhecedora e respeitadora de suas tradições, já havendo sido alertada pelos orixás, após ter submetido o viajante a algumas horas de espera a fim de “descansar o corpo da rua”, ou mesmo fazê-lo desistir da intenção, saiu rapidamente, olhou para a pessoa e com voz forte altiva falou: *“Estava mesmo lhe esperando, já chegou até aqui, veio de tão longe, descansou o corpo, esfriou a cabeça, agora vá em paz, meu filho, você já encontrou a resposta que queria, nesta casa não tem o que você veio buscar, pois eu não conheço segredo para o mal”*. A pessoa baixou a cabeça, lacrimejou e entendeu que caminho semelhante ele poderia ter feito para buscar o bem. Entendeu também que o mal na vida deve ser visto como contingente, ele é o que menos importa, ele serve muito mais para quem acredita que pode realizá-lo, do que para quem é capaz de receber. Na dúvida, era melhor retornar ou sair pelo mundo à procura do bem, pois somente este garante a nossa permanência na teia da vida.



OBALUAIYÊ



CANDOMBLÉ E SAÚDE

O tema da saúde permeia o cotidiano das comunidades-terreiros. Comunidades estas, em sua maioria, constituídas como culto organizado em finais do século XIX, ocasião em que tal tema era emergente para se pensar as cidades que se queria construir a partir do modelo europeu e da nova ciência emergente, que desautorizava práticas antigas arraigadas na população negra, indígena,



portuguesa e mestiça. Isso fez com que, ao longo de suas histórias, estes terreiros enfrentassem o discurso racista que, amparado na “legalidade”, além de transformar lideranças religiosas negras em marginais, lhes enquadravam no artigo do código penal de “falsa medicina.” Não vamos, todavia, pela brevidade do tempo e complexidade dessa questão, abordá-la diretamente, mas antes refletir sobre a importância que possui o “corpo sadio”, “o corpo odara”, para as religiões de matriz africana. Em linhas gerais, é tabu falar em doença nos terreiros. Evitar chamá-las constitui uma das principais medidas de prevenção. Entendida como desordem, ela é evitada o tempo todo através de inúmeros rituais a que são submetidos os iniciados, bem como os “clientes”, pessoas que procuram o tratamento mágico religioso dos terreiros esporadicamente. Assim a saúde está diretamente ligada à relação que o indivíduo possui com a sua ancestralidade. Ter saúde é ter axé, este princípio que nos faz correr, andar, conversar, ter sucesso, sermos dinâmicos e nos manter vivos no mundo. Assim, no Universo tudo é uma troca de axé. É o axé que dá sentido às coisas. Sendo o corpo uma miniatura do universo, é sobre ele que recaem os sinais de desequilíbrio. Sinais que exteriorizam algumas vezes os laços fragilizados com o Sagrado. Dentro das comunidades-terreiros, a doença recebe várias interpretações, mas em todas elas é a noção de ancestralidade que é evocada para que o equilíbrio possa ser restabelecido. Outro fato que merece destaque é que a doença nunca é vista como um fato isolado, ou seja, quando alguém adoece todos os que estão a sua volta participam de alguma maneira dela, a começar pela sua casa. Daí alguns rituais devem ser estendidos a ela também. E quanto às doenças que ainda não possuem cura? As chamadas “doenças do tempo”? A estas as comunidades-terreiros, de forma enérgica, combatem também com a mesma força e tentam, ao menos, fazer com que o doente conviva com elas, entenda-as, pois pior do que qualquer enfermidade é viver uma vida sem sentido, onde se deixa de viver. Uma vida que, no momento da partida, não há nada para sentir saudade. Certa ocasião me perguntaram se quando eu ficava doente pro-

curava um médico. Confessei a minha dificuldade com a medicina tradicional, que vê o corpo de forma fragmentada e tem medo de tocar nas pessoas, mas afirmei que sim, pois, de acordo com as comunidades-terreiros, o tratamento mágico-religioso não dispensa o outro tratamento, e nem muito menos o saber médico desautoriza nem concorre com as diferentes maneiras de restabelecer o equilíbrio utilizado pelas comunidades-terreiros. Algumas vezes ouvi dizer que tal oferenda que estava sendo realizada servia muito mais para o médico especialista do que para quem estava se submetendo a ela, porque em algumas ocasiões os especialistas “ficam cegos”, não conseguem enxergar a enfermidade. Há ainda aquelas doenças reinterpretadas nas comunidades-terreiros como partes do divino. Conheci comunidades em que pessoas dadas como loucas tinham seu lugar bastante definido. Isso nos ajuda a pensar no fato de que a sociedade também produz certas doenças e, juntamente com elas, espaços onde estes indivíduos são separados dos sãos. É, pois, a partir da noção de comunidade, da grande roda que gira no sentido anti-horário, que as religiões de matriz africana não apenas procuram significar a doença, restabelecendo o equilíbrio, mas também buscam de forma inclusiva agregar aqueles e aquelas colocados à margem da sociedade. Nas comunidades-terreiros de matriz jeje-nagô, Omolu/Obaluaiyê é considerado o ancestral por excelência. Omolu/Obaluaiyê teria nascido doente e tornou-se um grande médico. Omolu/Obaluaiyê é o dono da terra. Segundos os seus mitos, este princípio ancestral preside a germinação, assim todos os grãos lhes pertencem. Omolu/Obaluaiyê também é o sol. Verdade é que ele tem o poder de transforma-se em qualquer coisa. Outro ancestral ligado ao sistema de classificação de curas e doenças é Ossain. Acredita-se que Ossain é o princípio ativo que circula em todos os vegetais. Todavia, todos os ancestrais participam do chamado sistema de classificação de curas e doenças. Por exemplo, Exu cuida da parte reprodutiva, juntamente com as entradas e saídas; Oxun, de tudo que forma um sistema; Oxalá é responsável pelos ossos; Oyá pelo aparelho respiratório; Oxumaré toma conta



do aparelho urinário; Odé é responsável pelos tecidos e assim por diante. Como ouvi de uma sacerdotisa, “cada um tem a sua parte.” É graças à nossa participação em cada uma dessas partes do Divino, que nos mantemos saudáveis.

TERRITORIALIDADES AFRO-BRASILEIRAS

Ao lado da noção de ancestralidade, outro conceito fundamental para compreendermos as religiões de matriz africana é o de território, melhor entendido no plural. Esta palavra, na sua concepção mais simples, tem a ver com a terra, que extrapola o chão que pisamos para significar todo o mundo, tudo que é



extenso, tem forma, é visível a nossos olhos. Essa é, pois, a concepção de aiyê, por exemplo. Ela inclui a natureza num sentido bem amplo, e as cidades, fundadas “sobre os ancestrais” através dos antepassados. Num trabalho realizado no Recôncavo Baiano, especificamente nas cidades de Cachoeira, São Félix, Muritiba, Santo Amaro e São Gonçalo, publicado sob o título: *Nagô, a nação de ancestrais itinerantes*, numa entrevista presente nesta obra, recolhi a valiosa fala de um informante. Perguntado sobre os africanos, ele diz a seguinte frase: “a cidade de Cachoeira é toda condenada.” Parei e fiquei olhando para ele, que prosseguiu: “essas casas que você vê aí são todas de africanos. Por exemplo, quando uma pessoa aluga ou compra um casarão desses, muitas vezes elas começam a passar mal. Quando se vai olhar é o espírito de um africano que está ali cobrando para ser cultuado. Tudo aqui é africano, eles nunca abandonaram as suas casas”. Essa revelação me fez pensar na cidade, entendida na maioria das vezes, por alguns discursos arquitetônicos, como algo vazio ou que pode ser simplesmente reduzido a “cal e pedra”. Isso equivale dizer que a noção de território está diretamente relacionada com conceitos como espaço, lugar e, conseqüentemente, com o de identidade. Identidades negras reconstruídas na diáspora a partir dos universos fragmentados pela escravidão. Sobre o conceito de espaço é digno de nota acrescentar que é ele quem nos permite representar, por exemplo, o mundo de outra maneira. O lugar diz respeito ao local onde estamos, falamos, construímos a nossa identidade, sendo assim um conceito também político. O impacto representado pela escravidão aos mais diversos povos africanos ainda está para ser avaliado, sem falar nos danos causados ao patrimônio material e imaterial negro-africano, ao ferir conceitos básicos ligados à identidade, como a terra. Nos últimos anos, alguns estudos vêm afirmando que a fragmentação das culturas africanas, sua multiplicidade, ao lado de fatores externos, constituíram impedimentos para se pensar nas religiões afro-brasileiras ao lado de outras construções de origem africanas no Brasil, como uma espécie de permanência negro-africana no Novo Mun-

do. Não é de se esperar que as múltiplas vivências trazidas com os africanos ignorassem outras aqui encontradas. Ao contrário, homens e mulheres negras estabeleceram relações com os universos simbólicos que se depararam, ora em condições de desigualdade, ora de prestígio, ora de solidariedade. A noção de casa é um bom exemplo disso. Esta casa onde se realiza o culto pode possuir dimensões amplas, mas também corresponder a um espaço doméstico que num determinado momento vai servir como local de celebração. É muito provável que, inicialmente, africanos e africanas cultuaram os ancestrais em lugares bastante modestos como aqueles onde eles transitavam, era um culto discreto, realizado em alguns lugares das vias públicas, sob algumas árvores, em alguns altares improvisados ao lado de santos católicos, ou mesmo levados no seu próprio corpo dentro de bolsas, etc. Quando puderam, em algumas regiões do país, adquiriram, em locais afastados do perímetro urbano, extensões significativas de terras, chamadas de *roças*. Ou mesmo foram obrigados a se distanciar do centro da cidade, quando o culto feito através de palmas, tocado com as mãos, não era suficiente para não despertar a polícia, que de forma enérgica reprimia qualquer manifestação cultural de origem africana. Enquanto a expressão “terreiro”, em alguns lugares, serve para designar tanto a casa onde se realiza o culto, quanto a área externa, a palavra “roça” diz respeito a algo mais amplo. Os terreiros, na verdade, são espaços simbólicos construídos à luz de culturas provenientes de grandes civilizações, como Angola, Congo, Daomé, Oyó, e outras, destruídas pela escravidão. Outra palavra que nos ajuda a entender isso é a noção de natureza. Os orixás dos nagôs, os nikise dos angola/congo e os voduns dos daomeanos, ao lado de ancestrais indígenas têm a terra como uma grande referência. Acredita-se que os ancestrais moram na terra ao lado de outros que são a própria terra, como o vodun Ajunsum, o nikise Kavungo e o orixá Obaluaiyê. Ao lado da terra, as árvores possuem significado especial. A expressão que aparece em alguns mitos: “No tempo em que o mundo era habitado pelas árvores” ilustra um período considerado



primordial. Alguns orixás e nkise são cultuados em algumas árvores. Elas são, todavia, lugar por excelência dos voduns. Há voduns que são cultuados sob determinadas árvores e há também aqueles que são representados por elas próprias. Algumas casas de tradição jeje contam o seguinte mito: Certo dia, o céu e a terra entraram numa disputa sem fim. A terra passou a zombar do céu e vice-versa. A primeira gabava-se que lhe sustentava, era a superfície onde se erguiam as grandes cidades, o local de ida e vinda das pessoas e, por fim, morada dos ancestrais. Por sua vez, o céu não deixava por menos. Urdia que ele era a garantia da vida; era nele que passeavam os astros, moravam as estrelas, planavam as aves, controlavam as estações e era através dele que a humanidade se guiava. Um dia, o céu muito aborrecido resolveu dar um castigo à terra. Assim, durante um longo período, a chuva não caiu mais sobre a terra. A terra seca não pôde mais garantir o sustento das plantas, os rios começaram a secar, os animais com o passar dos dias iam morrendo de sede, as doenças passaram a assolar o mundo, tudo passou a perecer. Restou apenas uma árvore, *Loko*. Loko é um ancestral muito antigo. É uma grande árvore (*Ficus dolares*) que desde cedo, com sua copa, aprendeu a respeitar o céu e com suas raízes profundas, amar a terra. Durante um longo período, muitos animais e até mesmo as pessoas se protegeram sob a copa de Loko. Na falta d'água, e de vento, Loko garantia o frescor, às vezes a própria alimentação. O céu também ficou triste, a humanidade nem sequer mais olhava para ele. Antes que tudo fosse destruído, Loko mostrou ao céu e à terra que ambos possuíam a mesma importância e salvou a humanidade da extinção. As plantas, em linhas gerais, possuem enorme significado para as religiões de matriz africana. São delas que são extraídos os remédios e venenos. As folhas fornecem também a seiva, sangue que circula dentro de todos os seres vivos, e também as combinações que compõem os banhos que visam restabelecer o equilíbrio do ser humano. Nos terreiros as folhas aparecem na forma do orixá Ossain, do Nkice Katendê, do vodun Agué, ou mesmo dos caboclos, ancestrais indígenas presentes nas religiões afro-

-brasileiras. Ao lado das folhas, ganham destaque as raízes, as sementes, os grãos, os frutos e as flores. Não podemos falar do universo das religiões afro-brasileiras sem mencionarmos a água. Estas são primordiais. Muitos ancestrais trazidos para o Brasil nada mais são do que rios, cachoeiras e lagos, que além do sustento, garantem as idas e vindas de pessoas e dão proteção a grupos inteiros. Todos estes elementos são reunidos no conceito de territorialidade, ameaçado constantemente, ora pela especulação imobiliária, ora pelo abandono dos órgãos públicos de alguns espaços sagrados. Ainda hoje o povo de candomblé luta para garantir alguns desses espaços fundamentais para a manutenção de seus rituais, fato que não somente nos ajuda a pensar na intolerância religiosa, mas também na cidade que os africanos e africanas traçaram a partir de locais como a Jaqueira do Carneiro, Ladeira do Cabula, bairro da Saúde e outros. Nos ajudam a pensar a cidade de Salvador, por exemplo, não apenas como a mais negra da diáspora, mas o lugar onde homens e mulheres negras reelaboraram visões de mundo a partir de conceitos que não lhes colocavam como centro, mas ponto de partida de povos que “desde o início do mundo” marcharam para todas as partes da terra.





