



VII Simpósio Nacional de História Cultural
**HISTÓRIA CULTURAL: ESCRITAS, CIRCULAÇÃO,
LEITURAS E RECEPÇÕES**

Universidade de São Paulo - USP

São Paulo - SP

10 e 14 de Novembro de 2014

ORIXÁS: MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

Diego Fernando Rodrigues Azorli*

A palavra cria. Para a maioria das civilizações africanas é assim¹. O candomblé, por extensão, comunga da mesma premissa. Nas sociedades orais² a função da memória é mais valorizada do que na ocidental. A ligação entre o homem e a palavra é muito forte e íntima. Ele é a palavra que profere³ e a organização e coesão da comunidade repousa no valor da palavra.

Uma definição para tradição oral poderia ser: “um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra” (VANSINA, 2010, p. 140), mas o reducionismo nela pode transmitir a ideia de simplicidade. No entanto, quem colhe depoimentos e lida com eles sabe que não é assim. Uma pessoa entrevistada pode interromper seu testemunho, corrigir-se, recomeçar, se perder em devaneios e fugir do foco do pesquisador.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas se opõe à ‘memória oficial’ [...]. (POLLAK, 1989, p. 4)

* É Licenciado e Bacharel em Geografia pela UNESP/Ourinhos, atualmente cursa Mestrado em História na linha de Identidades culturais, etnicidades e migrações pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP) – diegoazorli@yahoo.com.br.

¹ VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. 2010.

² Como nas em que tiveram origem a devoção aos orixás

³ HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. 2010.

Mas antes de discutir a memória e o esquecimento, inseridos nesse processo, é relevante lembrar o contexto social e o modo como as religiões africanas começaram a ser pensadas na academia.

As concepções de Darwinismo Social e do Determinismo Racial do século XIX, destinaram aos africanos os últimos degraus da evolução das “raças” humanas⁴. Os pesquisadores passaram então a adotar posições racistas e evolucionistas de origem europeia. Visavam assim, explicar como algumas raças e culturas eram mais atrasadas que outras⁵.

O médico Nina Rodrigues seria o pioneiro a se interessar pelas religiões afro-brasileiras. Mas longe de admirar a cultura africana ele desejava estudar o transe religioso, pois o considerava uma forma de histeria. Seus estudos acabaram por iniciar um diálogo sobre a supremacia dos iorubas sobre outras tradições religiosas africanas⁶.

Arthur Ramos daria prosseguimento aos estudos de Nina Rodrigues. A mesma ótica racista e de superioridade cultural, que era comum ao pensamento da época, seria adotada por Ramos⁷.

Édison Carneiro seria um dos primeiros pesquisadores a se interessar pelo candomblé banto⁸. Mas sua obra só confirmaria uma suposta superioridade nagô⁹.

⁴ OLIVA, A. R. A história da África nos bancos escolares. 2003.

⁵ (Gonçalves da Silva, 1995). “[...] a relação de dominação [se exprime] numa ideologia onde o negro é representado como ignorante, amoral, grosseiro, inferior intelectualmente, representações que justificam a escravidão, e contribuem para manter a distância social necessária a tal prática.” (LÉPINE, 2001, p. 4)

⁶ “[...] [ele] declarava ter inutilmente buscado, junto aos negros da Bahia, ideias religiosas pertencentes aos bantos” (CAPONE, 2004, p. 17).

⁷ Entre seus livros: *O negro brasileiro* (1934); *O negro na civilização brasileira* (1939) e *The Negro in Brazil* (1939).

⁸ Algumas de suas obras: *Religiões negras/Negros bantos* (1936) e *Candomblés da Bahia* (1948).

⁹ “A diferença, inicialmente afirmada no âmbito religioso, logo se traduziu em oposição regional entre o Nordeste (principalmente a Bahia), que exaltava sua herança cultural por meio da valorização dos negros nagôs ‘superiores’, e o Sudeste, [...] desprovido de uma tradição cultural de igual valor” (CAPONE, 2004, p. 17).

Roger Bastide¹⁰ seguiria com as ideias de oposição entre o candomblé nagô (tido como puro e tradicional) e o culto banto que junto a outras formas religiosas (como a umbanda, por exemplo) seriam considerados degenerados¹¹.

Por diversos motivos que não pretendemos analisar aqui¹², os iorubás e o candomblé nagô-keto passaram a ser considerados modelos para os outros. Sua mitologia e costumes foram considerados mais complexos e “puros”. Aos outros candomblés coube o estigma de “degenerados”.

