

COLÉGIO PEDRO II

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Educação Básica

Paulo Roberto Costa Flor

ORISÀ
Uma análise da Representação no Terreiro de Candomblé

Rio de Janeiro
2020



Paulo Roberto Costa Flor

ORISÀ
Uma análise da Representação no Terreiro de Candomblé

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Educação Básica, vinculado à Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura do Colégio Pedro II, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Ciências Sociais.

Orientador Professor Dr. Rogério Cunha de Castro

Rio de Janeiro

2020

COLÉGIO PEDRO II

PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA, EXTENSÃO E CULTURA

BIBLIOTECA PROFESSORA SILVIA BECHER

CATALOGAÇÃO NA FONTE

F632 Flor, Paulo Roberto Costa
Orisà: uma análise da representação no terreiro de Candomblé /
Paulo Roberto Costa Flor. - Rio de Janeiro, 2020.

45 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências
Sociais e Educação Básica) – Colégio Pedro II, Pró-Reitoria de Pós-
Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura.

Orientador: Rogério Cunha de Castro.

1. Ciências sociais – Estudo e ensino. 2. Religiões de matrizes
africanas. 3. Candomblé. 4. Orixá. I. Castro, Rogério Cunha de. II.
Colégio Pedro II. III. Título.

CDD 300

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Simone Alves – CRB7 5692.

Paulo Roberto Costa Flor

ORISÀ
Uma análise da Representação no Terreiro de Candomblé

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Educação Básica, vinculado à Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura do Colégio Pedro II, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Ciências Sociais.

Aprovado em: ____/____/____.

Professor Dr. Rogério Cunha de Castro (Orientador)
CPII

Professor M. Arthur José Baptista
CPII

Professor Dr. Selmo Nascimento da Silva
CPII

Ao meu filho, companheiro de vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao orientador Prof. Dr. Rogério Cunha de Castro pela contribuição e paciência na realização da pesquisa.

Ao Prof. M. Arthur José Baptista pelas aulas ministradas no IV Curso de Introdução à Cultura Nagô-Iorubá, contribuindo de maneira significativa nessa pesquisa.

Em memória, aos babalorisás Joãozinho da Gomeia e Waldomiro Baiano pela resistência no culto dos orisàs.

De todos os orixás, Oxalá, o criador do mundo e dos homens, é o orixá mais temido e respeitado, considerado o pai de todos os homens e de todos os orixás.

(Agenor Miranda Rocha)

RESUMO

FLOR, Paulo Roberto Costa. **ORISÀ:** Uma análise da Representação no Terreiro de Candomblé. 2020. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências Sociais e Educação Básica) – Colégio Pedro II, Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura, Rio de Janeiro, 2010.

Esse trabalho analisa o culto as divindades africanas, tendo como objetivo principal os Orisàs, sua importância e manifestação. Para pesquisa foram utilizados a etnografia em dois Terreiros de Candomblé localizados em Duque de Caxias, Rio de Janeiro. O Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman (Asé Pantanal) e o Ilê Asé Iyá Bomin e uma entrevista concedida pelo babalorisá Waldomiro Baiano, ao ILUAIÊ, em 1991.

Palavras-chave: Candomblé. Orisà. Babalorisá. Yalorisá. Assentamento.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Roda de Sàngó	17
Fotografia 2 – Yalorisá em transe	17
Fotografia 3 – Orisà Èsù	18
Fotografia 4 – Primeiro Terreiro da nação Efon	21
Fotografia 5 – A Leveza da Senhora dos Ventos	27
Fotografia 6 – Porta central do barração	30
Fotografia 7 – Oferendas para Iròkò	32
Fotografia 8 – Feitura do yawô	37
Foto 9 – Waldomiro de Sàngó (Waldomiro Baiano)	41
Foto 10 – Assentamento de Sàngó	42
Foto 11 – Okutá de Sàngó	42

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 OBJETIVO GERAL.....	12
2.1 Objetivo Específico.....	12
3 JUSTIFICATIVA.....	13
4 DIÁSPORA: DO CONTINENTE AFRICANO A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NA AMÉRICA.....	14
4.1 Cânticos como instrumentos de louvor aos Orisàs.....	15
4.2 Os Primeiros Terreiros de Candomblé no Brasil.....	19
5 O CANDOMBLÉ NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO E SUA EXPANSÃO PARA BAIXADA FLUMINENSE.....	24
5.1 Estrutura e Organização nos Terreiros de Candomblé.....	29
6 INICIAÇÃO NO CULTO AFRO-BRASILEIRO.....	34
6.1 Representação do Orisà: individual ou coletivo.....	37
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	43
REFERÊNCIAS.....	44

1 INTRODUÇÃO

Tenho como objetivo, neste trabalho, pesquisar a cultura Afro-brasileira a partir do Terreiro de Candomblé, analisando o processo de iniciação da pessoa no culto aos Orisàs, a importância desses orisàs na casa de candomblé e de que maneira são representados.