André G. G. G.
2010

ODÉ, O DONO DA CARNE

Conta-se que as primeiras civilizações foram lideradas por caçadores e caçadoras. Em busca de comida estes homens e mulheres saíram do continente africano e seguiram em direção à Ásia, ao Oriente



Médio e à Austrália. Depois foram à Europa e finalmente chegaram à América do Sul. Estas comunidades desde cedo aprenderam a observar a natureza, a marcar as estações, acompanhar as fazes da lua e de outros astros. Havia caçadores de todos os tipos. Uns conheciam bem o caminho por terra e outros conheciam pelo mar, sobre as placas de gelo. Se diz nos terreiros de candomblé de tradição jeje-nagô que Oxossi é Odé, literalmente “caçador”. Na verdade, Odé, a exemplo de outros conceitos que remetem aos primórdios da humanidade, diz respeito a um conjunto de famílias agrupadas em torno dessa figura que reunia em si múltiplas funções. O caçador cumpria, dentro do seu grupo, funções políticas, econômicas, sociais, culturais e religiosas. Politicamente, o caçador era o chefe, ou a chefe. Eles lideravam o grupo, orientando-o por ocasião das decisões e o representando. Eles percorriam todas as partes da terra e conduziam com segurança as famílias que lhes acompanhavam. Cabia também ao caçador estabelecer relações de troca, fortalecendo cada vez mais o grupo. Além disso, o caçador mantinha a coesão do mesmo e fazia as mediações entre a comunidade que liderava e outras encontradas ao longo das caminhadas. Por fim, os caçadores eram verdadeiros médicos. Eles se situavam entre a fronteira da vida e da morte, assim eles tinham o poder de transitar entre estes dois mundos. É, pois, esta memória que as comunidades-terreiros guardam em torno da figura de Odé, que não necessariamente diz respeito ao orixá Oxossi. Fato é que tal ancestral ganhou popularidade no Brasil graças a presença significativa de africanos provenientes do reino de Ketu a partir do final do século XVIII, ocasião em que estes povos foram devastados por seus vizinhos daomeanos e enviados como escravos para o Brasil. Na cidade de Salvador, a história do Terreiro Ile Mariolage, da saudosa Olga do Alaketu, confunde-se com a história da vinda forçada desses grupos. Sua mãe seria descendente da princesa africana Otampé Ojarô, chegada escrava para o Brasil e aqui libertada. Oxossi é a origem do povo de ketu. Ele é o verdadeiro Araketu. Ara significa corpo, mas pode também significar sombra. A palavra ainda

pode ser utilizada para evocar uma longa descendência, o povo. O povo de ketu. Assim se afirma que todos somos de Oxossi. Oxossi é a terra virgem e não o mundo vegetal como se tem afirmado nos últimos anos. Na verdade, Oxossi é todas as terras. As que foram pisadas, as que estão ainda cobertas e também aquelas que nunca pisaremos. Por isso esse ancestral foi associado desde cedo ao corpo. Odé é o dono do corpo. É o dono da carne. Ele é a carne que reveste os nossos ossos. Assim está explicada a expressão: todos somos de Odé. Ele é o princípio, se não de todas as comunidades, ao menos daquelas saídas da cidade de Ketu, ou do buraco de dentro do fundo de um rio chamado Ibualama. Há um mito que diz que os primeiros povos saíram desse buraco e ganharam todas as direções do mundo. Num dos rituais mais complexos reelaborados no Brasil pelas religiões de matriz africana, o axexê, festa organizada na ocasião em que uma pessoa iniciada parte para o mundo dos antepassados, se rememora algumas dessas histórias e canta-se: “ode arole lo bi ewa”, ou seja, nascemos e voltamos para o caçador. Desta maneira, Odé acompanha todas as etapas da vida, pois ele significa o eterno nascimento e renascimento. Talvez por este motivo, desde cedo se associou esse princípio ancestral à natureza, local do qual os primeiros grupos humanos tiraram a ideia de que tudo é cíclico e por isso retorna. Assim, nos terreiros, Oxossi aparece liderando outros caçadores, ao lado do orixá Ogun, o caçador que manipulou o fogo, trazendo-o para casa e fundindo o ferro, Exu, o caçador que organizou a linguagem, tornando-se princípio de comunicação, e Ossain, também outro andarilho que elaborou o complexo sistema de classificação dos vegetais, atribuindo-lhes funções. Na mitologia afro-brasileira, Oxossi aparece como filho de Yemanjá. Ele teria abandonado sua mãe e partido pelo mundo. Mas ele também aparece como filho de uma grande feiticeira – representação das grandes mães ancestrais –, que teria lhe ajudado a matar um grande pássaro enviado para destruir a cidade de Ketu. Há quem afirme que Oxossi confunde-se com a sua própria mãe e quando isso acontece o seu altar é consagrado embaixo de uma jaqueira



(*Artocarpus heterophyllus*) chamada Opa oká. Oxossi liga-se à fartura, à riqueza, à descendência, daí lhe ser associado os frutos e grãos. É o dono da comida, da carne, de todas as carnes. Talvez tenha sido por isso que alguns terreiros da cidade de Salvador o celebrem no dia de *Corpus Christi*, criado no século XIII pelo Papa Urbano IV com o objetivo de realçar a presença de Cristo no pão eucarístico, na comida. A festa tinha como objetivo celebrar o corpo de Cristo em forma de carne viva. Não precisamos buscar explicações mais distantes para entender a releitura que alguns africanos fizeram dessa celebração. Isso fez com que o próprio Cristo fosse reverenciado dentro do corpo místico dos caçadores representados por Oxossi. Oxossi, que em algumas comunidades-terreiros aparece vestido a semelhança de um índio, faz também referência às inúmeras relações que povos indígenas e africanos estabeleceram desde cedo para garantir a sua sobrevivência. Oxossi é ainda reverenciado como começo. Oxossi também é lembrado como orixá da alegria. Oxossi é representado como caçador e caçadora, mesmo quando estas imagens caíram em desuso em algumas cidades do continente africano, pois se acreditava não ter mais sentido falar num rei-caçador. Oxossi, dono do corpo, verdadeiramente negro e indígena, sempre a caminho de desvendar novos mundos, renovar as relações a fim de nos manter como os tecidos que agrupam as células que juntamente com os corpos celestes formam o entrelaçado que sustenta o Universo e explica a dinâmica da vida.



Rodriguez
2018

OS GÊMEOS E A INVERSÃO DA MESA

Para compreendermos o culto a Ibeji é preciso entender a importância do nascimento e da morte para os grupos africanos chegados ao Novo Mundo, particularmente ao Brasil. Ancestral de culto cercado de silêncios e mistérios, está presente em todos os padrões rituais reorganizados no Brasil,



chamados de “nação”. Tobossi, para algumas tradições jeje, Mabaço para os angola/congo, Ibeji para a tradição ketu, ao menos aquelas presentes na cidade de Salvador, ou simplesmente “dois dois”, “os meninos”, como são chamados carinhosamente pela maioria das pessoas.

O culto a tal ancestral nos terreiros de candomblé aparece ligado às crianças, na nação angola/congo, onde é chamado de Nvunji, e nas de tradição yorubá, erê. Todavia, o culto a “dois dois”, ou ainda aos “meninos”, não pode ser confundido ou restrito a estas.

No continente africano, o nascimento, como a morte, reveste-se de particularidades, pois remete a um dos conceitos mais importantes de sua filosofia: a ancestralidade. Em linhas gerais, a ideia é de que somos um deslocamento de matérias ancestrais, ou seja: cada criança que nasce é um Baba Tundê, um antepassado que retornou para a comunidade; não no sentido de uma reencarnação cíclica, mas como uma semente, que carrega as informações da nova planta. Observando a natureza, africanos e africanas elaboraram primeiro esta noção, que mais tarde vai aparecer com o nome de “genética”. Neste sentido, não a criança, mas o nascimento e o duplo são algo particular. Há grupos vizinhos aos yorubás onde não nascem gêmeos. Ou seja, apenas uma criança fica no mundo. Não vamos entrar aqui nesta discussão, pois também temos outras formas de descartar nossos recém-nascidos.

Fato é que Ibeji, ou o Mabaço, possui enorme significado para os grupos, os quais nos referimos anteriormente. Tal ideia chega ao Brasil com os africanos e africanas e aqui se populariza a ponto de interferir na própria representação de santos católicos, como Cosme e Damião, sem esquecer de Crispim e Crispiniano. Eji, na língua yorubá, significa “dois” e bi é o verbo “nascer”. Desta maneira, a própria formação do nome explica o seu sentido. Ibeji é “nascer” ou “o nascimento de dois”. Certamente os mabaços sempre foram invocados, ora para proteger as famílias africanas fragmentadas e escravizadas, ou mesmo para garantir às crianças a Lei do Ventre Livre, por exemplo, uma das mais difíceis de ser concretizada,

pois não libertava a sua mãe. O nascimento dos gêmeos é tão importante que estabelece uma ordem na família, assim, o terceiro filho para os yorubás é chamado Doun, “o terceiro”, ou aquele que veio após os gêmeos.

As mulheres africanas, em linhas gerais, eram muito férteis, assim tanto a mortalidade infantil quanto a mortalidade da mãe era vista como algo particular e recebia tratamento especial. Certo é que o momento de dar a luz era visto como algo cercado de cuidado, isso também valia para os primeiros dias do recém-nascido, que em algumas culturas só era apresentado à comunidade após o décimo sétimo dia, quando esta ouvia atentamente o seu nome. Nome que lhe acompanharia durante toda uma vida que não tem fim, afinal “os que nascem nunca morrem”. A perda de uma criança vai ser assim re-significada pela comunidade que luta o tempo todo para superar a morte, como ainda hoje a humanidade através das religiões. Acredita-se, por exemplo, que quando uma mulher perde uma criança no parto ou quando esta morre ainda jovem, ou mesmo no momento em que está dando a luz, trata-se de uma criança concebida para passar pouco tempo na terra, ou que está “brincando” com a sua mãe, “vindo e retornando”, são os chamados pelos yorubás de abiku. Mais uma vez, temos o verbo “nascer” e iku, a morte. São os nascidos para morrer. Este termo ganhou outra concepção no Brasil, para alguns, trata-se de pessoas que não precisam passar pelo processo de iniciação estabelecido por cada tradição religiosa. Todavia, abiku são também crianças que, no momento do parto, experimentam de perto a morte, a exemplo daquelas que nascem com o cordão umbilical enrolado, ora no pescoço, ou em todo corpo. Estas, ao nascer, recebem nomes especiais e são submetidos a ritos específicos para continuarem no mundo. Sem falar que o cordão umbilical sempre recebeu tratamento especial entre os africanos e africanas, pena que a ciência oficial só tenha reconhecido tal importância na contemporaneidade, mas foram os nossos antepassados os primeiros a dizer que ele é uma espécie de síntese da vida da pessoa. Assim, Ibeji liga-se diretamente aos nascidos para morrer, sobre os quais pouco se fala



no universo afro-brasileiro, justificando, de certa maneira, a confusão entre estes e as crianças.