O candomblé dessas casas baianas mais estudadas no período que vai de 1890 a 1970 popularizou-se com o nome de candomblé queto, por suas ligações históricas e afetivas com o antigo reino iorubá da cidade de Queto, em região hoje pertencente à república do Benin, embora o culto seja mesclado de elementos de outras regiões iorubanas da Nigéria e de procedência africana não iorubana, além do sincretismo católico, é claro. (PRANDI, 1991, p. 17).

Mais recentemente, pesquisadores viriam a discutir essas posições de pureza e superioridade¹³, na tentativa de valorizar outras expressões da religiosidade africana¹⁴. Enquanto que as constantes viagens para a África de praticantes do candomblé e crescente consumo de bibliografia sobre o tema, produzida por pesquisadores, começou a fomentar um movimento de reafricanização¹⁵ dos cultos africanos com o objetivo de voltar cada vez mais às origens. Embora para Prandi (2005)

[...] mesmo o movimento de africanização, que procura desfazer o sincretismo com o catolicismo e recuperar muitos elementos africanos de caráter doutrinário ou ritualístico perdidos na diáspora, não pode fazer a religião dos orixás no Brasil retomar conceitos que já se

¹⁰ Entre suas obras: *O candomblé da Bahia: rito nagô* (1958); *As religiões africanas no Brasil* (1960) e *Estudos afro-brasileiros* (1973).

¹¹ “Bastide, no entanto, nunca realizou um verdadeiro trabalho de pesquisa sobre a macumba do Sudeste. Suas afirmações se baseiam em fontes secundárias, como os processos jurídicos e os registros de polícia [...]” (CAPONE, 2004, p. 17).

¹² Para Capone (2004), esse fato se deve as primeiras pesquisas (que depois serviram de modelo às outras) terem sido realizadas na Bahia em candomblés nagôs. Para Prandi (1991) “o candomblé nagô, pode contar, além do prestígio com muitas fontes escritas brasileiras, além de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e o Benin, que legitimam essa tradição e permitem recuperar, e às vezes introduzir, elementos perdidos na Bahia e no resto do país com o desaparecimento dos velhos conhecedores e fundadores desse rito.” (PRANDI, 1991, p. 19)

¹³ Por exemplo: DANTAS, B. G. **Vovó nagô e papai branco**. 1988 e CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé**. 2004.

¹⁴ Como o Xangô de Pernambuco, Alagoas e Sergipe, o tambor-de-mina do Maranhão e o batuque do Rio Grande do Sul, por exemplo.

¹⁵ Também chamado de africanização.

mostraram incompatíveis com os da civilização contemporânea.
(PRANDI, 2005, p. 52)

É dentro deste contexto que há sempre elementos da religião para serem lembrados ou esquecidos tornando-a muito dinâmica. Embora muitos não o queiram admitir, uma vez que, como discutido acima, a história do candomblé sempre se fez sobre um modelo de tradição a ser seguido.

Nas comunidades de candomblé, uma série de princípios deve ser mantida para dar continuidade as tradições religiosas. Um deles, de cunho hierárquico, é o respeito aos mais velhos. Nas sociedades sem escrita o papel do idoso, do sacerdote, é crucial para manutenção da coesão do grupo¹⁶. Enquanto que na ocidental/industrial cada dia mais se quer confinar o velho em asilos e privá-los de suas posses¹⁷.

Alguém que queira fazer parte da comunidade do candomblé de forma ativa deve passar por um processo de iniciação, para depois ser apresentado à comunidade como membro dela. Tem início alguns conflitos de poder. Os que são mais antigos no terreiro querem mostrar sua autoridade sobre o noviço, já que esse deve ser submisso aos mais velhos. A idade no candomblé pressupõe privilégios¹⁸. A tentativa de dar valor à experiência e aos mais velhos é visível, nos ritos de passagem¹⁹ somadas aos privilégios do tempo. Como a palavra dos velhos era a única verdade, nas comunidades de tradição africana, “ser mais velho [era] saber certo, fazer mais e melhor” (PRANDI, 2005, p. 42).

Passa a surgir daí o problema: na sociedade ocidental, onde o conhecimento dos velhos é desvalorizado²⁰ é difícil implementar uma hierarquia baseada apenas na idade. Talvez a raiz desse conflito esteja no choque que a concepção de tempo causa nas diferentes tradições (africana e ocidental). Para os primeiros, o tempo é cíclico e conhecer o passado é deter o controle dos acontecimentos²¹, já numa sociedade industrial, o tempo

¹⁶ LE GOFF, J. **História e memória**. 2003.