O comércio de vidas negras escravizadas no período da Colonização portuguesa no Brasil, contribuiu na formação de novos valores culturais e sociais, com hábitos e costumes distintos dos já presentes na colônia. Os negros tiveram seus laços religiosos e familiares desfeitos, já que, eram separados. Entretanto, os valores religiosos que eles trouxeram na memória se perpetuaram nos terreiros de candomblé no território brasileiro.

O candomblé no Brasil é datado a partir do século XIX, tendo como origem a cidade de Salvador, na Bahia e na segunda metade do mesmo século, os africanos libertos que vieram para o Rio de Janeiro foram os responsáveis pela fundação das primeiras Casas de Candomblé nos bairros centrais da cidade do Rio.

A pessoa para ser um babalorisá¹ ou yalorisá² terá que passar por várias etapas ao longo dos anos, até completar sete anos de iniciada. Entretanto, não necessariamente, a pessoa que realiza as cerimônias de sete anos poderá ser considerada um babalorisá ou yalorisá. Para isso, o Orisà irá dizer se a pessoa pode ser ou não um líder religioso, abrindo seu próprio terreiro de candomblé e iniciando as pessoas com os rituais necessários ao culto.

Cada orisà possui algumas características específicas que irão se mostrar na personalidade da pessoa. A divindade está ligada a determinado(s) elemento(s) da natureza e possuem características específicas que podem ser observadas na personalidade dos iniciados, assim como têm suas formas de representação, ou seja, algumas das maneiras que podemos observar os Orisàs.

¹ Líder masculino do terreiro.

² Líder feminina do terreiro.

2 OBJETIVO GERAL

A contribuição do Terreiro de Candomblé na cultura afro-brasileira, com a realização do culto ao(s) Orisà(s).

2.1 Objetivo Específico

O papel de protagonista do(s) Orisà(s) no terreiro de candomblé e a importância de sua representação para o iniciado.

3 JUSTIFICATIVA

Nesse trabalho, pretendo dar continuidade a uma pesquisa anterior (monografia) que fiz na graduação, cujo objetivo era estudar uma nação específica do candomblé (nação Efon).

Naquela ocasião, não tive a oportunidade de aprofundar os desdobramentos causados para essa nação, quando o babalorísá Waldomiro Baiano trouxe para o Rio de Janeiro o assentamento³ dos africanos (fundadores da nação Efon no Brasil) para seu terreiro em Duque de Caxias, após o fechamento do terreiro em Salvador.

Entretanto, em decorrência da Pandemia (covid-19), o terreiro no Rio de Janeiro encontra-se fechado ao público. Sendo assim, busquei outro objeto para essa pesquisa que é a representação do(s) Orisà(s) no Terreiro de Candomblé através do iniciado e do assentamento.

³ Assentamento é o objeto religioso que representa o Orisà.

4 DIÁSPORA: DO CONTINENTE AFRICANO A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NA AMÉRICA

O comércio de africanos escravizados no período da colonização portuguesa no Brasil contribuiu para comercialização desses indivíduos como mercadoria. Com a retirada forçada dos africanos para um novo continente, estes tivessem que se reconstruir socioculturalmente em uma nova terra, contribuindo para formação de novos valores culturais e sociais. Assim, podemos considerar que a “diáspora forçada de população africana no Brasil temos uma situação singular na qual diversos grupos humanos foram deslocados de suas sociedades e instituições religiosas e que, no entanto, transladaram para o novo espaço social uma pluralidade de culturas.” (PARÉS,2018, p.109).

Esses povos vieram de múltiplos espaços geográficos do continente africano, tinham seus idiomas, crenças e hábitos específicos. Portanto, a escravidão fez com que tivessem de se reconstruir no novo continente. "O escravo africano, quando capturado pelos traficantes, não só perdia a liberdade; com ela iam-se os vínculos familiares e sociais, assim como os referentes culturais da sua terra.” (PARÉS,2018, p.76).