O culto aos gêmeos está ligado à ideia de continuidade e descendência, como o quiabo, comida real dos faraós do Egito Antigo. Assim como a cebola representava o mundo através das camadas que a compõem, o quiabo estava ligado à continuidade. Podemos fazer esta experiência, colocando numa vasilha com água e sementes de quiabo. Com o tempo elas vão se juntando, formando a teia, ou o futu, tão lembrado pela Makota Valdina, uma espécie de pacote que Nganga Zambi fez no início do mundo, onde colocou de tudo. Agora entende-se o porquê de uma das iguarias mais apreciadas pelos gêmeos ser o chamado “caruru”. Na verdade, os gêmeos comem de tudo. “Comem tudo o que a boca come”, como os ancestrais da terra. Isso exemplifica a antiguidade de seu culto. Embora apareçam ligados à morte, os gêmeos são filhos do orixá Oxun. Pois vida e morte andam juntas. Oxun foi o ancestral nagô que, segundo um de seus mitos, no momento em que Deus distribuiu os poderes aos orixás, através de uma chuva, enquanto alguns se esforçavam para pegar o ferro, a terra e outros elementos, Ela agarrou com as duas mãos o ovo, chamado de eyn. A partir daí ela passou a garantir a permanência de tudo que forma um sistema. Oxun regula, assim, o ciclo menstrual, mas também o ciclo da terra que garante os frutos. Tempos atrás, este fato era lembrado na cidade de Salvador no mês de Dezembro quando se oferecia as chamadas “frutas do ano” em frente à igreja de nossa Senhora da Conceição da Praia. Oxun também cuida do intestino e de tudo que é “de dentro”. Assim ela garante a permanência dos os gêmeos e todas as crianças.

Um trabalho sobre o significado destes ainda está para ser realizado, embora o Professor Vivaldo da Costa Lima já nos tenha presenteado com um livro sobre “os meninos”. Talvez isso seja explicado pelas dimensões tomadas pelo culto. O culto aos mabaços extrapola as religiões de matriz africana. Eles estão em todos os oratórios católicos de famílias que tiveram gêmeos.

Aos meninos é oferecida uma mesa, “arrumada no chão”, à maneira africana. Neste dia, são as crianças que comem primeiro e tem o consentimento até de brindarem à saúde de todos com taças de vinho. Algumas vezes, elas recebem pratos individuais, em outras, a comida é colocada numa grande gamela e todos comem e têm o direito de se “lambuzarem”. Nas duas maneiras come-se com as mãos. Há casos em que as mãos das crianças são limpas na saia da dona da casa. É a inversão da mesa, onde os rígidos códigos ocidentais, como: não conversar, “comportar-se”, usar talheres, comer com a boca fechada, são suspensos a fim de garantir a alegria e a vida através da continuidade da comunidade.



COMIDA DE SANTO E COMIDA DE BRANCO

Embora algumas pessoas reajam à expressão “comida de santo”, aqui ela será tomada como o mesmo que comidas rituais dedicadas, nas comunidades-terreiros, aos nikices, vodus e orixás. Num trabalho publicado em forma de livro, intitulado: Banquete Sagrado, notas sobre “os de comer” em terreiros de candomblé, já tive a



oportunidade de demonstrar a importância, o papel e o significado das comidas votivas dedicadas aos ancestrais nas comunidades/terreiros. Em linhas gerais, no candomblé costuma-se dizer que “tudo come”, recebe alimentos especiais, preparados para cada ocasião. Come desde a cumeeira, ao chão, este último principalmente. Isso é explicado através da concepção de que nada se mantém vivo sem a comida. Por outro lado, já demonstramos no texto em que abordamos o sacrifício nas religiões de matriz africana que esta comida é, ao mesmo tempo, força vital, axé, mas também um “contra-dom”, uma espécie de contra-presente que as primeiras civilizações estabeleceram com o Sagrado, pois desde cedo se acreditou que “a fertilidade da terra dependia dos antepassados, tornando-se estes os primeiros seres com os quais as civilizações foram obrigadas a trocar”. Alguns trabalhos já se debruçaram sobre a origem destas comidas rituais que nos terreiros aparecem como africanas, ou de origem africana. Há, todavia, outros que insistem ser esta comida elaborada a partir de ingredientes nacionais. A falta de tempo não nos permite entrar neste debate, mas gosto sempre de afirmar que o que torna a “comida de santo” africana é muito menos os ingredientes que entram na sua preparação, mas um conjunto de técnicas transmitidas de forma iniciática e secreta, somadas às visões de mundo evocadas através da comida, os significados, os sentidos, os sentimentos, o Sagrado construído e reconstruído a todo momento a partir da experiência histórica de cada comunidade. Assim, se aceitarmos que esta cozinha ritual é afro-brasileira, fugimos ao menos da busca pela pureza e nos tornamos mais abertos para entender a dinâmica do pensamento africano, dinamismo este que permitiu, ao lado de permanências africanas no Brasil, recriações e invenções feitas não de forma aleatória, mas fiéis a visões de mundo postas a prova em cada indivíduo na diáspora negra pelo mundo. Já no final do século XIX, autores como Manoel Querino já faziam uma distinção entre as comidas que consideravam “puramente africanas”, do “sistema alimentar da Bahia”. É, todavia, na década de 30, sobretudo a partir do pensamento de Arthur Ramos, que

surge uma má interpretação sobre a origem, presença e popularização destas comidas nas ruas, por alguns autores. Ora, o velho Ramos, atento às modificações de algumas iguarias afro-brasileiras, sugeriu que nos afamados candomblés ainda podiam ser encontradas comidas de “origem africana” num estado mais original, constatação que acredito valer até hoje. A partir desta ideia, alguns autores que lhe seguiram entenderam que a comida comercializada na rua desde finais do século XVIII teria uma origem sagrada. Certa ocasião fui questionado por uma jovem jornalista sobre a relação que existia entre o akarajé vendido pelas nossas tradicionais baianas e o akarajé de Yansã. Seus olhos saltaram quando afirmei que não existe relação nenhuma. Primeiro, porque Yansã não come akarajé, mas akará, bem diferente dos hambúrgueres que encontramos na cidade de Salvador acompanhados com o refrigerante de cola, e *jé* é o verbo “co-mer”, expliquei. A jovem, todavia, insistiu: “mais antigamente não era uma comida vendida apenas pelas filhas do orixá Oyá?”. Lhe desapontei mais uma vez. “Antigamente” é uma temporalidade que não conheço, depois, é bem provável que africanos e africanas, conforme informações do Professor de grego Vilhena, no final do século XVIII, vendiam, além de akará, também lelê, abará, ekó, ekuru, mungunzá, efó, aberém, mocotó e outras iguarias, ao lado de bebidas como o aluá. Fato é que o akarajé está na moda, foi eleita a comida para representar a baianidade, outra construção problemática. Porém não deixei de mencionar a sacralidade do mercado e da arte de mercar que não foram inventadas pelos africanos. Para compreendermos isso basta prestarmos atenção à bolsa de valores, ela é imprevisível. Mesmo assim realcei que acumular capital ainda hoje continua sendo um dos maiores desafios para as comunidades-terreiros e seus iniciados; para os negros(as) em geral é mais provável que os filhos de alguns orixás ligados ao azeite de dendê tivessem mais “cabeça de venda” para comercializar certas iguarias, o que não é uma regra, como nada é regra geral no candomblé. Eu mesmo conheci, na cidade de Cachoeira, uma senhora já falecida, filha de Oxalá, que nunca abdicou de suas vestes bran-



cas, que construiu a sua família, formou todos os seus filhos vendendo akarajé. É preciso ter, de fato, “cabeça de venda”, em outras palavras, sair para a rua e voltar com dinheiro para casa. Resumindo, ser empreendedor, fazer freguesia. Embora se tenha esquecido, o mesmo vale para os mingaus, iguarias que ainda hoje resistem nas ruas, contrariando o discurso “higienista”. Verdade é que africanos e africanas, e hoje seus descendentes, mercaram tudo que podiam, pois disso dependia a sua economia, a sua sobrevivência, a formação de seus filhos(as), o custeio de um ritual que se pagava durante anos. Verdade é que quando isso era realizado, estes momentos eram atravessados de sacralidade, onde em algumas vezes o sistema de troca tradicional era alternado pelo inspirado nos universos africanos. Mas o que difere a comida de santo das comidas comercializadas nas ruas? Gosto muito da explicação do professor Vivaldo da Costa Lima, que sempre lembra: “os santos comem o que os homens comem; apenas estes recebem comidas mais elaboradas”. Assim, é diferente um feijão de azeite de um “omolocum” oferecido ao orixá Oxun, este requer mais atenção no seu preparo, exige pessoas especiais, pois varia até a textura dos grãos obtida através do cozimento, sem falar nas palavras de encantamento e orações evocadas antes, durante e na hora do oferecimento ao ancestral. Lembro de um sacerdote que disse: “se fosse assim, eu escrevia a nota para o cliente e ele fazia na casa dele”. Orixá não tem cardápio, menu, receita. Isso é menos uma preocupação para os *chefs*, assim não terão que concorrer com a Yabassé, “a velha que cozinha”, sacerdotisa da comida, única autorizada a informar sobre estas. Como sempre são escolhidas entre as que menos falam, a comida sagrada está resguardada. Esclarecida esta parte, vamos falar agora das chamadas “comidas de branco”, o que não é o mesmo que “comidas brancas”, de acordo com o sistema de classificação das coisas comestíveis e não comestíveis do povo de candomblé. Esta última expressão reserva-se às comidas que não levam azeite de dendê. São iguarias votivas que remetem aos primeiros grupos humanos que saíram para povoar a terra. Comidas a base de raízes e grãos,

conservadas na forma de farinhas que se transformam em papas, massas e mingaus. A primeira expressão é reservada às comidas do cotidiano, como, por exemplo, o tradicional feijão com arroz. As “comidas de branco” não são novidade nos terreiros de candomblé, ao contrário, estão presente como constitutivas de momentos especiais, como o café oferecido em dias festivos, ou na ocasião de rituais fúnebres quando se come aquilo que o morto gostava. A novidade é que estas comidas estão paulitanamente substituindo as comidas de santo nos dias de festa. Não obstante o bom gosto e requinte com que estas comidas são apresentadas ao público, acompanham este fato a reação de algumas pessoas contra as chamadas “comidas de azeite”, ora evocando que fazem mal, ou porque não gostam, sem nenhuma justificativa. Ainda bem que não surgiu a palavra “saudável”, outra expressão que está em moda. Isso acontece, sobretudo, entre os mais jovens. Esse fato abre uma série de questionamentos. Nada contra aos *buffets* organizados por alguns terreiros, afinal, a máxima de que a comida exibe prestígio, poder e status social vale também para o candomblé. O questionamento está no desaparecimento das comidas de santo em detrimento das comidas de branco. Na maioria das vezes, as primeiras ficam restritas aos orixás “que comem sozinhos”, e acabam fazendo desaparecer rituais realizados no dia seguinte. Será que a popularidade das “comidas de azeite”, em dias como a sexta-feira, ou mesmo a presença dos restaurantes de “comidas típicas”, explicariam a não apreciação do gosto pelas comidas votivas, nos terreiros, por algumas pessoas? Lembro que algumas dessas comidas chamadas “baianas” eram reservadas a ocasiões especiais, como aniversários, por exemplo. Com o tempo foram desaparecendo, tornado-se inicialmente “comidas de pobre” e depois comidas que fazem mal por conta de problemas, ou outras “doenças que estão na moda”, e que por isso devemos evitá-las antes mesmo de passarmos pelos profissionais de saúde que decidem o que devemos comer, a quantidade e a hora. Refletir sobre este aspecto é interessante, pois abre discussões pertinentes à preservação do universo afro-brasileiro legado por homens e



mulheres que, desafiando o seu tempo, deram respostas a partir de suas tradições às situações e desafios que foram expostos. Isso não significa dizer que entendemos a tradição como algo imutável, ao contrário, a recriação em alguns momentos se dá não para recompor algo fragmentado, mas para exibir prestígio. Depois do “desaparecimento da pedra de ralar”, sua substituição pelo moinho, que depois foi motorizado, seguido do liquidificador e do multiprocessador, que graças aos diferentes cortes conferem às massas texturas diferentes, assistimos algumas comidas rituais sendo feitas a partir do refinamento de grãos, oferecidas pelas indústrias de alimentos. Mesma indústria que deu origem ao xarope de milho, um tipo de açúcar que o nosso organismo não é capaz de dissolver, gerando, entre outras doenças, o diabete melittus tipo II. Mesmo respeitando a frase sábia de uma sacerdotisa que nos disse que “os vodus mudam porque as pessoas mudam”, temos que refletir como as comidas votivas estão dialogando com os ingredientes produzidos por esta indústria que com certeza não os fez para atender a demanda dos orixás. Adoro os *buffets* nos terreiros, mas é bom ver também a comida dos orixás dividida entre as pessoas. Certa ocasião deparei-me com uma comunidade-terreiro que não sabia mais enrolar o akassá, chamado de ekó. Tal iguaria representa o corpo, uma porção de massa individualizada na folha de banana. A massa era despejada numa bandeja ou sobre uma pedra de mármore e cortada de forma triangular. Se nós, povo de candomblé, ainda não estamos preparados para entender o processo químico que envolve os alimentos durante o seu cozimento, ao menos temos que atentar para o fato de que quando uma comida “desaparece”, segue também com ela visões de mundo. Nada contra a introdução de eletrodomésticos nas cozinhas rituais, diálogo que o povo de candomblé já vem fazendo muito bem já há algum tempo. A preocupação maior deve ser: que vai restar da nossa ancestralidade? O que passaremos e quais histórias contaremos aos nossos filhos quando as comidas de santo cederem lugar de uma vez por todas às comidas de branco? E os ancestrais, será que mudarão de gosto?