¹⁷ BOSI, E. **Memória e Sociedade**. 1994.

¹⁸ Dentro do candomblé a forte organização hierárquica é focada no tempo do membro iniciado, e não na sua idade cronológica.

¹⁹ Rituais religiosos que marcam a passagem de um grau hierárquico à outro. Esses rituais são individuais e realizados quando o praticante alcança um determinado tempo cronológico dentro da comunidade.

²⁰ BOSI, E. **Memória e sociedade**. 1994. Para a autora a sociedade industrial é maléfica para a velhice, uma vez que esta rejeita o velho e também sua produção.

²¹ PRANDI, R. **Segredos Guardados**. 2005.

é considerado valioso, e não pode ser desperdiçado observando e aguardando num lento aprendizado; há um imediatismo.

Outra questão surgirá do uso do modelo oral, que é a base de transmissão da maioria das fórmulas, canções e mitos que compõem os ritos e práticas diárias no candomblé. Prandi lembra-nos que os iorubas só conheceram a palavra escrita com a chegada dos europeus²² e por isso todo o conhecimento acumulado e transmitido se baseava na tradição oral. Daí a importância dos mitos. Tudo era memorizado e passado de pai pra filho.

No mundo ocidental o livro é a fonte de conhecimento, daí o prestígio da palavra escrita, da escola e da universidade. “O conhecimento através da escrita, cujo acesso se amplia com a aquisição de livros, com as consultas às bibliotecas, e agora com a navegação na internet, não tem limites, e muito menos segredos.” (PRANDI, 2005, p. 43)

Os motivos para o uso apenas da tradição oral, que perdurou muito tempo nas religiões africanas no Brasil tem diversos motivos: a perseguição policial²³, a baixa ou ausente escolaridade dos praticantes e frequentadores e a própria tradição de transmissão africana são alguns deles.

Também é preciso ressaltar que “a história dessas religiões tem sido feita, [...] quase que anonimamente, sem registros escritos, no interior de inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades brasileiras” (GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 13), desse modo, a obtenção de diversas informações é feita quase sempre por via oral.

Por sua vez, o culto ancestral aos orixás, perderia algumas de suas funções, ressignificando-se. “A memória africana não é mais a memória de uma coletividade de seguidores brasileiros dos orixás, pois esta é formada de gente de todas as origens, que nunca teve necessariamente antepassados africanos” (PRANDI, 2005, p. 33)

O lembrar e o esquecer irão, então perfazer as diversas mitologias contadas e recontadas de Orixás como Iansã, Iemanjá e Oxum que tiveram suas características

²² Idem.

²³ Perseguidas de diversas formas as religiões africanas acabaram realizando um movimento cada vez mais em direção às periferias das cidades. Sobre isso ver: AZORLI, D. F. R. Terreiros de Candomblé. 2012 e AZORLI, D. F. R. Dinâmicas Espaciais do Candomblé nas Cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. 2014.

reorganizadas e devido à distância geográfica perderam sua ligação com seus rios²⁴, tendo que assumir novas características.

No caso de Ogum, esse orixá perdeu sua posição de protetor dos agricultores, uma vez que os negros brasileiros não tinham preocupação com as colheitas sendo escravos. O mesmo contexto explica a diminuição do culto a Orixá Oko²⁵ cujo culto continuou popular na África mas quase inexistente no Brasil²⁶.

O culto de Oxóssi, quase extinto na África, ganhou novo fôlego no Novo Mundo²⁷ e o de Xangô se tornou muito popular. Enquanto Iansã perderia sua ligação com o búfalo talvez pela ausência desse animal no Brasil. Iemanjá assimilou seu pai Olocum²⁸ e se tornou uma rainha do mar tão popular que seu culto parece independente na Bahia.

Os resultados do que foi lembrado e esquecido na memória afro-religiosa pode ser observado nos ritos atuais de candomblé. Mas é possível ver apenas seu produto, não o processo. E é por isso que se torna necessária uma investigação. Porque conservar algumas memórias enquanto outras são esquecidas?

O esclarecedor estudo de Mintz, Price²⁹ já nós diz de saída que nenhuma instituição por mais bem organizada que seja pode ser transportada intacta de um lugar para outro. Concordamos com eles. Mas inquieta-nos pensar sobre o processo. Não que pretendamos procurar origens, modelos ou padrões que deveriam ter sido seguidos, pois como dissemos antes, esse modo de ver as coisas pode prejudicar e muito a existência e reprodução dessas instituições.

