



Negras memórias: tradição religiosa de matriz africana no Brasil

Black memories: religious tradition of African origin in Brazil

Gilmara Santos Mariosa¹
Claudia Mayorga²

Resumo: Este artigo aborda a temática das memórias das práticas religiosas de matriz africana, principalmente o candomblé, assim com a participação das mulheres negras na preservação e construção dessas memórias. Vivemos em uma sociedade que desvaloriza e discrimina tanto as religiões afro como as mulheres negras. Por isso, torna-se de suma importância a valorização e a visibilização do protagonismo de mulheres negras em tais práticas, bem como de suas estratégias de resistência.

Palavras chave: religião afro; candomblé; memória; mulheres negras.

Abstract: This article approaches the theme of the memories of the religious practices of african origin, mainly candomblé, as well as the participation of black women in the preservation and construction of the memories. We live in a society that devalues and discriminates against both afro religions and black women. For this reason, the importance and the visibility of the protagonism of black women in such practices becomes of paramount importance, as well as their resistance strategies.

Keywords: afro religion; candomblé; memories; black women.

Introdução

A proposta deste artigo é ressaltar a importância das religiões de matriz africana, compreendendo que tais manifestações religiosas refletem a cultura e a manutenção da tradição por meio da memória. Destacamos a religião do Candomblé. A tradição africana é perpetuada por meio de práticas e rituais diversos que envolvem os e as Orixás, atuando como memória da ancestralidade africana.

Em se tratando dessa tradição não podemos deixar de ressaltar a importância fundamental das mulheres negras na manutenção dessa memória. Já que elas foram as precursoras do culto no Brasil. Vários são os registros que ressaltam a participação

¹ Doutoranda em Psicologia Social da Universidade Federal de Minas Gerais UFMG. Professora da Faculdade Machado Sobrinho Juiz de Fora. Contato: gilmaramariosa@gmail.com.

² Doutora em Psicologia Social pela Universidade Complutense de Madri. Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG e do Programa de Pós-graduação em Psicologia. Contato: mayorga.claudia@gmail.com.

das mulheres na recriação, luta e preservação das tradições africanas e afro-brasileiras. Também é importante ressaltar a figura dos Orixás masculinos e femininos nas memórias, especialmente nos tópicos que selecionamos como principais práticas sociais que registram e recriam a memória dos cultos.

Escravidados e como produto do tráfico negreiro os africanos e as africanas chegaram ao Brasil no século XVI. Pertenciam a etnias diversas, principalmente bantos - das regiões de Angola, Moçambique e Congo – e iorubás ou nagôs - das regiões de Nigéria, Benin e Togo. (LODY, 1987). Com epistemicídio³, etnocídio e feminicídio sofrido pelos africanos(as), houve a necessidade de desenvolverem estratégias para preservação de suas raízes. Para tanto, houve um processo de transformação e recriação das memórias. Assim surgindo o candomblé.

Memória

De acordo com Sá (2013), memórias sociais são construções coletivas e compartilhadas, produzidas no cotidiano de forma dinâmica. Estão sempre em transformação. O autor discute alguns pressupostos a respeito da memória social que, mesmo não sendo unânimes, contribuem para a complementação do campo de estudos.

O primeiro é que a memória humana não é uma mera reprodução de experiências passadas e sim uma forma de reconstrução destas experiências de acordo com a realidade presente, com recursos da sociedade e da cultura. Quando as memórias são reconduzidas de um grupo para outro, como ocorreu com africanos e seus descendentes nascidos no Brasil, estes conteúdos da memória são reconstruídos. (SÁ, 2013).

O segundo é a argumentação de que são as pessoas que se lembram, embora se aceite que se lembrem de um conteúdo determinado socialmente por grupos próximos, instituições, recursos históricos, linguagem, dentre outros. (SÁ, 2013).

O terceiro pressuposto é que tanto a memória quanto o pensamento social estão ligados de maneira indistinguível. O que se lembra do passado depende daquilo que se sabe sobre ele. O conhecimento que possuímos a respeito do acontecimento é suficiente para que ele passe a fazer parte da memória individual ou grupal. Assim

³Grosfogel (2016) denomina epistemicídio o racismo epistêmico que se refere ao privilégio do ocidente que coloca, ao longo dos séculos, seu conhecimento como referência central para o mundo e que tanto inferioriza como se apropria dos outros saberes.

como o fato de que sentimento que nutrimos com relação ao afeto do que lembramos de determinado acontecimento tem grande responsabilidade pelo conteúdo da memória produzida naquele fato.(SÁ, 2013).

O quarto e último pressuposto é que a construção, manutenção e atualização da memória social estão intimamente relacionadas à interação social e comunicação. (SÁ, 2013).

Halbwachs (2004) defende que não se deve misturar memória com história. A memória não tem compromisso com o rigor científico nem com a verdade. A memória coletiva é a lembrança reconstruída sobre um fundamento comum de um grupo social.

Halbwachs (2004) vê a memória sempre como característica de um grupo. Segundo ele, não existe memória universal. Toda memória é construída coletivamente dentro do grupo e nele permanece até que o grupo se desintegre. Fator que marca a diferença entre memória coletiva e memória social, pois na última a memória pode ser transmitida de um grupo para outro ou mesmo entre indivíduos que frequentam diferentes grupos. Para Halbwachs (2004) a memória preserva do passado somente o que se mantém vivo na consciência dos membros do grupo. Ela não possui limites definidos, mas somente limites irregulares entre passado e presente. Ambos não se opõem. Ela não é fixa nem cristalizada. É dinâmica e está sempre em processo de construção. Não se pode demarcar os limites em que uma memória começa ou termina. Não é possível delimitar em que momento ela deixa de existir.

A memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ele se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros. Uma vez que o grupo é sempre o mesmo, é preciso que as mudanças sejam aparentes: as mudanças, isto é, os acontecimentos que se produzem dentro do grupo, se resolvem elas mesmas em similitudes, já que parecem ter como papel desenvolver sob diversos aspectos um conteúdo idêntico, quer dizer, os diversos traços fundamentais do próprio grupo. (HALBWACHS, 2004, p. 93).

Halbwachs (2004) argumenta também que a memória tem relação, com a religião na medida em que um grupo religioso necessita se apoiar sob uma realidade perene, já que é intenção deste grupo permanecer o mesmo, resistir a mudança, mesmo que o mundo em torno dele, instituições, os hábitos e costumes mudem,

mesmo que as experiências vividas se renovem. Para Halbwachs (2004), a religião vai se expressar através de símbolos que irão se desenvolver e se aproximar no espaço. Por isto, quando se deseja apagar a memória de deuses antigos é necessário derrubar suas imagens e destruímos seus templos. Desta forma apagamos da memória dos homens a lembrança dos cultos.

Podemos estabelecer uma relação entre estas argumentações de Halbwachs (2004) e a memória religiosa africana no Brasil. Os africanos foram arrancados de seu espaço religioso, proibidos de cultuar seus deuses. Os grupos étnicos e familiares foram separados. Tudo como uma tentativa de destruir sua memória coletiva/social e lhes tornar mais fracos, para serem submetidos a escravidão. Porém este autor afirma que os deuses são onipresentes e em qualquer lugar que para eles se ergue um altar, um novo templo, “o grupo religioso sente que cresce e se consolida” (p. 164). Foi assim que os negros reconstruíram a memória religiosa em solo brasileiro.

Nessa mesma vertente, Connerton (1999) também argumenta que as cerimônias comemorativas são uma forma de preservar o passado vivo por meio de uma representação descritiva de fatos que já ocorreram.

[...] Trata-se de uma reencenações do passado. Do seu regresso sob uma forma representacional que inclui normalmente um simulacro da cena ou da situação capturada. Muito da persuasividade retórica dessas encenações depende, como vimos atrás, de um comportamento corporal prescrito, mas podemos também preservar deliberadamente o passado sem os representarmos explicitamente com palavras e imagens. Os nossos corpos, que nas comemorações reencenam estilisticamente uma imagem do passado, conservam-no também de forma inteiramente electiva na sua capacidade duradoura para o desempenho de certas ações especiais.[...] Quando a nossa capacidade de executar espontaneamente os movimentos corporais em questão é deficiente, consultamos uma imagem mental daquilo que devemos fazer. Muitas formas de memória corrente especializada ilustram o relembrar constante do passado que, sem nunca aludir à sua origem histórica, reencena, todavia, esse passado na nossa conduta presente. Na memória corrente, ele está, por assim dizer, sedimentada no corpo.(CONNERTON,1999, p. 83).

Connerton (1999) também faz alusão a uma forma específica de prática social que é a “prática social de incorporação”, de acordo com ele essa prática é transmitida através de mensagens que emissores irão transmitir através de sua “própria atividade corporal corrente, processando essa transmissão apenas durante o período em que seus corpos estão presentes para apoiarem essa atividade particular”. (CONNERTON,1999, p. 84).



Consideramos que a memória têm relação direta com as reconstruções, ressignificações e atribuições de valores das religiões de matriz africanas. As lembranças que se tem destas religiões, são provenientes dos conteúdos transmitidos pelos antepassados, pelo conhecimento que se adquire da sociedade contemporânea, acrescidos de novos conceitos, novas representações reelaboradas e reconstruídas.

As Mulheres Negras e a (re)criação do candomblé

Augras (1983) assinala que a primeira casa de candomblé, que se tem notícia foi fundada na primeira metade do século XIX por mulheres africanas. A autora ressalta que elas nasceram em solo urbano. O primeiro grande templo foi fundado no centro de Salvador, ao lado da Igreja da Barroquinha. Silva (1994) faz um relato sobre as mulheres originárias da cidade de Keto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha, exclusivamente de mulheres de origem nagô, que teriam fundado o terreiro de Candomblé chamado “Iyá OmíAsé Aira Intilé”. Este, logo depois, tomaria o nome de “Ilê Axé Iyá Nassô” e seria transferido para o subúrbio do Engenho Velho, passando a ser conhecido como Casa Branca. As fundadoras eram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô, negras africanas libertas. Sendo designado a Iyá Nassô a liderança da Casa. Esse terreiro foi berço de todas as casas mais tradicionais de candomblé Keto, formando uma imensa família de santo. A proliferação da religião se deu mesmo por volta do final do século XIX e no século XX se expandiu pelo país.

As mulheres africanas, que chegaram ao Brasil escravizadas, eram muito diferentes em seus costumes e formas de vida. Isso ficou bem destacado nas formas que desenvolveram para sua sobrevivência. Aqui chegando desenvolveram-se com destaque no comércio de rua, costume oriundo das terras africanas nos quais as mulheres eram reconhecidas como grandes comerciantes e negociantes.