Os laços familiares e religiosos de sua terra de origem deixaram de existir no Brasil, já que os escravos eram separados de seus maridos, esposas e filhos. Entretanto, foram reconstruídos por meios físicos ou simbólicos, como o casamento, o batismo e a filiação nas irmandades católicas. Quando um indivíduo era escravizado, “recebia um nome português e devia aprender a falar uma nova língua.” (PARÉS,2018, p.76).

Na África, o indivíduo que deixava sua tribo, para tentar a sorte na cidade, desligava-se rapidamente de seu passado, abandonava sua fé tradicional e adotava novos costumes. No Brasil, produziu-se o fenômeno inverso. O escravo negro apegou-se às lembranças e nelas buscou força para suportar a desgraça e manter-se fiel às suas origens. (COSSARD, 2006, p.26).

A partir das crenças, das divindades e dos ancestrais, os escravizados passaram a ter algo em comum. Independentemente de sua origem, compartilhavam a mesma:

crença em um ser supremo que domina o mundo; a crença em forças sobrenaturais ligadas aos elementos naturais ou às suas manifestações; a crença de que nossos ancestrais, mesmo pertencendo a outro mundo, continuam a participar de nossa vida; e de que essas forças – divindades ou ancestrais – incorporam-se nos seres humanos, para trazer-lhes uma ajuda benéfica. (COSSARD,2006, p.27).

Essas crenças deram forças aos africanos para suportar, durante séculos, as atrocidades cometidas pelos senhores, as torturas no tronco e demais condições desumanas de vida nas senzalas. A crença de que as divindades criaram tudo que existe no universo, inclusive os

seres humanos que um dia iriam os libertar do cativo, tornou-se um instrumento de salvação para os escravizados.

Segundo o Itan, Prandi:

Odudua criou o mundo.
 Obatalá criou o ser humano.
 Obatalá fez o homem de lama,
 com corpo, peito, barriga, pernas, pés.
 Modelou as costas e os ombros, os braços e as mãos.
 Deu-lhe ossos, pele e musculatura.
 Fez os machos com pênis
 e as fêmeas com vagina,
 para que um penetrasse o outro
 e assim pudessem se juntar e se reproduzir.
 Pôs na criatura coração, fígado e tudo o mais que está dentro dela,
 inclusive o sangue.
 Olodumare pôs no homem a respiração
 e ele viveu.
 Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça
 e Olodumare ordenou a Ajalá que completasse
 a obra criadora de Oxalá.
 Assim, é Ajalá quem faz as cabeças dos homens e mulheres.
 Quando alguém está para nascer,
 vai à casa do oleiro Ajalá, o modelador das cabeças.
 Ajalá faz as cabeças de barro e as cozinhas no forno (...).
 Cada um escolhe sua cabeça para nascer.
 Cada um escolhe o ori que vai ter na Terra.
 Lá escolhe uma cabeça para si.
 Cada um escolhe seu ori.
 (PRANDI, 2001, p.470-471).

4.1 Cânticos como instrumentos de louvor aos Orisàs

Os *candomblés* pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gege, Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da Costa dos Escravos), Ketu, Ijexa. É possível distinguir estas “nações” uma das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. (BASTIDE, 1978, p.15).

Nos Terreiros de Candomblé, a música com seu ritmo e dança tem um papel fundamental no processo litúrgico do terreiro, já que a música é o elo entre os indivíduos (iniciados no culto afro-brasileiro) e os orisàs (divindades)⁴.

Através da etnografia realizada em 2010 no Terreiro de Candomblé Ilê *Asé Iyá Bomin* (nação Efon - bairro Parque Fluminense - Duque de Caxias - Rio de Janeiro), mais

⁴ É através do som e dos tambores que o iniciado poderá se “manifestar” no Orisà para o qual foi iniciado. (Som e Movimento. **Revista de Cultura Afro-Brasileira CANDOMBLÉS**, São Paulo, n.6).

precisamente a festividade realizada para o Orisà Oyá, da yalorisá matriarca do terreiro Kita de Iansã⁵ (Claudete Silva do Nascimento), podemos verificar com mais detalhes a importância da música no culto aos orisàs.