AO REI DO MUNDO...

Xangô é rei. É rei no Batuque do Rio Grande do Sul, é rei no Xambá de Pernambuco, estado onde o seu nome é evocado para designar as religiões de matriz africana, é rei nos candomblés nagôs do Recôncavo baiano, é rei no Tambor



de Mina, no Maranhão, e é rei nos candomblés jeje nagô, na cidade de Salvador. Não vamos entrar no mérito de suas histórias, falar sobre os vários mitos sobre a sua origem, mas sobre o significado da figura do rei para a consolidação de identidades negro-africanas fragmentadas através da escravidão. Em algumas cantigas, Xangô é reverenciado como rei do mercado, e rei do mundo, Obá aiyê. Mercado, coração das sociedades yorubás, onde se alternavam o tempo todo bens materiais com simbólicos. Verdade é que no Brasil, essa figura foi fundamental no processo de reconstrução e manutenção dos elementos civilizatórios negro-africanos no Novo Mundo. Não poderia ser diferente, manifestação do Divino, a figura do rei representa continuidade, a permanência da grande família africana inclusiva, que com o passar do tempo foi ampliada a fim de agregar novos membros, agora descendentes de portugueses, índios, judeus, ciganos e tantos outros. O culto a Xangô é assim o culto à continuidade, à descendência, à família mantida viva graças às mulheres e às crianças. Daí a sua relação com os antepassados e o porquê de Xangô ser o ancestral mais festejado na sociedade secreta de Egungum, ou na ocasião dos rituais fúnebres, ocasião em que os iniciados levam no pescoço uma conta em sua homenagem. Ao contrário do que se diz, o culto a Xangô possui relações estreitas com a morte, com o culto aos antepassados, pois ele mesmo representa toda a sua descendência. Mas de onde surgiu a ideia de que “Xangô tem medo da morte”? Talvez da má compressão da simbologia do rei, associado a outras leituras. Explicando: ao contrário do que muitas pessoas afirmam, o elemento de Xangô é a terra. Seu culto rememora às civilizações que desde cedo foram estabelecidas pelos africanos. Xangô é dono de tudo que existe em cima da terra. Graças a essa relação, desde cedo esse ancestral foi evocado como pedra, e tudo que estas significam, numa edificação. Desta maneira, este princípio ancestral está presente nos corpos celestes. Essa relação entre as pedras e o corpo é muito antiga e pode ser encontrada em algumas regiões do Mediterrâneo e em partes do continente africano. O fogo, assim, e tudo que

ele representou para a humanidade, era então obtido através da fricção destes dois corpos. Porém, anterior a esse momento, é bem provável que a humanidade já utilizasse as pedras para reter o calor, aproveitando para conservar os alimentos. Já demonstramos em outro momento que a temperatura é algo fundamental para os seres vivos. Quando o corpo perde o seu calor, princípio de vitalidade, acredita-se que ele está morto. Não podemos confundir esse momento com os Antepassados. Estes, como Xangô, são muito quentes, pois estão vivos, continuam sob as tiras de pano que separam de nossos olhos o mistério da vida e da morte. Assim, quando evocamos o Rei nos rituais fúnebres, estamos afirmando que acreditamos na nossa ancestralidade e que ela é a garantia de nossa permanência para sempre no mundo. Quanto ao corpo, devolvemos à terra, pois como já comentamos, dessa devolução depende a continuidade da vida dos que virão, afinal, tudo não é cíclico? Tudo não é uma manifestação do Sagrado? A partir dessa explicação podemos pensar várias coisas. É certo que africanos e africanas tinham em mente a concepção de que as pedras deveriam estar juntas para poder produzir calor a fim de manterem-se vivas. E assim fizeram. Assim, uma das características do culto ao rei, preservada no Brasil, foi a presença de muitas pessoas. O culto a Xangô requer muitas pessoas. Como se diz: Xangô adora gente. E o que é o mercado? Nada mais do que indivíduos que rompem suas fronteiras, quebram tabus. O rei também adora festas, comidas e bebidas. Não foi a toa que, quando os africanos organizaram os primeiros afoxés, o rei ia à frente, que diga os maracatus de Pernambuco, e falando em Maracatu, como não falar da Kalunga, a boneca que diviniza nossos antepassados? Falando sobre esse ancestral, no Brasil não podemos deixar de mencionar o nome de Tio Bangboxé. Ele teria chegado ao Brasil para ajudar na constituição de alguns terreiros de candomblé que se formavam na cidade de Salvador no século XIX, onde o culto a Xangô era elemento central. Fiel a sua missão, Bangboxé Obitikó, constituiu no Brasil longa descendência através da família consanguínea que formou, e da religiosa que desde



cedo constituiu através de suas viagens a Porto Alegre, Rio de Janeiro e Recife. Ainda hoje, membros da família Bangboxé vêm da Nigéria visitar seus descendentes brasileiros. Da família consanguínea, destacamos a figura de sua filha, chamada de Tia Júlia, e da família religiosa, Eugênia Anna dos Santos, a inesquecível Mãe Aninha, que há cem anos atrás fundou o Ilê Axé Opô Afonjá. No terreiro fundado por Tia Júlia no Matatu, está à frente, ainda hoje, Ireneia Sowzer, a última bisneta do Tio Bangboxé, também de Xangô. Xangô que é rei, que gosta de coisa bonita e é muito vaidoso, não no sentido pejorativo que utilizamos a palavra. Vaidade no sentido da autoestima. O culto a Xangô nos faz olhar para dentro de nós mesmos, nos faz perceber que quando permanecemos unidos como pedras que formam o alicerce de uma construção, somos fortes. Ele ainda nos impulsiona a lutar contra todos aqueles que não se alegram com a nossa alegria.



QUEM VAI SALVAR OYÁ DO FOGO?

Vamos começar este artigo de forma bem imperativa: Oyá é água. Ela é o rio Níger que corta, com suas águas escuras, vários estados que atualmente compõem a Nigéria. Assim conta-se a sua origem: após vários dias cercado por inimigos, o rei de Ijebu consultou os ancestrais e estes determinaram que uma oferenda deveria ser feita: “Um pano



escuro deveria ser rasgado por uma virgem.” O rei escolheu a sua própria filha e após alguns procedimentos lhe entregou o pano que, assim que era rasgado, as tiras que caíam iam transformando-se em correntes de água, que juntando-se formaram o rio Níger, rodeando o reino de Ijebu que, a partir de tal episódio, passou a ser uma ilha circundada pelas águas chamadas de Oyá. História semelhante vamos encontrar para dar explicação ao culto do orixá Oxun no rio que leva o mesmo nome e atravessa Oxogbo, e até mesmo o culto a Yemanjá, na cidade de Abeokutá. Retomar essa história que até já foi registrada no trabalho de Siriku Salamim King, intitulado: *Os orixás africanos*, publicado pela editora Oduduwa, é muito importante num momento em que tal ancestral enfrenta uma acelerada mudança de concepção. Se é verdade, como sugeriu Roger Bastide, que a escravidão impões às religiões trazidas pelos africanos a seleção dos ancestrais cultuados no Brasil, ora reforçando algumas características, resultando no desaparecimento ou o fortalecimento de outros, é digno de nota também que, na atualidade, a representação desses ancestrais recebem “acréscimos” que na maioria das vezes visam atender as expectativas da “modernidade”, da “globalização” e da demanda turística. Se no início os missionários católicos, juntamente com os traficantes, tiveram participação na construção de algumas concepções confusas sobre alguns ancestrais, na atualidade isso fica por conta particularmente dos antropólogos ou outros simpatizantes que, se antes haviam confundido os ancestrais com “deuses divinizados”, agora os tratam como “arquétipos universais”, uma espécie de tipologia, imagem, resumindo, “formas de classificação.” Se por um lado isso atrai um público que vê as religiões afro-brasileiras como algo que vai além da preservação e afirmação dos elementos negro-africanos, tal fato não deixa de causar danos às matrizes culturais que formaram estas religiões. No caso de Oyá, as imagens oscilam entre a sensualidade, sendo reduzida à sexualidade e à vulgaridade, depravação, estereótipos que desde cedo acompanharam a mulher negra. Não sei em que momento padronizou-se que a cor de Oyá é o vermelho. Venho insis-

tido que orixá não tem cor, exceto para os órgãos de turismo que atualmente vêm organizando festas religiosas na cidade de Salvador. Gilberto Freyre, por exemplo, nos vai informar o significado do uso do “encarnado” para a cultura portuguesa e espanhola. Era a cor das paixões, da atração, que inflamava os corações, utilizada pelas cortesãs no século XVI. O vermelho também era utilizado na prevenção ou combate de algumas enfermidades. Diferentemente, a “cor de coral” remete à terra, representada pelo cobre ou outros metais. Fato é que esse apelo à sensualidade no orixá Oyá acontece em detrimento da retirada desta de orixás como Oxun e Yemanjá, ancestrais guerreiros, que graças à sua aproximação com imagens tomadas emprestadas do Cristianismo, perdem também as suas características. Certa ocasião presenciei a comparação entre Oyá e a deusa romana Diana, caçadora, guerreira, que possuía várias formas. Lhe chamei a atenção afirmando que “Oyá ficaria mais contente” se fosse comparada a Isis, a deusa africana da imortalidade, que emprestou à Imaculada Conceição o título de *Mater Dei*, mãe de Deus. Assim como Mitra, o Deus Sol, celebrado no dia 25 de dezembro, cedeu lugar para os cristãos comemorarem no seu dia o nascimento de Jesus. Oyá é, de fato, o ancestral da imortalidade. Como Isis, ela é responsável pela continuidade da vida. Se compararmos os dois mitos, Isis, através dos bálsamos e perfumes, garante a continuidade da vida através da mumificação e Oyá da mesma maneira, reunindo os pertences de seu pai, o velho caçador, após vários dias de festa, garante a sua memória. Mais uma vez o seu elemento é água, pois elas garantem a continuidade. Lembremos que o ar nada mais é do que água condensada, e os ventos são este ar fazendo movimentos rápidos. Como Isis, que ajuda-nos na travessia sobre o mundo dos mortos, Oyá leva como vento o último suspiro de cada um de nós, entregando-o a Olodumaré. Além disso, ela espalha as sementes como a borboleta que distribui o pólen entre as flores, misturando as cores, mantendo a vida. Oyá relaciona-se diretamente com os olhos, os mesmos que nos separam do mundo dos antepassados. Destes apenas podemos enxergar tiras de pano que balan-