Em África, as mulheres já possuíam liberdade e comandavam em seus reinos, eram mestres nas artes militares, assim como líderes na política, na economia, no comércio e na religião. As sociedades matrifocais ou matrilineares proporcionaram a essas mulheres uma existência na qual eram referências para seu povo, sendo respeitadas em nações diversas. (CLARKE, 1984).

Mulheres da região centro-oriental da África, mbundu, foram identificadas, segundo Brazil e Schumahere (2007) como as primeiras feirantes do Brasil.

Originárias de Luanda, Angola, já realizavam negócios nos comércios de rua, vendendo suas iguarias em tabuleiros.

Durante todo o período escravista as mulheres africanas e suas descendentes escravizadas trabalhavam em serviços diversos, desde o trabalho doméstico e de amas de leite, até o trato com a terra, primeiramente na produção de cana de açúcar, posteriormente no cultivo do café. Abusos sexuais eram frequentes. As que trabalhavam na casa grande eram constantemente vítimas de estupro. (BRAZIL; SCHUMAHER, 2007).

No início do século XIX, houve um aumento do processo de urbanização das cidades, esse cenário facilitou a emergência do comércio de rua. Por isso, as negras escravizadas passaram então a trabalhar como vendedoras ambulantes de produtos variados. Neste período, porém, havia uma grande demanda de trabalho de agricultura e pecuária de subsistência. Isto possibilitava às cativas possuírem pequenas propriedades no interior das fazendas. (BRAZIL; SCHUMAHER, 2007).

Já nas senzalas, por meio da tradição da oralidade, as mulheres repassavam o conhecimento oral de técnicas e cura por meio de ervas medicinais, realização de partos, as benzeções e práticas religiosas. (BRAZIL; SCHUMAHER, 2007).

O trabalho urbano das cativas proporcionava muitos benefícios para os seus proprietários, permitindo-lhes uma renda semanal oriunda de seu trabalho. Muitas delas além de dar aos senhores a quantia requisitada pelo trabalho ainda conseguiam acumular valores que lhe possibilitassem comprar sua alforria, assim como a de filhos e companheiros. Além de trabalharem como vendedoras pelas ruas da cidade, algumas também trabalhavam como prostitutas. (BRAZIL; SCHUMAHER, 2007).

Por meio do comércio de rua, inaugurado no Brasil por mulheres africanas, as negras se potencializavam economicamente, socialmente, alcançavam autonomia e, algumas até mesmo, riqueza. Para tanto eram necessárias habilidades que elas possuíam como herança de suas tradições e práticas em África, como a de ser boa cozinheira para confeccionar os quitutes, saber transitar pelas ruas e vielas com destreza, a oralidade utilizando verso e prosa para se comunicarem e atraírem compradores para a sua mercadoria. Outra característica peculiar destas mulheres era o uso de vestimenta típica que as identificava racialmente e representava sua origem. As libertas que eram donas de seu próprio negócio quanto mais bem sucedidas mais ostentavam em tecidos, joias e utensílios caros que representavam não só uma estética como também conquista e sucesso profissional. Assim como

também em seus tabuleiros levavam símbolos religiosos que expressavam sua ligação com o sagrado. Esses momentos de trânsito urbano eram utilizados para criar redes de comunicação e articulação. (NOVAES, 2017).

Muito destaque tiveram as mulheres escravizadas e libertas que trabalhavam como quitadeiras, ganhadeiras ou vendedeiras. As especificidades na participação destas mulheres no mercado de trabalho possibilitaram, não só que essas pudessem promover geração de renda para suas famílias, mas que a concepção das mesmas de seu lugar no espaço social fosse diferenciada. As quitadeiras se tornaram um perigo social pois além de se aproveitarem do trânsito livre que tinham no espaço urbano para apoiar a fuga dos escravizados para os quilombos, participavam das articulações de revoltas, tais como a Revolta dos Malês⁴ (1835) e Sabinada⁵ (1837-1838) que teve em sua liderança a quitadeira Luíza Mahin, princesa africana vinda da Costa da Mina, vendida como escrava, e mãe de Luiz Gama o poeta abolicionista. As moradias das quitadeiras se tornaram verdadeiros quilombos urbanos, advento de vários acontecimentos tais como as primeiras casas de candomblé do Rio de Janeiro chamadas de “casas de angu”, “casa de zungo” ou “casa de dar fartura”. As atividades dessas mulheres foram essenciais para marcar a importância do papel da mulher negra na reorganização da população africana em diáspora. (NOVAES, 2017; ARRAES, 2017).

Além da participação nas revoltas as quitadeiras, também chamadas “negras de tabuleiro”, eram consideradas uma ameaça nas áreas de mineração pois ajudavam no extravio de ouro e diamantes para contrabando. Em Minas Gerais, várias foram, portanto as medidas realizadas no sentido de tentar controlar e vigiar as ações destas mulheres. Tais medidas visavam impedir o comércio próximo às áreas de mineração, como também a proibição de circulação de escravizados(as) à noite. Negros(as) libertos(as) eram proibidos(as) de receber em suas casas negros(as) escravizados(as). Também eram proibidos(as) aos negros(as) realizar bailes e folguedos. Essas precauções tornaram-se necessárias pelo fato de que o grande contingente de negras

⁴Revolta dos Malês foi um levante de escravos de maioria muçulmana na cidade de Salvador, capital da Bahia, que aconteceu na noite de 24 para 25 de janeiro de 1835. Foi a revolta de maior importância do estado. Os malês eram negros de origem islâmica, que organizaram o levante. CONTEÚDO aberto. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Revolta_dos_Mal%C3%AAs> Acesso em: 12 maio 2019.