A festa se inicia ao público com a *vamunha* (ritmo sonoro entoado pelos atabaques). Na sequência, os filhos do terreiro, por ordem de *idade de santo*⁶ entram no barracão⁷ formando um grande círculo em torno *do ariaxe e da cumeeira*⁸. Com isso, a festa fica aberta ao público. Em seguida, são entoados os cânticos e danças para cada Orisà, é o momento em que são louvados⁹.

No *Ilê Asé Iyá Bomin*, é realizada após a saudação aos orisàs, a Roda de Sàngó¹⁰. Neste momento, são realizados os cânticos para que o Orisà Oyá possa se manifestar na yalorisá Kita e participar da festa em sua homenagem.

As fotos abaixo retratam o momento da Roda de Sàngó, a primeira retrata o início da Roda de Sàngó com a yalorisá Kita e a segunda retrata o final da roda com a yalorixá manifestada na divindade Oyá.

⁵ Iansã ou Oyá é a mesma divindade.

⁶ No culto o mais novo ou mais velho se dá pela idade de iniciação ao Orisà e não pela idade de nascimento do indivíduo.

⁷ Espaço fechado no interior do Terreiro de Candomblé, em que, são realizadas as festividades ao público.

⁸ Barros (2009), a *cumeeira* fica no centro do barracão em um local alto, ela representa a ligação dos elementos da terra com as divindades e o *ariaxe* fica no centro do barracão, “plantado” no chão, ele representa a força, a defesa e a segurança para os iniciados e o terreiro, fazendo a ligação entre os iniciados e as divindades.

⁹ Cânticos destinados aos Orisàs: Ogun; Osossi; Ossain; Omolu; Osumaré e outros.

¹⁰ Cânticos destinados apenas para os indivíduos que estão festejando 7 anos de iniciação ou mais. A yalorisá tem mais de 45 anos de iniciada ao culto afro-brasileiro.

Fotografia 1 – Roda de Sàngó



Fonte: Elaborada pelo autor, 2010.

Fotografia 2 – Yalorisá em transe



Fonte: Elaborada pelo autor, 2010.

Com o fim da Roda de Sàngó, a Oyá manifestada na yalorisá¹¹ e os demais Orisàs manifestados nos seus respectivos iniciados que farão parte da festividade, são conduzidos ao interior do quarto de santo para serem vestidos com suas roupas típicas.

O orixá é uma força pura, àse imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu *elégùn*, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, *gùn*, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram. (VERGER,1981, p.19).

Em um novo cântico, os Orisàs são conduzidos ao interior do barracão, na seguinte ordem: Èsù, Sàngó, Ogun, Omolu, Osun e Oyá, atrás dos orisàs “convidados” para sua festa.

¹¹ Segundo Rocha (2000,p.55) “A comunicação dos homens com os Orixás pode se dar de várias formas e as mais comuns são: a manifestação do Orixá através do corpo dos filhos; o jogo por odu, que exige longos anos de aprendizado; os sonhos, as visões e outras formas espontâneas de comunicação.”

Fotografia 3 – Orisà Èsù



Fonte: Elaborada pelo autor, 2010.

A fotografia acima é representada pela divindade Èsù, sendo o mensageiro entre os homens e os Orisás na mitologia yorubana.

O ritmo dos atabaques chama os Orixás, dando início a um conjunto de coreografias bem determinadas, nas quais cada Orixá, ao dançar, encena histórias, relembra feitos, fazendo do barração o palco no qual revivem e, através de certos artifícios, comprovam a todos os presentes sua força, esperteza, inteligência, realeza ou formosura. Oxossi caça, Ogun guerreira, Yansã come fogo, Obá cobre a orelha perdida, Oxum se enfeita, Oxumarê se contorce pelo chão como uma cobra, Yemanjá se banha nas águas, Nanã amassa a lama (...). Cada um, a seu modo, demonstra a beleza e a força do conjunto da comunidade ali reunida. Em volta todos cantam, dançam e saúdam os Orixás. (ROCHA,2000, p.90).

Após os Orisàs participarem da festa, dançando seus cânticos específicos, são conduzidos novamente ao interior do quarto de santo, onde os iniciados retornaram ao seu estado anterior. A partir da descrição etnográfica acima e do mito descrito abaixo, podemos

observar que a música é fundamental para religião afro-brasileira, pois está presente em todos os rituais destinados aos Orisàs.