çam graças à força emprestada por Oyá. Esse fato é lembrado num mito que conta que, certa ocasião, o povo do Dahomé, ou povo da cobra, marchou contra o seu reino a fim de destruí-lo. Em pleno dia claro, Oyá apareceu toda vestida de cobre e o reflexo do sol sobre suas vestes foi de tal maneira que cegou o exército e o fez recuar. Oyá liga-se ao mercado. Ela é o princípio ancestral da troca, da moeda. Esta característica é evocada em vários mitos onde ela aparece como uma búfala ou um leopardo. Certamente por este motivo, desde cedo africanos e africanas lhe evocaram no momento das vendas. Oyá, na verdade, surge de várias formas. Ela está em todos os lugares, daí um de seus títulos: Ya mesan Orun. Aquela que está em todos os espaços que nossos olhos não alcançam. Mas como o elemento fogo aparece ligado a Oyá? Ora, tal elemento reveste-se de significado particular nas civilizações mais antigas. Enquanto as águas remetem à continuidade, o fogo diz respeito à transformação, mudança, movimento. Inã, fogo, é atributo por excelência do orixá Exu. Como lembra o provérbio: “Um corpo que possui calor está vivo, quando ele esfria, está morto”. Já tivemos a oportunidade de explicar como Exu “anima” o corpo. Izô são as chamas, labaredas. Esfregando uma pedra na outra, ou dois gravetos, temos a faísca. Em seguida, abanando, por exemplo, temos as labaredas. Izô significa encontro, disputa, tudo que a fogueira, o fogareiro, o fogão de lenha, o moquéem representou para a humanidade. Há apenas um mito onde aparece a relação de Oyá com o fogo, o qual já trabalhamos, com o nome: O dia que o mundo pegou fogo. Trata-se da história que fala que Xangô pediu a Oyá que fosse à terra dos Baribas buscar algo que faria todos os reinos dobrarem-se diante de sua presença. Porém, Oyá não deveria abrir a encomenda. Assim Oyá fez. Retornando, todavia, diante da recomendação de seu esposo, Oyá abriu a caixa e provou a “fórmula mágica” que estava conduzindo. Ao entregar ao Rei, este se apressou logo em experimentar. Para sua surpresa, “Oyá mal podia abrir a boca, pois ela era um fogo só”. Graças a sua “ousadia”, todos os reinos estavam salvos, pois passariam a dividir com o Rei o princípio da transformação. Conta-se ain-

da que Xangô, não satisfeito com este feito, procurou o local mais alto do reino e começou a manipular a fórmula trazida por Oyá. Fogo, então, passou a descer do céu como chuva, sob a forma de meteoros e raios, incendiando Oyó. Após o desaparecimento do Rei, as lágrimas de Oyá deram origem ao rio onde hoje ela é cultuada. Com isso, encerramos nosso texto explicando que o título: “Quem vai salvar Oyá do fogo”, é uma provocação para que reflitamos sobre como estamos nos apropriando das imagens produzidas ora pela academia, ora pela mídia. A descaracterização do orixá Oyá é apenas um exemplo. Este tem me incomodado muito. Salvar do fogo significa procurar ir além das leituras que reduzem este orixá a tal elemento, afinal, “o fogo não queima Oyá, *Inã ki joya*. Não queimou na presença de Xangô, não queimou quando as labaredas desceram do céu contra o seu reino, porque ela é água, é continuidade, garantida pela boca que comeu o fogo, como Exu, que comeu tudo e depois devolveu as coisas, agora, cheias desse princípio divino transformador.





A ARTISTA DO UNIVERSO

Nos primórdios, Oxalá criou os sons, mas tudo continuava ainda confuso. Oxun combinou os diferentes sons, criou as notas musicais e acabou inventando a música.



O culto ao orixá Oxun, no Brasil, confunde-se com o de Yemanjá, sua mãe. De acordo com o mito, Oxun teria nascido após a imposição das mãos de todos os orixás sobre a sua mãe. Oxun é o princípio ancestral da maternidade, conceito que nos últimos anos passou a ser contestado por algumas correntes do movimento feminista, mas que ainda goza dentre os africanos valor fundamental. Enquanto alguns ancestrais são chamados de Ye, mãe, Oxun é chamada de Yeye, mamãe. Acredita-se que no momento da divisão dos poderes, enquanto alguns ancestrais brigavam pela terra, outros pelo ferro, Oxun apressou-se e pegou eyn, o ovo. A partir desse fato ela passou a acompanhar todos os acontecimentos. Oxun está em tudo, pois ela regula tudo que é cíclico. Ela não somente comanda o ciclo menstrual, mas também as estações e o próprio movimento dos planetas. Oxun regula as marés, cuida das crianças e preside desde a fecundação ao amadurecimento dos frutos. A esse princípio ancestral são consagradas todas as frutas. Há trinta anos atrás, quando ainda “a cidade de Salvador era um pomar”, no mês de dezembro, por ocasião da festa de Nossa Senhora da Conceição, barracas eram espalhadas em torno da Igreja para celebrar as “frutas do ano.” Oxun foi a primeira pediatra do Universo. Ela auxiliava as crianças na hora de vir ao mundo ou retornar deste. Oxun assim acompanha os ritos de iniciação no mundo dos antepassados, pois ela está a frente de todos os nascimentos. Desde cedo se associou esse princípio ancestral às águas, Oxun, de fato, é todas as águas, sobretudo o líquido que preenche a placenta. Na verdade, este princípio comanda “todas as coisas de dentro”. Oxun garante o funcionamento do nosso organismo. Assim, seu domínio vai além do sistema gastrointestinal. Fato este que a fez desde cedo ser associada à comida. Se diz nos terreiros que Oxun é a dona da panela. Se a panela representa o mundo, depois de tudo que explicamos, podemos dizer que Oxun dá sentido ao mundo, por isso é atribuída a ela a invenção da linguagem. Como a costureira, Oxun une partes diferentes e o resultado é a quebra de fronteiras, a mesma observada no mercado. Falando sobre o merca-

do, antes mesmo dos anos 60, referencial do momento em que algumas mulheres foram reivindicando a sua independência, as sociedades yorubás já conheciam, além de mulheres no mercado de trabalho, sem abrir mão de sua maternidade, a figura da Yalodê, literalmente a “mãe que vai para a rua”, ou a mãe que está na rua. Ainda hoje podemos encontrar a Yalodê entre os yorubás. Trata-se de uma mulher designada pelas outras mulheres para tomar assento em decisões “fora de casa”. A Yalodê fala no conselho por todas as mulheres e acredita-se que assim foi “desde o princípio do mundo”, quando Oxun foi convidada para acompanhar os orixás caçadores por todos os cantos da terra. Outra imagem vinculada à Oxun é o pássaro. Verdade é que todas as aves pertencem a Oxun. Oxun cuida do mundo como a galinha cuida dos pintinhos embaixo de suas asas. As histórias sobre este princípio ancestral confunde-se com as histórias sobre a própria cidade de Salvador, cidade a beira-mar onde se canta em coro que “todo mundo é de Oxun”. Três mulheres de Oxun comandaram a cidade no século passado: Maria Bibiana, Senhora de Oxun; Maria Escolástica, Menininha do Gantois, a Oxun mais cantada pelo mundo afora; e Caetana América Sowzer, a saudosa Yá Caetana Bagbosé. Mãe Caetana era filha de Felizberto Sowzer, conhecido como Benzinho, filho de Júlia Andrade, filha de Tio Bangboxé. Benzinho era filho de Ogun e foi o responsável pela organização do jogo de búzios, conhecido como merindilogun no Brasil. No terreiro Pilão de Prata, fundado em 1961 por seu sobrinho consanguíneo, Air José Souza de Jesus, a festa de Oxun é uma das mais concorridas. Nesta comunidade, Oxun recebe o título de Yalê, mãe da casa. Caetana América Sowzer ainda hoje é referenciada pelas pessoas que tiveram o privilégio de conviver com ela como mestra. Seu pai teria “traduzido” um dos sistemas adivinhatórios africanos mais complexos. Como as outras mulheres de Oxun, coube a ela zelar com determinação pelos princípios fundamentais para a consolidação dos elementos civilizatórios negro-africanos no Brasil através da religião dos orixás, mantendo-os vivos dentro de cada um de nós.





YEMANJÁ, A MÃE DOS ORIXÁS

Sem sombra de dúvida, Yemanjá é o orixá mais popular no Brasil, e talvez isso valha também para outros países costeiros, ou a beira-mar, como Cuba, onde esta é considerada a rainha da ilha pelos



santeiros. Como outros ancestrais nagôs, o culto a tal orixá, realizado na cidade de Abeokutá e no rio Ogun, sofreu um processo significativo de reinterpretação simbólica no Novo Mundo. O exemplo mais ilustrativo disso é a perda de características guerreiras em detrimento da exacerbação de elementos como virgindade, pureza e docilidade, ideais por excelência da figura da Virgem Maria que desde cedo recebeu atributos das deusas africanas, a exemplo de Isis, de quem herdou o título de *Mater Dei*, e de outras deusas gregas e romanas. Diferente da ideia de humildade e submissão, características esperada das mulheres pelos gregos como a terra que sustenta o céu, Yemanjá está no começo da criação do Mundo. Acredita-se que ela forma um par criativo com Oxalá. Isso explica a sua profunda relação com o elemento água, cheio de significados na maioria das civilizações. Por exemplo, algumas mulheres indígenas do litoral se lavavam na praia, pois acreditavam que a espuma do mar as tornavam férteis. Yemanjá é o princípio criativo da fertilidade. Ela está na terra, nos grãos, nos rios, nos mares, em todas as mulheres e em todos os seus filhos, que co-participam desse poder graças à força conferida pelas Grandes Mães. As representações desse orixá, que desde cedo foi associado às sereias, ao longo da história recebeu elementos que lhe afastam da representação africana. Em algumas dessas, para se falar da noção de beleza, se fez uso de características não negras, desta maneira, a representação da mulher com seios volumosos e formas arredondadas cedeu lugar para a imagem de uma mulher branca, cabelos lisos e corpo magro e esguio. Não estamos com isso contestando a capacidade do devoto fazer a sua experiência religiosa nessas representações, mas chamando a atenção para o fato de que as imagens do sagrado vinculam visões de mundo e expressam valores da sociedade que lhe está produzindo o tempo todo, o problema está quando não nos damos conta disso. Sobre isso, as mulheres do movimento negro iniciaram já há alguns anos uma crítica, e tem se avançado muito. E a sereia? Sempre disse que é o contrário do princípio da Grande Mãe, por tratar-se de seres que carregam a “maldição” de não poderem ter filhos, o

contrário de Yemanjá, mãe dos orixás, menos daqueles ligados a dinastia de Oyó, como Ogun, Odé, Xangô e Oxun. Da sereia grega, o símbolo que estabelece melhor diálogo com Yemanjá é a imagem do peixe que, como o pássaro, o leque e as águas, são considerados “princípios femininos” que não podem ser compreendidos em contraposição a outros. Dessa maneira, o atributo por excelência da Grande Mãe é a guerra. Segundo um de seus mitos, ela teria ensinado a Ogun forjar as “pencas”, depois transformadas nos famosos balangandãs que, mais do que enfeites, cumprem funções de proteção, além da espada para defender o seu reino. Outra história conta como Yemanjá venceu alguns inimigos que marchavam em direção ao seu reino. Ela teria se enfeitado e levantado o seu leque que, em contato com o sol, multiplicou o seu exército. Sobre a origem dos presentes oferecidos às águas, já explicamos no texto sobre as oferendas. Trata-se de uma prática antiga que pode ser encontrada em várias civilizações. A sua origem esta na concepção do valor da troca de presentes com os ancestrais verdadeiros responsáveis pela manutenção das comunidades. Nos últimos anos, grupos ambientalistas têm aberto a discussão sobre o nível de poluição representado pelos presentes à base de produtos não degradáveis, como plásticos, vidros e outros. Claro que o povo de candomblé não pode ser responsabilizado pela poluição dos mares, talvez isso valha para as indústrias e empreendimentos imobiliários que poluem as águas todos os dias a toda hora. Temos, todavia, que estar atentos àquilo que oferecemos, afinal, nossos antepassados não conheceram alguns presentes que hoje teimamos em colocar nas águas, e se tivessem conhecido, sem sombra de dúvida não colocariam, pois sabiam que o maior presente são os grãos, as flores e a nossa vida. Nos terreiros de tradição nagô, diz-se que ela cuida de nossas cabeças e de tudo que se relaciona ao equilíbrio. Nas tradições angola/congo, este princípio é evocado como o nome de Kaia, mas há também tradições que o chamam de Aziri Tobossi, como a jeje. Mais do que a designação, cada comunidade possui estórias próprias para falar desse ancestral da fertilidade que



não pode ser encerrado na concepção da maternidade, afinal, há várias maneiras de conceber. Vale mesmo não se afastar da ideia de que cada ser vivo que nasce é um ancestral que se faz presente através da constituição de longas famílias. Assim, Yemanjá, Kaya, Aziri Tobossi e mesmo Yara, estão em tudo. Talvez no início tal princípio tenha sido associado às águas graças a importância que estas cumpriam nas civilizações responsáveis por tal representação. O princípio de fertilidade está, na verdade, em tudo. Ele garante o equilíbrio das coisas, as mantendo entrelaçadas como escamas, nos fazendo peixes filhos de uma mãe cujo filhos são peixes. Ye/ Omo/ Ejá.