⁵Sabinada foi uma revolta autonomista de caráter separatista transitório, tendo ocorrido de 6 de novembro de 1837 a 16 de março de 1838. Ocorreu na Província da Bahia à época do Brasil Imperial. CONTEÚDO aberto. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Sabinada>> Acesso em: 12 de abril de 2019.

forras representava um perigo social para a estrutura escravista e na mesma medida aumenta o número de estabelecimentos comerciais sob controle das mulheres negras. Essas casas eram comércios bem sucedidos, mas eram também abrigos de negros fugidos, locais para esconderijo de utensílios furtados assim como ponto de passagem de quilombolas. (FIGUEIREDO, 2017).

Assim como Iyá Nassô foi a primeira líder-fundadora do Axé Keto no Brasil a primeira casa de Candomblé Jeje foi criada por Na Agontimé. Rainha do Daomé, atual Benin, esposa do Rei Agolglo, Na Agontimé foi traída e vendida como escrava. O filho do rei com outra esposa, Adandozan, toma o reino e vende a rainha junto com sua corte para serem escravizados nas Américas. O legítimo herdeiro do trono, Rei Guezo consegue recuperar seu reino anos depois, e procura em vão por sua mãe pelos países da América. Contudo, Verger, em contato com a Casa das Minas do Maranhão, identifica que o culto da nação jeje, possuíam as mesmas divindades dos Daomeanos. Reconhecendo que tal Casa foi fundada por Na Agontimé em 1840. (VERGER, 1990).

Não podemos deixar de destacar, também, a figura de Tia Ciata, importante representante da preservação da memória do candomblé como também referência no nascimento do samba no Rio de Janeiro. Tia Ciata era reconhecida quituteira e curandeira por seus conhecimentos religiosos. Tendo sido curado de um ferimento por ela, o Presidente da República Wenceslau Brás, por gratidão, empregou o marido de Tia Ciata no gabinete do chefe de polícia. Possibilitando que sua casa fosse um local de encontro e difusão do samba e do candomblé, sem que os agentes policiais importunassem. Tal fato, a perseguição policial, era comum em tal período, no início do século XX no qual as práticas culturais dos negros eram proibidas e perseguidas. (Moura, 1995).

Podemos observar como o protagonismo das negras brasileiras e africanas foi necessário para a manutenção das memórias e tradições, sem as quais muito já teria sido esquecido.

Práticas Religiosas

Diversas práticas religiosas são reencenadas, lembradas e transmitidas para a preservação da memória dos(as) africanos(as) no Brasil. Seleccionamos algumas práticas específicas que, segundo Mariosa (2009), são identificadas como de origem

africana: banhos de ervas, práticas de cura, dança dos orixás, toque dos tambores e atabaques.

Banho de ervas

Estes banhos são muito importantes nas religiões de matriz africana, pois, de acordo com Santos (2001), as folhas nascidas nas árvores e as plantas constituem uma emanção direta do poder sobrenatural da terra fertilizada pela chuva e, como esse poder, a ação das folhas pode ser múltipla e utilizada para diversos fins. Cada folha possui virtudes que lhes são próprias e, misturadas a outras, formam preparados medicinais ou mágicos de grande importância nos cultos. Augras (1983) destaca que no momento da iniciação a noviça toma um banho com diversas plantas maceradas. Nesse banho estariam 21 plantas, 16 folhas de cada erva. O número simbólico da transformação (Exu) é 21 e 16 o número do destino (Odu), da origem (Oxalá) e dos Irunmalé em geral.

Ossaim é o Orixá dono das folhas. Todas as ervas, medicinais ou não, pertencem a ele. É a esse orixá que todos os que vão colher as folhas sagradas para os rituais devem pedir permissão. Vejamos agora o mito revela como Ossaim compartilhou o poder de suas folhas com os demais orixás:

Ossaim, filho de Nanã, irmão de Oxumaré, Ewá e Obaluaê era o senhor das folhas, da ciência e das ervas, o orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida. Todos os Orixás recorriam a Ossaim para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo. Todos dependiam de Ossaim na luta contra a doença. Todos iam a casa de Ossaim oferecer seus sacrifícios. Em troca Ossaim lhes dava preparados mágicos: banhos, chás, infusões, pomadas, abô, beberagens. Curava as dores, as feridas, os sangramentos; as disenterias, os inchaços e fraturas; limpava a pele purulenta e o sangue pisado; livrava o corpo de todos os males. Um dia Xangô que era o deus da justiça, julgou que todos os orixás deveriam compartilhar o poder de Ossaim, conhecendo o poder das ervas e o dom da cura. Xangô sentenciou que Ossaim dividisse suas folhas com os outros orixás. Mas Ossaim negou-se a dividir suas folhas com os outros orixás. Xangô então ordenou que Iansã soltasse o vento e trouxesse ao seu palácio todas as folhas das matas de Ossaim para que fossem distribuídas aos orixás. Iansã fez o que Xangô determinara. Gerou um furacão que derrubou as folhas das plantas e as arrastou pelo ar em direção ao palácio de Xangô. Ossaim percebeu o que estava percebendo e gritou: “euêuassá!” “As folhas funcionam!” Ossaim ordenou às folhas que voltassem às suas matas e as folhas obedeceram as ordens de Ossaim. Quase todas as folhas retornaram para Ossaim. As que já estavam em poder de Xangô perderam o axé, perderam o poder de cura. O orixá-rei, que era um orixá justo, admitiu a vitória de Ossaim. Entendeu que o poder das folhas devia ser exclusivo de Ossaim e que assim devia permanecer através dos séculos. Ossaim, contudo deu uma folha para cada orixá, deu uma euê para cada um deles. Cada folha com seus axés e seus afós, que são as cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam. Ossaim distribuiu as folhas aos orixás para que eles não mais lhe invejassem. Eles também podiam realizar



proezas com as ervas, mas os segredos mais profundos ele guardou para si.[...]. Os orixás ficaram gratos a Ossaim e sempre o reverenciam quando usam as folhas.(PRANDI, 2011, p.153,154).