Na mitologia yorubana:

Orunmilá traz a festa como dádiva de Olodumare

Dizem que certa vez Orunmilá veio à Terra
acompanhando os orixás em visita a seus filhos humanos,
que já povoavam este mundo, já trabalhavam e se reproduziam.
Foi quando ele humildemente pediu a Olorum-Olodumare
que lhe permitisse trazer aos homens
algo novo, belo e ainda não imaginado,
que mostrasse aos homens a grandeza e o poder de Ser Supremo.
E que também mostrasse o quanto Olorum
se apraz com a humanidade.
Olodumare achou justo o pedido
e mandou trazer a festa aos humanos.
Olodumare mandou trazer aos homens a música, o ritmo, a dança.
Olodumare mandou Orunmilá trazer para o Aiê os instrumentos,
os tambores que os homens chamaram de ilu e batá,
os atabaques que eles denominaram rum e lé,
o xequerê, o gã e o agogô e outras pequenas maravilhas musicais.
Para tocar os instrumentos, Olodumare ensinou os alabês,
que sabem soar os instrumentos que são a voz de Olodumare.
E os enviou, instrumentos e músicos, pelas mãos de Orunmilá.
Quando ele chegou à Terra, acompanhando os orixás
e trazendo os presentes de Olodumare,
a alegria dos humanos foi imensa.
E, agradecidos, realizaram então
a primeira e grande festa neste mundo,
com toda a música que chegava do Orum como uma dádiva,
homens e orixás confraternizando-se com a música e dança recebidas.
Desde então a música e a dança estão presente na vida dos humanos e são uma
exigência dos orixás quando eles visitam nosso mundo. (PRANDI,2001 ,p.446-447).

4.2 Os Primeiros Terreiros de Candomblé no Brasil

Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença de negros *bantu*, (...) Em seguida, verifica-se a chegada de numeroso contingente de africanos, proveniente de regiões habitadas pelos daomeanos (gêges) e pelos iorubas (nagôs), cujos rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia. (VERGER,1981, p.23).

Em princípio, o termo “*nação*” era utilizado na colônia portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, sobretudo pelos traficantes e senhores de escravos que desejavam diferenciar e controlar os diversos grupos populacionais de africanos. Entretanto, essa classificação, na maior parte das vezes, não se deu pelas diferenças étnicas de origem e sim pelos portos de embarques na África. “Tratava-se, portanto, de denominações que não correspondiam

necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem.” (PARÉS, 2018, p.25).

Assim, ainda de acordo com Parés, a formação de nações africanas no Brasil é entendida como o resultado de um processo cultural ocorrido entre os diversos grupos.

A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na cidade Baixa. Os nagôs¹², cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam irmandade (...) Nossa Senhora da Boa Morte. (VERGER, 1981, p.28).

Foi a partir deste período que surgiram os primeiros Terreiros de candomblés no Brasil, como o de nação Efon e de nação Keto que será descrito abaixo.

Para Previtalli (2008), o candomblé ¹³é uma religião afro-brasileira fundada por mulheres africanas no século XIX, em Salvador, sendo constituído por diversos povos oriundo do continente africano.

A partir dos documentos escritos sabemos que na segunda metade do século XIX, chegou ao Brasil na condição de escrava uma mulher chamada Maria Bernarda da Paixão (Adebolui), iniciada ao Orisá Oloroke em Ekiti-Efon, no continente africano e José Firmino dos Santos (Babá Irufa), iniciado ao Orisá Osun, em Ijexá,¹⁴ na África.¹⁵

Maria Bernarda da Paixão, com ajuda de José Firmino dos Santos, fundou o primeiro Terreiro considerado de nação Efon do Brasil (*Asé Yangba Oloroke Ti Efon*), no Engenho Velho de Brotas. Com isso, tornou-se a primeira yalorisá da nação Efon. A yalorixá Maria Bernarda iniciou algumas pessoas que foram importantes para este culto, como Matilde de Jagun, sua sucessora no Terreiro, e Cristóvão Lopes dos Anjos, um dos responsáveis por trazer o culto de Efon para o Rio de Janeiro. Cristóvão também iniciou, em Salvador, Waldomiro da Costa Pinto, que é visto pelos

¹² Como Efon e Ijesá.

¹³ Rocha (2000) O termo candomblé é genérico, pois referi-se as diversas nações do candomblé como: Angola, Keto, Jeje e Efon.