IYA AGBA YIN,
A MÃE MAIS VELHA

Dentre os estudos afro-brasileiros, muito já se escreveu sobre os orixás Oyá, Oxun e Yemanjá. Em contrapartida, ainda pesa sobre Nanã um silêncio pelo desconhecimento, se não de suas histórias, da sua importância como figura que em alguns mitos confunde-se com o próprio Universo.



Das poucas histórias sobre Nanã, a mais conhecida é a que fala do abandono por ela de um de seus filhos, Obaluaiyê, por este ter nascido doente. Em outro mito, Nanã teria tido duas crianças, uma feia e a outra bonita. Quando perguntada sobre seus filhos, Nanã teria escondido Omolu, “o filho feio”, e apresentado Oxumarê, o mais bonito. Há também a história que fala da sua disputa com Ogun pela antiguidade no mundo. Perdendo a briga, Nanã decide rejeitar todos os instrumentos que passam pelas mãos do filho mais novo de Oduduwa. Por fim, encontramos ainda o mito que fala sobre a disputa entre Yemanjá e Nanã, a primeira descrita como jovem e bonita e a segunda feia e velha. Ganhou a primeira, após induzir a velha a tomar um banho de lama.

Não precisamos ir muito longe para demonstrar que se trata, na verdade, de fragmentos de mitos, a maioria re-significados quando as religiões de matriz africana se constituíram no Brasil.

Do primeiro, podemos chamar atenção para a relação entre Nanã, Obaluaiyê e as doenças. No segundo, a relação que alguns grupos que formaram o Reino do Danxomé estabeleceram desde cedo entre Nã, chamada de Minona, literalmente “nossa Mãe Nã”, na língua Fon, e os gêmeos. A disputa entre Nanã e Ogun atesta a antiguidade de comunidades do Oeste do Danxomé, que teriam migrado para as várias regiões antes da chegada do grupo liderado por Oduduwa, ancestral mítico do povo yorubá que organizaram-se em torno dos “ancestrais da terra.”

Um estudo mais elaborado sobre alguns desses fatos foi realizado pela antropóloga Claude Lepine e apresentado em forma de livro, intitulado: *Os dois reis do Danxomé*. Neste trabalho a autora registra que em Ilé Ifé, Obaluaiyê teria chegado antes de Oduduwa, juntamente com Buku, ancestral responsável pela varíola. De Oyó, Obaluaiyê migrou para o país Mahi, e Buruku seguiu com a mesma representação. Em Ibadan, Sapanan e Buruku chegaram juntos do Danxomé, ou do Togo, e lá foram cultuados juntos, confundido-se o guerreiro e a varíola. Isso valeu também

para Abeokuta, onde acreditava-se que Buruku teria vindo de Savé e Omolu do Danxomé.

Se é difícil determinar com precisão a data do aparecimento da varíola, uma vez que ela recebia, até o século XVII, a denominação genérica de “peste”, é consenso, se não a data, a ideia de que a primeira epidemia teria ocorrido em Meca, em 568 ou 572. O mesmo vale para o outro lado do continente, na Índia e na China, nos séculos VI e VII A.C, há descrições parecidas com a doença e a menção à deusa da varíola.

A varíola chegou ao Brasil com o tráfico e desde cedo assolou a vida de muitas pessoas. Edison Carneiro, no texto: *Omolu, o médico dos pobres*, ao fazer uma breve descrição da situação da saúde da população negra e pobre da cidade de Salvador – população que resiste a ir aos hospitais, e se entregar à sorte de morrer a míngua, abandonada –, resume a função que Nanã ocupava no universo destas populações. Ele escreveu: “Obaluaiyê é a varíola e Nanã é literalmente a vacina, a Ya agba yin, a que cura, a que cuida, a que toma conta”.

Nã, na verdade, é um título utilizado para designar uma senhora venerável, princesa, rainha. Estaríamos assim diante de um princípio ancestral bastante antigo cujo culto de Buruku foi associado. Nã constitui matéria primordial, semelhante àquela que encontramos num mito Yorubá que fala da lama como matéria entregue a Obatalá para este modelar os seres vivos. Nanã é o espírito que governa o Mundo.

Segundo um de seus mitos, depois de Nanã ter criado o mundo, ela deu à luz a gêmeos, Mawu e Lisa. Não seria o fragmento desta história que aparece no mito que menciona a presença de dois filhos ligados a Ela? Não saberíamos dizer de onde teria saído a oposição feio/bonito. Diz o mito que depois apareceu Aizan, a morte. Em seguida Nanã criou Azomadonu, o ar. Depois, os Voduns e as famílias de Heviosô, Dan e Sapata.

Da família de Heviosô, Sogbô, o rei; Possu, o mais velho; Loko, o mais novo filho de Sobô; Badé, o menino; Averequete, o pescador do rei; Agbé, o que mora com os astros; Aziri e Tobossi, voduns do mar e outros.



Da família de Dan, Azomadonun, o mais velho; Bessem, filho de Dan. Kwenkwen, a cobra fêmea velha e Ojicu, a nova. Bessem se une a Ojicu e faz nascer Bafonô, Toquem, Doquem, Frequem, etc.

Da família de Sapatá: Azoani, Avimaje, Azansu, Poli Boji, Atolu

Na língua fon, a expressão “Mino” significa, literalmente, “Nossa Mãe Na”. Esta tradução nos remete a outro mito interessante.

Depois da criação do mundo, quando Mawi resolveu morar nas alturas, Nã preferiu ficar na terra. Ela residiu na floresta e passou a ser protetora das mulheres que a invocam todas as vezes que querem ter filhos. Esta história nos apresenta o inverso do mito do abandono.

Parece que com o passar do tempo, diante do impacto, ora fruto dos contatos internos entre os grupos, ora externos, a noção de Nanã como criadora caiu no esquecimento. Isso fez com que, no século XIX, Mawu fosse identificado com o Deus católico e Lissa como Jesus Cristo. Processo semelhante teria passado este ancestral no Brasil. Isso vai aparecer no relato da disputa entre Nanã e Yemanjá.

Este mito em particular é um dos mais emblemáticos. Ele retoma a oposição entre aquilo considerado belo e o seu contrário. Não precisamos ir longe para demonstrar que estas concepções culturais estão diretamente vinculadas a ideias econômicas, políticas e sociais. Claro que tal oposição não foi elaborada pelos africanos, ao contrário, anciãos e anciãs gozam de grande prestígio nas comunidades-terreiros, pois são responsáveis pela manutenção das tradições e considerados enciclopédias vivas.

Desconstruir algumas dessas imagens é muito importante ao menos para a afirmação da matriz cultural negro-africana e fortalecimento de nossa autoestima.

Para finalizar, quero retomar um mito que já há algum tempo não escuto. O que reafirma a ideia de que Nanã cuida do mundo.

Conta-se que, uma certa vez, os caçadores realizaram uma longa caçada. Se empolgaram tanto que saíram matando indiscriminadamente. Depois que acabaram com os bichos de penas, deram fim aos animais de

quatro patas. Odé teria enlouquecido. Entrava nos reinos e matava até as crianças que estavam engatinhando. O único orixá que pôde intervir foi Nanã, restabelecendo a ordem. A humanidade agora estava salva, graças a Iya agba yin, a mãe mais velha.

Nanã é o princípio criativo que se cobre com todas as cores, que veste todas as roupas. Nanã é um celeiro que, além de recolher todos os grãos, é a dona da providência. Ela nunca se ausentou do mundo e não há filho órfão, pois ela participa de nossas vidas em tudo.





O ANO BOM PARA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Ao contrário do Natal, festa de influência cristã, ocasião em que acontece também nas comunidades-terreiros a “troca de presentes”, o ano novo, chamado de “ano bom”, reveste-se de grande significado para o povo de candomblé. Como os



demais momentos de passagem, nesta ocasião se aproveita para reforçar os laços entre os iniciados(as) e seus ancestrais, daí a observância de alguns ritos como o de trocar as águas das quartinhas dos orixás, vodus e nikices. Este gesto, dentre outros, possui a função de evocar na comunidade que a vida deve ser vista como continuidade, expressa através do grupo reunido em torno do sagrado para celebrar e pedir pelo novo ano que se inicia. Desta maneira ele é recebido com muita alegria. Para isso são realizadas algumas oferendas e todo “espaço-terreiro”, juntamente com as pessoas que o compõem são preparados através de banhos rituais que, mais do que “limpar o corpo”, visam afirmar e estreitar os laços entre os indivíduos e a sua ancestralidade, garantindo, assim, a permanência dos chamados “elementos civilizatórios negro-africanos” no Novo Mundo. É também o momento em que os ancestrais são consultados e o babalorixá ou yalorixá traz, através dos ancestrais, uma explicação para o novo ano. Cada vez mais, até para atender as expectativas da mídia, ou mesmo resguardar o momento secreto, ou reservado a poucos iniciados, tem se popularizado a ideia de que o orixá associado ao dia da semana em que se inicia o ano terá a regência sobre o mesmo. Na verdade, todos os dias da semana pertencem aos orixás, mas não vamos entrar nesse debate até mesmo para não frustrarmos a mídia ou os órgãos de turismo, sobre os quais estamos sempre nos referindo pela capacidade de criar expectativas nas pessoas, ao menos naquelas que buscam um contato pela primeira vez com as religiões de matriz africana. Verdade é que cada comunidade realiza a sua consulta. É ela quem dirá, através do jogo de búzios, qual ancestral reinará sobre o ano, ou melhor, naquela casa. Isso, na verdade, serve mais como uma homenagem ao ancestral, pois queremos mesmo é que todos reinem durante todos os dias do ano. Dito isso, vale chamar a atenção para o fato de que o mês de janeiro na cidade de Salvador é muito especial, pois muitos terreiros de candomblé iniciam suas festas com o chamado Ciclo das Águas.

O Ciclo das Águas, especialmente nos terreiros reelaborados a partir de elementos vindos dos antigos Reinos Africanos de Ifé, Ketu e Oyó, aqui somados a outros, inicia-se com uma das celebrações mais complexas, conhecida como Águas de Oxalá, e dura dezesseis dias. Oxalá está ligado à criação. É ele quem ainda hoje continua atribuindo formas aos corpos celestes, às pedras, enfim, a tudo que tem vida. Este é, pois, um dos significados das águas de Oxalá: a continuidade. Afinal, as primeiras comunidades que saíram pelo mundo, segundo um dos mitos, eram nada mais do que pedaços do corpo do princípio criativo, chamado Olodumaré, que foi se espalhando sobre o mundo, ou, retomando o mito, ganhando formas sobre a imensidão das águas. Somos, assim, partes de Deus, pedaços do Divino, individualizados por Oxalá. Daí as águas. Elas representam, dentre muitas coisas, um dos momentos mais desafiantes para estes primeiros ancestrais, pais e mães, que saíram mundo afora para dar continuidade à presença do ser de Olodumaré no Mundo.

No Ciclo das Águas são lembrados vários grupos, dentre eles o liderado por Oduduwa. Segundo as histórias, ele teria criado a cidade sagrada de Ilê Ifé. Em outras palavras, Oduduwa é o Universo criado, daí a predominância no seu culto de roupas de algodão, fazendo memória a uma das técnicas mais antigas desenvolvida no continente africano, a tecelagem. Oduduwa criou o Universo como a aranha, por isso vivemos numa teia onde tudo está entrelaçado.

Além de Oduduwa, outro ancestral rememorado no Ciclo das Águas é Orixalá, popularmente conhecido como Oxalufan, representado por um cajado que sustenta, na parte superior, os astros, na parte do meio, as coisas de cima da terra, e na parte inferior, as coisas que existem debaixo da terra, nas águas, por exemplo. Pena que tal simbologia esteja se perdendo, ora pela falta de conhecimento, ora pela criatividade de alguns artesãos.