Bastide (2001) trata também, quando faz referência ao orixá Ossaim, dono das folhas, que para preparar banhos é necessário que a erva esteja viva. Seca não serve por ter perdido a força. A erva deve ser espremida e triturada com as mãos. Bastide (2001) ressalta a importância dos banhos de ervas sagradas no momento da iniciação, pois a noviça, iaô, sempre acompanhada da mãe de santo, vai até uma fonte sagrada antes do amanhecer com o chamado “sabão da costa”. A iaô terá que tomar banhos semanalmente no dia consagrado ao dono da cabeça. A composição do banho será de ervas especiais pertencentes ao orixá do iniciado. O banho é tomado dentro ou fora pois o orixá pode ser do ar livre ou viver no interior da casa. Os tambores também são batizados com banhos de ervas.

Carneiro (1991) faz referência a medicina mágica da Bahia, exercida por babalaôs e pais-de-santo, e fala dos célebres banhos de folhas usados no processo de cura. Oliveira (1985) também faz referência aos banhos de ervas receitados pelas benzedeiras, acompanhados de chás e massagens. Barros e Napoleão (1999) ressaltam que as ervas no culto aos orixás, só têm poder se forem colhidas conforme um ritual complexo. Essas ervas não terão o mesmo poder se cultivadas. Devem ser encontradas livres na natureza. Os autores reforçam que o conhecimento sobre as ervas é passado de geração a geração, seguindo o princípio da oralidade.

Connerton (1999) quando trata da tradição da oralidade declara que “[...]podemos reparar que, nas culturas orais, a maior parte da recordação formal dos acontecimentos assume a forma de performances recitadas repetidamente pelos guardiões da memória para aqueles que ouvem falar dela.”(p.87).

Toque dos tambores e atabaques

Conforme Augras (1983), os tambores são personagens importantes no candomblé, sendo considerados pelos adeptos como seres vivos. Os instrumentos também passam por um processo de iniciação. Periodicamente recebem alimentos para o reforço do axé. Cada atabaque é filho de um orixá. Nos dias de festa são cobertos com um pano na cor do orixá patrono. Ocupam lugar de honra e são os primeiros a serem saudados. Os tocadores dos atabaques recebem uma iniciação

específica, pois possuem a grande responsabilidade de chamar os deuses. De acordo com Bastide (2001), os tambores no candomblé são três: o rum, o maior; o rumpi, o médio; e o lé, que é o menor. Todos são batizados na presença de padrinhos com água benta trazida da Igreja, recebem nome e um círio é aceso diante deles. Os tambores “comem” todos os anos oferendas de mel, dendê, galinha, dentre outras. Segundo Bastide (2001), a divindade destes instrumentos não permite que sejam emprestados, nem vendidos sem cerimônias especiais de dessacralização ou consagração.

No entanto, sabemos que não apenas o candomblé possui tambores. Estes são uma marca em quase todos os cultos de matriz africana. Pereira (2005) relata um episódio de praticantes do candombe, uma das guardas de congadas em Minas Gerais.

Em maio de 1988 realizávamos pesquisa sobre o candombe na localidade de Quinta do Semidouro. Na visita à guarda do capitão Antônio Pereira de Almeida percebemos que as desavenças internas impediam a organização do ritual. Tarde da noite, quando a desordem parecia vencedora, o capitão Antônio Pereira gritou para os seus irmãos de fé: 'Os tambores estão frios gente! Os tambores estão frios!' Diante destes fatos, tomamos a censura do candombeiro como uma metáfora para a atual situação do candombe em Minas. A perda de referenciais simbólicos e a mudança de uma ordem social e religiosa para outra de tendência secularizada têm contribuído, segundo o ponto de vista dos devotos, para o 'esfriamento' dos tambores. Em decorrência da diluição dos saberes antigos e do desinteresse das novas gerações pela experiência religiosa. (PEREIRA, 2005, p. 15)

Podemos concluir daí a importância não só do tambor em si, mas do seu significado no culto, no caso do candombe, ao ponto de se atribuir uma perda das raízes ao esfriamento dos tambores.

Dança dos Orixás

A dança também é muito presente em grande parte dos rituais afro-brasileiros. Augras (1983) cita que no candomblé os orixás dançam ao chegar, e as filhas e os filhos de santo também para saudá-lo.