Destacamos de Recceur³⁰ três problemas, basicamente, que se podem inserir na preservação da memória. O primeiro é a fragilidade da identidade do grupo. Um grupo que não se reconhece como unidade (semelhantes modos de ser e fazer) pode estar mais sujeito a ver suas memórias perdidas no tempo. O segundo seria o confronto com outrem. Esse contato passaria a definir o que continua e o que é modificado. O terceiro é chamado

²⁴ Na África Ocidental, cada deusa-orixá era cultuada e dona de um rio que as vezes levava seu nome. Ver VERGER, P. **Orixás**. 1981.

²⁵ Orixá africano ligado à agricultura.

²⁶ VERGER, idem.

²⁷ Idem.

²⁸ Deus iorubá do mar.

²⁹ MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana**. 2003.

³⁰ RECCEUR, P. **A Memória, a história e o esquecimento**. 2007.

de “herança da violência fundadora”, e procura categorizar o modo como uma cultura tenha surgido sobre a outra. Quase sempre esse surgimento se faz por via de violência, criando um trauma.

A transição cultural afro-brasileira parece ter passado pelos três problemas. Os africanos transportados através do Oceano Atlântico eram estrategicamente misturados em grupos que não falavam a mesma língua. Quando chegavam aos portos brasileiros eram separados de suas famílias. Desse modo, fragilizava-se a coesão cultural dos grupos. O confronto cultural e o trauma da violência fundadora também foram vivenciados. Proibidos de cultuar suas divindades e praticar sua cultura, tinham que aprender a cultura do europeu rebaixando a sua.

É Gruzinski que nos ajuda a entender o que ocorreu dessa mistura:

em vez de enfrentar as perturbações ocasionais baseando-se num fundo de ordem sempre pronto a se impor, a maioria dos sistemas manifesta comportamentos flutuantes entre diversos estados de equilíbrio, sem que exista necessariamente um mecanismo de retorno à ‘normalidade’. [...] Quanto mais as condições são perturbadas, mais ocorrem oscilações entre estados distintos, provocando a dispersão dos elementos do sistema, que ficam oscilando em busca de novas configurações. (GRUZINSKI, 2001, p. 59)

Baseados em uma “gramática cultural³¹” os africanos foram capazes de reconstruir, através de pontos culturais comuns, diversas instituições culturais³². Mas atentemos para o fato de que essa reconstrução passa por complexos processos de ressignificação simbólica e reestruturação dentre outros, e não é de modo algum um processo simples, uma vez que haviam influências culturais diversas das africanas.

Finalmente, longe de encerrarmos o assunto, procuramos aqui entender os processos que teriam levado ao esquecimento e conservação de alguns mitos e características de culto aos orixás da África Ocidental cultuados no culto do Candomblé no Brasil (e outros países). Este artigo faz parte das reflexões da dissertação de mestrado que estamos desenvolvendo.

³¹ MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana**. 2003.

³² “Suspeitamos que a maioria das religiões da África Ocidental e central era relativamente permeável às influências estrangeiras e tendia a ser ‘agregativa’ e não ‘excludente’, em sua orientação para as outras culturas” (idem, p. 69)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZORLI, Diego F. R. Dinâmicas Espaciais do Candomblé nas Cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. In: **Anais da X Semana de Geografia da UNESP de Ourinhos**. 2014.

_____. Terreiros de Candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos-SP. In: **II Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades**. Presidente Prudente: Unesp, 2012. Pp. 605-617. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/126601712/Anais-Do-II-SIMTC-Final>>

BENISTE, José. **Mitos Yorubás: O outro lado do conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GONÇALVES DA SILVA. **Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira**. São Paulo, Editora Ática S. A., 1994.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução: de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. **História Geral da África, I. Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. **História Geral da África, I. Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LÉPINE, Claude. Nossos antepassados eram deuses. Belo Horizonte. 2001. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>. Acesso em: 14 de abr. 2013.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A história da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, nº3, 2003. pp. 421-461.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. P. 3-15.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metropole nova.** Hucitec: São Paulo, 1991.

_____. **Segredos Guardados: Orixás de alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RECCEUR, PAUL. **A Memória, a história, o esquecimento.** Tradução: Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: **História Geral da África, I.** Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-167.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo.** Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1981.