Por fim, há ainda outro momento, quando se rememora dificuldades como a peste, a fome, a seca e a guerra que estes grupos enfrentaram para



sobreviver. Neste dia, a cor branca, símbolo do começo, cede lugar, em parte, para o azul, cor da guerra. É a festa do pilão dedicada ao ancestral fundador do imponente Reino de Elegjibô, Oxoguiã. Nesta celebração, os passos lentos são substituídos por caminhadas mais firmes. Tudo se desenrola em torno de um pilão. Ele é o símbolo maior de manutenção da comunidade. O grupo que antes exercia uma atividade coletora agora pode processar seu próprio alimento, como o inhame, por exemplo.

Na verdade foram muitos os ancestrais que lideraram os primeiros grupos humanos. Estes povos tomaram várias direções, fundaram cidades, construíram verdadeiras civilizações. Nos terreiros aos quais estamos nos referindo, estes ancestrais fundadores recebem a designação genérica de Oxalá. Todavia, a forma de evocação que mais lhes representam é orixá n'lá, traduzindo literalmente, “orixá das alturas”, não no sentido do céu cristão, uma realidade a ser alcançada, mas no sentido de que estão em todas as partes, em todos os seres, em tudo que tem vida, como a lagartixa que nunca abandona a casa. Oxalá está em tudo e em todos. Através dele participamos do ser de Deus e Deus participa do nosso ser. Todos somos de Oxalá, pois eles nos ligam aos momentos iniciais de consolidação da vida na terra através dos antepassados que partiram e se espalharam por todo mundo.



Rodrigo Siqueira
2010

A GUERRA E A PAZ,
A FOME E A ABUDÂNCIA, O PILÃO E
O INHAME NA TERRA DE ELEGIGBÔ

O chamado “Ciclo das Águas”, ocasião em que alguns terreiros rememoram os ancestrais fundadores, se encerra no décimo sexto dia com a celebração dos inhames. Neste dia, os passos lentos dos ancestrais são alternados por passos



mais rápidos e o toque compassado dos atabaques cede lugar ao “toque de guerra”. É a festa do pilão. Sem sombra de dúvida, para os grupos que caminhavam sem parar, tal utensílio significou uma verdadeira revolução tecnológica, semelhante à descoberta do fogo, da roda e do ferro. Agora se podiam conservar os alimentos através de farinhas transformadas posteriormente em papas. Tal celebração se desenvolve em torno de um ancestral sobre o qual não se fala muito nos terreiros, não se chama o nome e possui culto cercado de significações e mistérios: Oxoguiã, fundador do reino de Egigbô. Acredita-se que Oxoguiã seja a própria guerra. Ele representa as dificuldades e desafios que os primeiros grupos humanos enfrentaram para consolidar as civilizações. Se Oduduwa é o universo e Oxalufan, a criação, Oxoguiã é o princípio universal que mantém as coisas vivas. Daí ele se confundir com a própria comida servida neste dia. Já tivemos a oportunidade de lembrar que a comida é fonte de axé, transmite vitalidade, calor e quando o calor cessa, o corpo morre. De acordo com alguns mitos, Oxoguiã teria inventado a mão de pilão e garantido a sobrevivência e o esplendor do reino de Egigbô. Ainda hoje em tal região se comemora tal festa. Segundo algumas histórias, alimentadas durante vários anos por tal raiz, homens e mulheres se fortaleceram e foram consolidando as civilizações. Este é, pois, um dos sentidos da “festa do inhame”, ou “festa do pilão”, quando os terreiros de candomblé são invadidos por tempos míticos que se alternam num mesmo momento: a vida e a morte, a guerra e a paz, a fome e a abundância, as doenças e a saúde. Tudo acontece de forma muito rápida em torno de um pilão, protegido por um pano branco, o mesmo que representa a criação. Ao mesmo tempo em que a comida é servida, varas rituais, as mesmas utilizadas para evocar os antepassados e chamar a chuva, garantindo a fertilidade da terra, são distribuídas entre algumas pessoas que dão início a uma guerra ritual, batendo uma nas outras e nos presentes. Este ritual se reveste de tal significado que é proibido ficar parado. É preciso correr, dar voltas a fim de não afrontar tal orixá. Diz-se também que é um momento de “tirar

as pragas”, e o povo africano bem sabe o que isso significa na sua vida. Assim sendo, há algumas pessoas que acreditam ser este também um ritual de purificação. Conceito que certamente alguns grupos africanos receberam do islamismo. Após esse ritual, a consolidação das primeiras civilizações está garantida, pode-se assim viver um novo momento, o tempo do “povo do azeite”, dos ancestrais filhos, representados por Exu, Ogun, Odé e Ossain, ancestrais que em alguns momentos confundem-se com o próprio Oxoguiã, pois ele está na fronteira da vida e da morte, do dia e da noite. Com Oxoguiã os elementos que compõem o universo não possuem definições rígidas. Ele nos ensina que não podemos olhar para trás, mas que é preciso seguir sempre em frente, pondo fim, assim, à noção de passado. Em outras palavras, não há o que aconteceu, mas o futuro próximo eternizado em cada momento presente vivido em plenitude. Oxoguiã é o ancestral do coração, símbolo da inteligência africana. Conta um mito que para ele percorrer todos os cantos da terra, alternou a cor branca, símbolo da criação, pela azul, tornando-se invisível. O símbolo maior dessa festa é o inhame amassado, comido também às pressas protegido pelo pano branco suspenso sobre nossas cabeças, para ganhar força, afinal a guerra não espera. Precisamos estar fortalecidos para vencê-la sempre. Comer tal iguaria fora desse pano acredita-se que provoca efeito contrário. Para um orixá sobre o qual não se fala muito, acreditamos que já dissemos o suficiente. Para concluir, vamos fazer memória de alguns filhos e filhas desse ancestral, presentes na cidade de Salvador. Iniciemos por Tia Massi, uma das sacerdotisas mais lembradas pelos terceiros de tradição ketu. Tia Massi era filha de Oxoguiã e liderou o Candomblé do Engenho Velho por muitos anos, falecendo com mais de cem anos. Ela foi a iniciadora de grandes lideranças religiosas, como Mãe Tatá, atual Yalorixá da Casa Branca. Gostaríamos também de lembrar da Mameta de nikice Xagui, que neste ano celebrou setenta anos de iniciação. É também de Oxoguiã, Mãe Carmem, filha consanguínea de Mãe Menininha do Gantois e atual Yalorixá. Por fim, há ainda Air José, descendente



consanguíneo de Tio Bangboxé, que há mais de quarenta anos lidera o Ilê Odô Ojê, popularmente conhecido como Pilão de Prata. A todos eles, e ainda àqueles que deixamos de mencionar, o nosso respeito e admiração por encarnarem na sua vida a determinação e o desejo, como Oxoguiã, de ver continuada a obra de nossos fundadores, inaugurando um novo tempo, um tempo onde não se é permitido ficar parado, onde é possível manter relações com outros povos. Parar apenas para comer a massa de inhame pilada, ou fazer o mingau, a papa, a polenta, mesmo assim de olhos e corpos inteiros atentos, afinal o tempo não para, o amanhã é um momento eternizado no hoje. Na dúvida de compreender o provérbio, é melhor optar por ser um guerreiro e ir à luta.

ORIXÁ ILU E ORIXÁ IGBÔ

Neste texto vamos abordar o desconfortável tema do sincretismo afro-católico. Desconfortável não por ser algo revisitado suficientemente por outros autores, mas pela série de estigmas que, ao longo



da história das religiões de matriz africana no Brasil, este conferiu a estas religiões. Desta maneira, gostaríamos de iniciar esta reflexão retomando a afirmação de que o fenômeno do sincretismo é universal e por isso acompanha os grandes modelos religiosos do início de sua formação aos dias de hoje. Pena que tal tema, nos estudos afro-brasileiros, ao aparecer na década de 30, serviu, dentre outras coisas, para legitimar a ideia da suposta inferioridade do pensamento africano, elaborada no século XIX a partir das teorias racistas. Assim, por muito tempo, tal assunto, quando apareceu nos estudos afro-brasileiros, sugeriu leituras preconceituosas que desautorizavam as visões de mundo africanas, graças à relação que estes, desde cedo, estabeleceram com o catolicismo português. As leituras limitadas de tais relações se deram a partir da concepção de uma teoria conspiratória. Em outras palavras, alguns estudos apresentam as relações entre negros e brancos no Brasil colônia a exemplo de um campo de futebol, de um lado os negros, do outro lado os brancos. É certo que na colônia, como ainda hoje, as relações entre os não brancos e os que autodesignaram-se brancos ainda continuam sendo algo predefinido. Atentar-se a isso talvez seja o primeiro passo para desmascarar o racismo brasileiro, racismo sutil, silencioso, cordial, camarada, que empurra o homem e a mulher negra para o mundo do “deixa disso”, do “para com isso”, mas que sempre está ali constituindo as relações mais “familiares”. Essa suposição da teoria conspiratória, ou da ação dos indivíduos a partir de “um lugar”, sugeriu a teoria da dissimulação, que seria uma espécie de “faz de conta”. Desta maneira, as relações estabelecidas desde cedo entre o universo religioso africano com outros grupos seriam explicadas a partir desse faz de conta, onde, por exemplo, os santos católicos, através de um jogo de correspondências, de analogias externas, seriam uma espécie de máscara branca no rosto de ancestrais africanos. Tal ideia, nos anos 80, a partir da caminhada de quase vinte anos de movimentos negro e da presença de alguns intelectuais nos terreiros, provocou uma espécie de mal estar no universo afro-brasileiro, ao menos para os participantes da II Conferência Mundial da Tradição

Orixá e Cultura, realizada na cidade de Salvador. Quando se refletia sobre a o retorno à África, foi elaborado um documento, na forma de manifesto, que afirmava que, a fim de garantir a África mítica e pureza africana, era necessário romper com o sincretismo afro-católico, expresso através da correspondência entre santos católicos e orixás, da ida das comunidades-terreiros ao recinto católico por ocasião de algumas festas, e da presença de altares católicos no barracão dos terreiros. Não estamos bem certos se o objetivo do documento produzido no encontro era mesmo desconstruir as relações entre o candomblé e catolicismo, a fim de legitimar o primeiro como religião, mas com certeza, quando algumas lideranças religiosas assinaram tal texto, transformado pela mídia num manifesto, era a defesa de suas tradições como religião que tinham em mente. Esse fato foi abordado pela Prof. Dra. Josildeth Gomes Consorte que estudou tal documento durante dez anos. A partir das contribuições de seu trabalho realizamos uma pesquisa publicada sob forma de livro, intitulado: *Orixás Santos e Festas*, onde chamamos atenção para o fato de, diferentemente de como se apresenta, o fenômeno do sincretismo é sentido de forma diversa pelas pessoas. Em outras palavras, ao contrário da ideia de “faz de conta”, de mistura, de jogo de correspondências, de analogias, de confusão, dentre outras, o fenômeno do sincretismo tem a ver mesmo com atribuição de significados, com sentimentos. Desta maneira, a menos nas religiões de matriz africana, deve ser entendido como algo além das máscaras e disfarces, até mesmo porque não se reduz apenas a vivências externas, ao contrário, em alguns momentos chega a ser constituidor de ritos específicos reconstruídos no Brasil, como fez o próprio Cristianismo quando se deparou com as religiões antigas, contemporâneas à sua formação. Dizer que o sincretismo afro-católico não pode ser reduzido a relações exteriores, nem ao faz de conta, explicado a partir da teoria da dissimulação, é, ao mesmo tempo, reconhecer a capacidade que homens e mulheres negros tiveram de, contrariando a teoria conspiratória, romper com os lugares impostos a estes na sociedade e intervir a partir de seus lugares, tornando-os livres para



criar, reinventar e dar continuidade a universos fragmentados pela escravidão que não foram destruídos graças à capacidade de diálogo com elementos simbólicos com os quais se depararam numa verdadeira colônia. O viver em colônia facilitou o diálogo entre africanos, ameríndios, portugueses, mouros, ciganos, cristãos novos, espanhóis, holandeses e muitos outros povos. O resultado foi a produção de modelos religiosos onde símbolos provenientes de várias matrizes culturais não apenas circulam externamente, mas dentro do corpo dos próprios iniciados. É interessante também observar que tais relações só foram possíveis graças à dinâmica de juntar do pensamento africano somado à proximidade do universo católico português. Em outras palavras, o catolicismo chegado da Península Ibérica, ao contrário do que havia se afirmado no século XIX, era, por exemplo, tão sensual quanto o pensamento africano, basta olharmos para os santos barrocos que, se não choravam nas igrejas, lamentavam a má sorte em alguns oratórios ao serem submetidos a um verdadeiro ritual de tortura pelos devotos. Depois, como chamou atenção em certa ocasião a Yalorixá Olga do Alaketu, orixás e santos da igreja no Brasil eram estrangeiros. Isso no seu entender significava o primeiro passo para o diálogo e entendimento de relações que não podiam ser reduzidas a algo superficial e externo. Em alguns terreiros de candomblé de tradição jeje-nagô, guarda-se ainda a expressão igbô para designar os não negros. Tal palavra também era utilizada por alguns povos de língua yorubá para chamar os seus vizinhos, os estrangeiros, aqueles vistos como “de fora”, categoria bem entendida pelas ciências sociais. Quanto às relações que desde cedo os universos africanos estabeleceram com os “estrangeiros”, é algo que ainda está para ser melhor estudado. Fato é que se não foram confundidos, desde cedo estes estrangeiros submetidos também à distância de suas terras de origem, foram incorporados no universo religioso reconstruído no Brasil como estrangeiros, à semelhança dos ancestrais africanos. Talvez esse fato comece a explicar a presença não somente de altares católicos em locais públicos onde se realizam as festas de candomblé, como também a

tradução de rezas católicas para as línguas africanas, sem falar na evocação de orações católicas e alguns santos em momentos rituais protegidos dos olhares até mesmo daqueles que elaboraram a teoria do faz de conta. Verdade é que até mesmo os santos católicos apresentados aos africanos no contexto da escravidão não foram vistos por eles como seus senhores. Isso deu a possibilidade destes serem invocados ao lado dos orixás Ilu. Ilu, a terra distante, aquela deixada para trás, trazida apenas na memória e nas lembranças. Foram essas terras, o sentimento de fidelidade a elas, que possibilitou às religiões de matriz africana juntarem num mesmo sentimento religioso os orixás Ilu com os orixás Igbô, transformando essa experiência em algo que ainda hoje continua desafiando o pensamento ocidental greco-romano-cristão, acostumado a dividir as coisas, a vida e o mundo.