Carneiro (1991) faz referência a vários episódios onde a dança é fundamental no culto religioso afro-brasileiro. De acordo com este autor, a dança, em alguns candomblés, revela o caráter totêmico destes cultos. Ele revela ainda como os praticantes acreditam que a música, o canto, a dança e as orações podem influenciar as forças da natureza e utilizá-las para melhorar ou piorar a vida humana. Carneiro (1991) relata que é dançando que o santo se confraterniza com os humanos. Conforme Lody (1987), no candomblé a dança nunca poderá ser interpretada como uma simples coreografia porque, de fato, é uma forma de estabelecer um diálogo entre os deuses e os adeptos. Dançar para os orixás exigirá um conhecimento específico dos passos,

gestos e sutilezas de movimentos que traduzem situações sobre a personalidade dos deuses, contando sua história, conforme os aspectos que os identificam publicamente. Relacionada à música vocal e instrumental, a dança expõe um domínio do corpo e uma atenta realização, tão fixada e pré-determinada que não se distânciava, em qualquer aspecto, da coreografia no seu âmbito mais erudito. O mito de Oxum relata como com o poder de sua dança ela salvou o mundo da fome e da miséria:

Perante Obatalá, Ogum havia condenado a si mesmo a trabalhar na forja para sempre. Mas ele estava cansado da cidade e da sua profissão. Queria voltar a viver na floresta, voltar a ser o livre caçador que fora antes [...]Logo que osorixás souberam da fuga de Ogum foram a seu encalço para convencê-lo a voltar a cidade e a forja[...] Mas Ogum não ouvia ninguém, queria ficar no mato. Simplesmente os orixás enxotava da floresta com violência. [...] Sem os ferros de Ogum, o mundo começou a ir mal. Sem instrumentos para plantar, as colheitas escasseavam e a humanidade já passava fome. Foi quando uma bela e jovem veio à assembleia dos orixás e ofereceu-se a convencer Ogum a voltar à forja. Era Oxum a bela e jovem voluntária. Os outros orixás escarneceram dela, tão jovem, tão bela, tão frágil. Ela seria escoraçada por Ogum e até temiam por ela, pois Ogum era violento, poderia machucá-la e até matá-la. Mas Oxum insistiu, disse que tinha poderes de que os demais nem suspeitavam. Obatalá, que tudo escutava mudo, levantou a mão e impôs silêncio. Oxum o convencera, ela podia ir à floresta e tentar. Assim, Oxum entrou no mato e se aproximou do sítio onde Ogum costumava acampar. Usava ela tão-somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços como uma esvoaçante saia. Os cabelos soltos, os pés descalços, Oxum dançava como o vento e seu corpo desprendia um perfume arrebatador. Ogum foi imediatamente atraído, irremediavelmente conquistado pela visão maravilhosa, mas se manteve distante. Ficou a espreita atrás dos arbustos, absorto. De lá admirava Oxum embebecido. Oxum o via, mas fazia de conta que não. O tempo todo ela dançava e se aproximava dele mas fingia sempre que não dera por sua presença. A dança e o vento faziam flutuar os cinco lenços da cintura deixando ver por segundos a carne irresistível de Oxum. Ela dançava, o enlouquecia. Dele se aproximava e com seus dedos sedutores lambuzava de mel os lábios de Ogum. Ele estava como que em transe. E ela o atraía para si e ia caminhando pela mata, sutilmente tomando a direção da cidade. Mais dança, mais mel, mais sedução, Ogum não se dava conta do estratagema da dançarina. Ela ia na frente, ele a acompanhava inebriado, louco de tesão. Quando Ogum se deu conta, eis que se encontravam ambos na praça da cidade. Os orixás todos estavam lá e aclamavam o casal em sua dança de amor. Ogum estava na cidade, Ogum voltara! Temendo ser tomado como fraco, enganado pela sedução de uma mulher bonita, Ogum deu a entender que voltara por gosto e vontade própria e nunca mais abandonaria a cidade. E nunca mais abandonaria sua forja. E os orixás aplaudiam e aplaudiam a dança de Oxum. Ogum voltou à forja e os homens voltaram a usar seus utensílios e houve plantações e colheitas e a fartura banuiu a fome e espantou a morte. Oxum salvara a humanidade com sua dança de amor. (PRANDI, 2011, p.321, 322, 323).

A dança relata os acontecimentos sobre reis, rainhas, heróis, temas que reinterpretam fenômenos da natureza. Conforme Bastide (2001), a dança e o cântico constituem a evocação dos deuses no candomblé. São formas de se representar os mitos de cada orixá. Une-se o gesto à palavra, no momento da evocação. Bastide (2001) conta que os filhos e filhas de santo, quando retornam vestidos com os aparatos de seus orixás, exprimem poesia na dança, gestos de extrema beleza:



Não são mais costureiras, cozinheiras, lavadeiras que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omolu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, Iemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos metamorfosearam-se em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas desta vida de todos os dias, feitas de preocupações e de miséria; Ogum guerreiro brilha no fogo da cólera, Oxum é toda feita de volúpia carnal. Por um momento confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão [...] Não existem mais fronteiras entre o natural e sobrenatural; êxtase realizou a comunhão desejada. (BASTIDE, 2001, p. 39)

Conforme Connerton (1999), as práticas de incorporação estão relacionadas aos acontecimentos imutáveis os quais envolverão maior ou menor grau de formalidade como determinadas liturgias religiosas. Em tais práticas a performance é definida de maneira prévia quase completamente e os momentos nos quais ocorre alguma alteração são escassos e rigorosamente especificados.