“candomblé primitivamente significa dança e instrumento de música; por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros”(BASTIDE,1978,p.5).

¹⁴ Segundo relatos, os Orisàs Osun e Oloroke hoje se encontram em Terreiros no Rio de Janeiro, Duque de Caxias, Parque Fluminense. Será descrito com melhores detalhes, ao longo, deste trabalho.

¹⁵ “mesmo antes de serem libertos já promoviam encontros e participavam de encontros, pois faziam parte da Irmandade da Igreja da Barroquinha onde se reuniam os fundadores da Casa Branca do Engenho Velho”. (*Asé Yangba Oloroke Ti Efon Berço da Nação Efon no Brasil*).

adeptos da religião como um dos responsáveis de expandir os rituais de Efon, no Brasil. Ambas as divindades, Orisà Oloroke e Orisà Osun são os patronos da nação Efon, e na mitologia yorubana Osun é a filha de Oloroke.

Fotografia 4 – Primeiro Terreiro da nação Efon



Fonte: PUCSP – Dissertação de mestrado¹⁶

Segundo relatos dos iniciados da nação Efon, Osun é cultuada na região africana de Ekiti-Efon. Por isso, o nome *nação Efon*. Contudo, Osun era cultuada em outras cidades africanas: Ijesá, Ijebu e Osogbô.

Oxum recebia nomes diferentes conforme os lugares onde era cultuada. Várias Oxuns, adoradas em diferentes cidades, foram trazidas daquela região para a Bahia. Aqui são cultuadas, entre outras, Oxum Apará, Oxum Abalu, Oxum Ijumu, Oxum Laujimi, Oxum Tomiuá, Oxum Muiuá e Oxum Ipondá, esta última proveniente da cidade do mesmo nome, às margens do Rio Oxum, tornando-se aqui “qualidades”¹⁷ da deusa das águas doces. (SILVEIRA, 2006 ,p.468).

¹⁶ Disponível em: <http://tede2.pucsp.br/handle/handle/1944>. Acesso em ago.2019.

¹⁷ Características de um mesmo Orixá. “ Cada orixá pode ser cultuado segundo diferentes invocações, que no Brasil são chamadas qualidades e em Cuba, caminho. Pode-se, por exemplo, cultuar uma Iemanjá jovem e guerreira, de nome Ogunté, uma outra velha e material, Iemanjá Sabá (PRANDI,2001,p.24).

Em relação ao surgimento dos primeiros terreiros de nação Keto, Pierre Verger esclarece que várias mulheres “(...) antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé *Iyá Omi Àse Àirá Intilè*, próxima à Igreja da Barroquinha.”(VERGER,1981,p.28).

Pierre Verger descreve, ainda, que “o terreiro situado, quando de sua fundação (...) mudou-se por diversas vezes¹⁸ e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de *Ilê Iyanassô* na Avenida Vasco da Gama. Esse terreiro ainda se encontra nesse local, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho.”¹⁹ (VERGER, 1981, p.29).seu patrono da nação Keto é o Orisá Osossi.

Na mitologia yorubana, *Oxóssi é feito rei de Queto por Oxum.*

Oxóssi ia para uma caçada
 buscar comida para sua gente
 quando avistou Oxum nas águas doces.
 Encantou-se imediatamente com sua beleza,
 com seu deslumbramento nas águas cintilantes.
 Oxóssi entrou no rio para alcançar o orixá
 e lá ficou de amores com Oxum,
 esquecendo-se da fome de sua tribo.
 Seus companheiros sentiram-se traídos
 e começaram a atirar flechas em Oxóssi.
 Oxum, que já estava enamorada de Oxóssi,
 Começou a cantar uma cantiga de encantamento
 Para defende-lo das mortíferas flechadas:
 “A ti re okê.
 rei de Queto Ati re nu balé ba rei ô”.
 Dos perseguidores tiveram que fugir.
 Oxum guiou Oxóssi na fuga.
 Encontraram guarida na cidade de Queto,
 Onde Oxum deu a Oxóssi o posto de rei, o Alaqueto.
 Assim, Oxóssi, o caçador, também foi.
 (PRANDI,2001,p.125).

Observando o terreiro de candomblé é possível encontrar uma múltipla variedade de orisàs no mesmo espaço geográfico que, no continente africano, pertencem a rituais e regiões bem diferentes uma das outras. Podemos citar como exemplo o Terreiro *Ilê Asé Iyá Bomin*, onde é possível observar uma grande variedade de “quartos” dedicados aos Orisàs: Esu, Ogun ,Osossi, Iansã e Osalá. Contudo, todos estão situados no mesmo terreiro de candomblé.