À LIDER DAS MULHERES

Hoje vamos falar sobre um dos “orixás femininos” sobre a qual recaiu uma espécie de esquecimento. Todavia, não obstante este fato, goza de enorme significado no universo das religiões de matriz africana: Obá. Muito pouco se tem escrito sobre a



mesma, talvez por ela nos remeter a um mito original que se repete em várias culturas que fala “de um tempo em que o mundo era governado pelas mulheres.” Em alguns terreiros de candomblé que ainda preservam a figura desse princípio ancestral, Obá aparece como uma caçadora. Este fato faz alusão aos primórdios dos grupos humanos que tinham a atividade coletora como principal meio de sustento. Pena que ainda hoje, quando retomamos esta imagem, logo nos vêm à mente figuras masculinas, contrariando alguns mitos afro-brasileiros que trazem enfaticamente a presença de mulheres à frente de grupos que mais tarde darão origem às grandes civilizações. Em todos os mitos preservados no Brasil, Obá apresenta-se como caçadora ao lado de outras, como Oyá e Iewá, daí a sua ligação direta com Odé, o caçador. Outra imagem que reforça a antiguidade do seu culto é a de que tal orixá também é um rio do mesmo nome, que ainda hoje corta uma parte do território iorubá. Conta-se que, após vários dias de batalha, estando os orixás liderados por Ogum e Oxalá, fragilizados pela guerra, Obá, não se contentando em reunir apenas as mulheres de seu tempo, convocou todas as fêmeas do mundo animal. Ao ver Obá chegar rodeada de animais, aquela guerra foi vencida porque os inimigos fugiram de seus postos. Afirmam-se nos terreiros que Obá mantém relações profundas com os animais, outra imagem antiga preservada do tempo em que os primeiros grupos humanos acreditavam encantá-los através de seus desenhos. O tempo em que os caçadores e caçadoras confundiam-se com a própria caça. O culto a Obá é ainda hoje cercado de mistério. Mistério velado pelas cores escuras, representadas pelo vermelho encarnado que compõem seus elementos rituais nas poucas vezes em que aparece. Em alguns terreiros de tradição jeje nagô, a cantiga que diz “Obá, líder da sociedade Elekô comanda todas as mulheres guerreiras”, inicia a sequência de músicas que, dentre outras coisas, lembra a sua importância como representante das mulheres, como caçadora, chamando para si funções sociais, políticas, culturais e religiosas. Em outras palavras, Obá, além de desempenhar um papel como desbravadora, cabia a

ela defender o grupo, o protegendo em todos os sentidos, fomentando seu sustento e garantindo a sua integridade política. Os caçadores eram ainda médicos, mágicos, verdadeiros entes divinos que sabiam que da relação de sua comunidade com os ancestrais dependia a sua permanência no mundo. Daí a expressão: “Obá Elekô”. Elekô, a exemplo de muitas outras sociedades secretas, era uma espécie de “maçonaria de mulheres”, que dentre outras funções, zelava pela preservação da relação entre estas e a terra, para alguns grupos humanos, a grande mãe ancestral. Pena que apenas persistiu dentre nós fragmentos de uma história que diz ter sido Obá enganada por uma das mulheres de Xangô, que a teria induzido a cortar uma de suas orelhas. Acho mesmo que a imagem da orelha cortada por Obá neste mito é menos importante do que aquilo que considero o tema principal: o amor. Obá é símbolo do amor, esse princípio universal que, por mais esforço que já se tenha feito para traduzi-lo através das poesias, das filosofias, das religiões e, recentemente, da ciência, ainda é um mistério, talvez por ser ele um dos mais divinos. Gosto muito da história que diz que certa ocasião, muito triste por ter perdido um de seus filhos, uma mulher adentrou-se na mata e pediu a Obá que o trouxesse de volta. Adormecida na floresta, a jovem sonhou com sementes que lhes eram trazidas por um enorme pássaro. Acordada do sono, a mulher foi procurá-las. Chegando à beira de um rio, mal pôde conter a sua alegria ao deparar-se com as sementes que à noite havia sonhado, ao mesmo tempo em que se deu conta de que era ela mesma o pássaro que à noite havia visto em sonho. Das sementes plantadas pela mulher, arrebentou uma planta que se transformou numa árvore de tronco escuro, a partir da qual a humanidade melhor podia se representar, trazendo presente na forma de esculturas um dos seus antepassados: o ébano. Obá, dessa maneira, é a “verdadeira deusa do ébano”, não somente da madeira escura, de brilho natural que tanto nos representa através das mãos dos artistas africanos, mas a verdadeira “deusa negra” presente em todas as mulheres, nossas irmãs e mães que hoje mais do que nunca vão ao enfrentamento para de-



fender a sua dignidade através da garantia da integridade de seus filhos. Mulheres que, embora tenham conquistado espaços nas sociedades contemporâneas, ainda são aquelas mais estigmatizadas, violentadas e que têm seus direitos menos respeitados. Mulheres que como Obá amam, e por isso vão à luta pelos seus sonhos e são capazes não apenas de liderar quilombos, revoltas armadas, greves, movimentos sociais, mas grupos inteiros, pois assim foi desde o início, quando Obá saiu à frente convocando todas as mulheres para reconquistar o mundo.

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. Os gêmeos e a morte. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Edusp, 1994.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1971.
- BRAGA, Julio. *Contos afro-brasileiros*. Salvador: Fundação Cultural do estado da Bahia, 1989.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1948.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- EYN, Cido de Oxun. *Açaçá: onde tudo começou*. São Paulo: Melhoramento, 2002.
- FERRETI, Sérgio. *Querebetã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- _____. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; São Luis/FAPEMA, 1995.
- IEMANJA, Mãe Beata de. *Caroço de dendê: como ialorixás e babalorixás passam conhecimento para seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.
- LEITE, Fábio. *A questão ancestral: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioruba, Agni e Senufo*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas, Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

- _____. Valores civilizatórios em sociedade negro-africanas. In: _____. *Introdução ao estudo sobre a África Contemporânea*. São Paulo: CEA\USP, 1986.
- LEPINE, Claude. *Os Dois Reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental 1650-1800*. São Paulo: UNESP, 2000.
- LIMA, C. Vivaldo. *A família de santo nos candomblés jeje-nagô*. Da Bahia: estudo de relações intra-grupais. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- _____. *Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*. Salvador: Corrupio, 2005.
- LODY, Raul. *Axé da Boca: temas de antropologia da alimentação*. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
- _____. *Tem dendê, tem Axé: etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- KING, Siriku Sálâmi. *A mitologia dos orixás africanos*. São Paulo: Oduduwa, 1990.
- KI- ZERBO, J. (Coord.). *História Geral da África: I Metodologia e pré-história da África*. Tradução de Beatriz Turquette e colaboradores. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos Roberto. *Ilê Ifé, o sonho do iaô Afonjá- Mitos afro-brasileiras*. Salvador: Edufba, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974. v. 2
- MOTTA, Roberto. Comida, família, dança e transe. *Revista de Antropologia*. v. XXV, São Paulo, 1982. Separata.
- _____. Sangue sobre a Terra: notas sobre o sacrifício afro-brasileiro. *Revista da casa de Manoel Bandeira*. v. II, n. 2/3, set. 1993.
- PORTUGAL, Fernandes. *Yorubá: a língua dos Orixás*. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1985.

- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. 2.ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 1988.
- ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu*. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 7.ed. São Paulo: Nacional; Brasília: Editora da UNB, 1988.
- _____. *O animismo fetichista dos negros da Bahia*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Edição Científica, 1935.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa, 1993.
- SANTOS, Juana. Elbeins dos. *Os Nagôs e a morte*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SANTOS, M. Deoscóredes. *História de um terreiro Nagô*. 2.ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.
- _____. *Por que Oxalá usa Ekodidé*. Salvador: Cavaleiro da Lua, 1996.
- SOARES, Cecília Conceição Moreira. *Mulher negra na Bahia*. Salvador: Eduneb, 2007.
- SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Orixás santos e festas: notas sobre o sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: Eduneb, 2003.
- _____. *Nagô, a nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: Editora FIB, 2005.
- _____. *Banquete sagrado: notas sobre os de comer em terreiros de candomblé*. Salvador: Atalho, 2008
- TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine, 1969.
- VERGER, Pierre. *Artigos*. Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992.
- _____. *Dieux d'Africa*. Paris: Paul Hartmann, 1954.
- _____. *Lendas dos orixás*. 2. ed. São Paulo: Corrupio, 1985.
- _____. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.
- VOGEL, Arno. *A galinha da Angola*. Rio de Janeiro: Pallas. 1993.

Textos publicados no Jornal A TARDE

Comida de santo e comida de branco – A TARDE, 04 de abril de 2009. p.4.

Os Gêmeos e a inversão da mesa – A TARDE, 25 de setembro de 2009. p.4.

A ciência e a tecnologia que os africanos inventaram – A TARDE, 04 de outubro de 2009.p.4.

Ancestralidade Afro-Brasileira - A TARDE, 30 de outubro de 2009, p. 4.

Candomblé para além do bem e do mal- A TARDE, 06 de novembro de 2009.p.4.

Candomblé e destino, entre a adivinhação e a divinação - A TARDE, 20 de novembro de 2009.p.4.

Africanos, seus descendentes e economia na cidade de Salvador - A TARDE, 21 de novembro de 2009. p.4.

Territorialidades afro-brasileiras - A TARDE, 18 de dezembro de 2009. p.2.

Quem vai salvar Oyá do fogo - A TARDE, 08 de janeiro de 2010. p.2.

O ano bom para as religiões de matriz africana - A TARDE, 15 de janeiro de 2010. p.2.

A guerra e a paz, a fome e a abundância, o pilão e o inhame na terra de Elegibô- A TARDE, 29 de janeiro de 2010. p.2.

Yemanjá, a mãe dos orixás – A TARDE, 05 de fevereiro de 2010. p.6.

Ao rei do mundo - A TARDE, 26 de fevereiro de 2010. p.4.

A artista do Universo - A TARDE, 05 de março de 2010. p.3.

Iya Agba Iyn, a mãe mais velha – A TARDE, 19 de março de 2010. p.4.

Candomblé e saúde - A TARDE, 2 de abril de 2010. p.2.

Candomblé e modernidade – A TARDE, 30 de abril de 2010. p. 4.

A líder das mulheres – A TARDE, 25 de março de 2011. p.4.

Esta obra foi publicada no formato 192 x 234mm
utilizando a fonte DTL Documenta
Impressa na Gráfica Centauro, em Recife.
Papel Pólen Bold 90 g/m² para o miolo e
Papel Triplex 350 g/m² para a capa.
Tiragem de 600 exemplares