Práticas de Cura

De acordo com Sá, Bello e Jodelet (1998), doença e cura estão relacionadas à representação de uma ação ou cessação da mesma ação de forças ou de energias diferentes, como desenvolvimento espiritual, carma ou destino, anjo da guarda, troca de energias positivas ou negativas, os exus, os pretos velhos, velas, orações e mentalizações. A fé é uma condição básica para a eficácia da cura e seu merecimento também. Os passes, as ervas, banhos e defumações estão relacionados ao processo na umbanda. Em sua pesquisa, Sá, Bello e Jodelet (1998) relatam ter identificado sete grandes conjuntos temáticos envolvidos diretamente no conjunto das condições de eficácia das práticas de cura da umbanda. Em primeiro lugar personagens do panteão sagrado, tais como os exus e pretos velhos; em segundo lugar as motivações da clientela na busca religiosa, como desilusão, amor, injustiça, questões financeiras, saúde; em terceiro lugar uma concepção sistêmica entre os universos material e espiritual, este fator estabelece que o mal físico, material ou afetivo refletiria alguma forma de conflito espiritual. A representação da enfermidade não se daria a partir de suas particularidades materiais específicas; em quarto lugar os grandes mecanismos de ação espiritual. A fé, nesse caso, apresenta-se como o próprio elemento aglutinador entre o material e o espiritual; em quinto lugar, operações rituais seriam as práticas concretas capazes de consolidar e controlar os universos material e espiritual; em sexto lugar, os mecanismos da negociação terapêutica. A metáfora energética. A ideia de doença e cura é representada pela ação

- ou cessação da mesma - de forças ou de energias; e em sétimo lugar, a identidade superposta da psicoterapia e da umbanda. Refere-se à identificação entre a figura da mãe ou pai de santo e de alguns guias com a imagem do médico ou do terapeuta convencional.

Conforme Oliveira (1985), a medicina popular é uma prática de cura concreta que, ao realizar-se, mostra aos médicos, biólogos e enfermeiros (profissionais da medicina erudita) que, no campo da saúde, não há um único modo de se fazer ciência. Uma das formas de se realizar a medicina popular voltada para a cura é a benzeção realizada com chás, garrafadas, rezas, banhos, dentre outros. As rezas são estratégias criadas pelas pessoas do povo. As benzedeadas seriam profissionais populares da cura. Resumindo, a benzedeadora é uma cientista popular que possui uma maneira peculiar de curar, combinando os místicos da religião e da magia aos conhecimentos da medicina popular.

No Candomblé, a prática de cura também é muito comum, relacionada especialmente a dois orixás: um deles é Ossaim, como já vimos no tópico sobre os banhos de ervas, por meio do mito que o relaciona às práticas de cura. De acordo com Augras (1983), Ossaim é o dono das folhas em que estão concentrados o axé e a força cósmica da natureza. A autora conta que as folhas possuem aplicações que os babalossaim (sacerdotes preparados para colher e preparar as ervas) não ignoram.

Outro orixá diretamente relacionado à cura é Obaluaê. Augras (1983) revela que ele promove epidemias e o fim das mesmas. Chamado de médico dos pobres, traz a morte e também a vida. De acordo com Botas (1996) Obaluaê é responsável pela cura e doença, já Omulu é responsável pela morte e vida. Vejamos agora um mito que nos demonstra como este orixá tem relação com as práticas de cura:

Quando Omulu era um menino de uns 12 anos, saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida. De cidade em cidade, de vila em vila, ele ia oferecendo seus serviços, procurando emprego. Mas Omulu não conseguia nada. Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava, e ele teve que pedir esmola, mas ao menino ninguém dava nada nem do que comer, nem do que beber. Tinha um cachorro que o acompanhava e só. Omulu e seu cachorro retiraram-se do mato e foram viver com as cobras. Omulu comia o que a mata dava: frutas, folhas, raízes. Mas os espinhos da floresta feriam o menino. As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo. Omulu ficou coberto de chagas. Só o cachorro confortava Omulu, lambendo-lhe as feridas. Um dia, quando dormia, Omulu escutou uma voz: “Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”. Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas. Não tinha dores nem febre. Obaluaê juntou as cabacinhas, os *atós*, onde guardava água e remédio que aprendera a usar com a floresta, agradeceu a Olorum e partiu. Naquele tempo uma peste infestava a Terra, por todo o lado estava morrendo gente. Todas as aldeias enterravam os seus mortos. Os pais de Omulu foram ao Babalaô e ele disse que Omulu estava vivo e que ele traria a cura para a peste. Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omulu. Todos esperavam-no com festa, pois

ele curava. Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber agora imploravam por sua cura. Ele curava todos, afastava a peste. Então dizia que se protegessem, levando na mão uma folha de dracena, o peregum, e pintando a cabeça com efum, ossum e uági, os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais e encantamentos. Curava os doentes e com o xaxará varria a peste para fora da casa, para que a praga não pegasse outras pessoas da família.[...] Quando chegou em casa, Omolu curou os pais e todos estavam felizes. Todos cantavam e louvavam o curandeiro e todos os chamaram de Obaluaê, todos davam vias ao Senhor da Terra, Obaluaê. (PRANDI, 2011, p. 204, 205, 206).

Essas práticas mencionadas constituem a memória das origens africanas religiosas pela população negra. Tais práticas são exercidas no cotidiano das religiões de matriz africana, auxiliando na preservação das tradições e da cultura que os africanos e afro-brasileiros reconstruíram no Brasil.

A memória religiosa afro-brasileira

A construção da memória social dos afro-brasileiros se deu por meio da tradição oral. De acordo com Le Goff (1996), a sociedade sem escrita, atribuiriam a memória uma maior liberdade criativa e não necessariamente se prenderiam à reprodução palavra por palavra dos fatos. Isso explicaria a recriação da tradição afro-brasileira, que se uniu a elementos católicos, indígenas, dentre outros.

Conforme Martins (2001), “A África imprime suas marcas e traços históricos sobre os apagamentos incompletos da diáspora, inscrevendo-se nos palimpsestos que, em inúmeros processos, transcriam e performam sua presença nas Américas.” (p. 64). De acordo com a autora, em territórios sagrados, África e Europa se aproximam, se esbarram, mas jamais se fundem ou se perdem uma na outra, como no caso dos reinados negros dos congados. Se reconhecem como católicos, mas seus ritos remetem a África.

Através de representação, são estabelecidos canais de negociação entre arquivos culturais africanos e europeus. Há uma apropriação espacial de territórios simbólicos, que se transformam para garantir, através da metamorfose, a sobrevivência das formas primárias ameaçadas de extinção. Martins (2001) relata que aqui o tempo não é linear, o ritual abole o tempo nesta concepção e o transforma em tempo vivido, atraindo passado e futuro. A ação é restaurada e assim reconstruída, renovada, com novos elementos. A palavra, o corpo, a dança, a roupa, a comida, tudo é revivido e reconstruído neste ritual.



Barros (2000) relata como as casas de santo são as raízes da África antiga mítica rememorada e reelaborada no contexto Brasil. Os terreiros de candomblé se afastaram dos centros das cidades devido à repressão policial e os projetos modernizadores, indo se instalar nas periferias. O autor defende que a transmissão da memória ocorre dando forma e conteúdo a algo que é abstrato como as identidades. A memória é acessível a estes indivíduos através da transmissão da cultura africana e assim uma permanente refundação da sociedade.

Considerações finais

Consideramos que as diversas denominações e classificações da memória social têm relação direta com as reconstruções, resignificações e atribuições de valores das religiões de matriz africana. Identificamos que as mulheres negras têm suma importância nesse processo de preservação da memória religiosa. Participaram ativamente como fundadoras das primeiras Casas de cultos religiosos de matriz africana no país, e, também, protagonizaram diversos processos de resistência da população negra, tais como irmandades, reisados, insurreições e revoltas dentre outros. As lembranças que se tem dessas religiões, são provenientes dos conteúdos transmitidos pelos(as) antepassados(as) pela tradição oral. Tal conhecimento é associado ao que se adquire da sociedade contemporânea, acrescidos de novos conceitos, novas representações, sendo assim os saberes reelaborados e reconstruídos.

Referências

- ARRAES, Jarrid. **Heroínas negras brasileiras**: em 15 cordéis. São Paulo: Pólen, 2017.
- AUGRAS, M. **O Duplo e a Metamorfose**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BARROS, J. F.P. O Espaço Sagrado no Candomblé Nagô. In: LEMOS, M.T.B.; MORAES, N. A. (Org.). **Memória e identidade**. Rio de Janeiro: Unirio, 2000.p. 69-79.
- BARROS, J. F.P. E NAPOLEÃO, E. **EweÒrisà**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOTAS, P. **Carne do Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BRAZIL, Érico Vital; SCHUMAHER, Schuma. **Mulheres negras no Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.



- CARNEIRO, E. **Religiões Negras e Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CLARKE, JhonHenrik.(1984) **Rainhas Guerreiras Africanas**. (Romio, J. trad) Texto original: –African Warrior Queens by John Henrik Clarke. In Sertima, Ivan Van (ed.) Black women in Antiquity. 1984.
- CONNERTON, P. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta, 1999.
- FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: Mary Del Priori (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2017.
- GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. **Sociedade e Estado**, 31(1), 25-49.2016.
- HALBWACHS, M.A **memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: EDUNICAMP, 1996.
- LODY, R.**Candomblé: Religião e Resistência Cultural**. São Paulo: Ática, 1987.
- MAHFOUD, M; MASSIMI, M. História, memória e processos de subjetivação para a vida da cultura de subjetivação. In:Massimi, M (org.). **Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogos**. Rio de Janeiro: outras Letras, 2012.
- MARTINS, L. M. A oralidade da memória. In: FONSECA. M. N. **S.Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p 61 - 86.
- MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.
- NOVAES, Priscila. Herdeiras do ganho: Mulheres negras, suas memórias transatlânticas e o mercado informal. In: Novaes, Priscila (org.). **Ajeum: o sabor das deusas**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2017. Cap.3, p. 21 - 31
- OLIVEIRA. E. R. **O que é Medicina Popular**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PEREIRA, E. A. **Os tambores estão frios**. Juiz de Fora: Funalfa, Belo Horizonte:Mazza, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras,2011.
- SÁ, C. P. A psicologia social da memória: uma sistematização teórico-conceitual. In: C.P. Sá; P.R.M. Menandro. L. A. Naiff (orgs.) **Psicologia social e o estudo da Memória Histórica**. Curitiba: Editora Appris, 2013,p. 13-25.
- SÁ, C. P. BELLO, R. A.; JODELET, D. (1998). Condições de eficácia das práticas de cura da umbanda:A Representação dos praticantes no Rio de Janeiro. **Psicologia & Sociedade**; [S.l.], v. 10, n. 1, p. 128-144, jan./jun. 1998.
- SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SILVA, V. G.**Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.
- VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. **Revista USP**, n. 6, 30 ago. 1990, p. 151-158.

Recebido em: 15/06/2019
Aceito em: 02/09/2019