¹⁸ O terreiro de Efon não mudou de localidade.

¹⁹ A partir da Casa Branca do Engenho Velho vão surgir dois terreiros importantes para o culto afro-brasileiro, o Gantois e o Asé Opô Afonjá.

Entretanto, Silveira (2006), relata que, em cidades da África, mesmo antes da chegada dos escravos ao Brasil, já existia o culto há mais de uma divindade. Assim, temos o culto a divindade principal da cidade e, em outros templos, os cultos dedicados a outras divindades. Porém, nada disso parece com que irá se desenvolver nos Terreiros de candomblé no Brasil.

Podemos concluir que apesar de existirem as mesmas divindades, em regiões na África e nos terreiros de candomblé no Brasil, as características dos cultos em celebração aos Orisàs são diferentes.

5 O CANDOMBLÉ NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO E SUA EXPANSÃO PARA BAIXADA FLUMINENSE

Busco nesta parte da pesquisa analisar as primeiras casas de candomblé no Rio de Janeiro, período em que o culto a nação Efon iniciou-se na cidade por influência de dois baianos iniciados no *Terreiro Asé Yangba Oloroke Ti Efon*. Nesse processo, também contribuiu o babalorisá Joãozinho da Gomeia para o crescimento e resistência do candomblé no Rio de Janeiro.

Na segunda metade do século XIX existia uma concentração na cidade do Rio de Janeiro, mais nos bairros centrais da cidade: Saúde, Gamboa e Santo Cristo de negros baianos libertos. Os antigos casarões transformaram-se em cortiços e as chácaras em casas. Nos cortiços e nas casas residiam algumas pessoas que foram responsáveis na fundação das primeiras casas de candomblé no Rio de Janeiro (ROCHA, 2000).

Nesse período, temos a formação e a expansão das primeiras casas de candomblé de nação Keto, fundamentais para consolidação dos cultos afro-brasileiros de várias outras nações do candomblé.

No início do século XX, os candomblés se desenvolveram fora da Bahia; primeiramente no Rio de Janeiro, onde já existia, desde 1874, o *Kwe Simba*, terreiro jeje fundado por Rosena, uma africana chegada ao Brasil por volta de 1850. Outro africano, *Bamboxê Obiticó*, vindo de Salvador, fundou um terreiro na rua Barão de São Félix, no bairro da Saúde; mas, como ele não ficou no Rio, quem deu continuidade à casa foi João Alabá. Existia também, na época, um candomblé dirigido por um baiano de grande conhecimento religioso, Cipriano Abedê, que era *babalorixá*, *babalaô* e *olossaim*. Lá se agrupavam muitos baianos, que viviam no Rio.

Em 1895, Mãe Aninha do Opô Afonjá, em uma das suas viagens ao Rio, abriu um terreiro, no bairro da Saúde e iniciou uma primeira filha, Conceição de Omolu. Quando retornou a Salvador, Mãe Aninha entregou a casa à sua filha Agripina e o terreiro foi transferido para Coelho da Rocha, em 1944. (COSSARD, 2006, p.33).

Das quatro casas citadas, apenas o Ilê Asé Opô Afonjá permanece com seu culto. A yalorisá atual do terreiro é Mãe Regina Lúcia, filha de santo de Mãe Cantú (Cantulina Garcia Pacheco), que foi iniciada no culto aos orisás na Bahia por Mãe Aninha (Eugênia Anna Santos). Esta foi também fundadora do Terreiro Ilê Asé Opô Afonjá, em Salvador.

A década de 40 marca uma nova fase do candomblé carioca. Três das quatro casas existentes até então fecharam, levando à dispersão das pessoas iniciadas em cada uma delas. Esse processo de dispersão foi acompanhado pela abertura de novas casas, em moldes bem diferentes dos padrões até então encontrados. As novas lideranças religiosas emergentes na cidade deixaram os bairros urbanos pobres e se deslocam para o subúrbio, onde instalam suas “roças”. As décadas de 50/60 podem ser consideradas como os “anos de ouro” do candomblé no Rio de Janeiro. Esse período é sempre lembrado não apenas nas casas de Kêtu mas em todas as tradições então instaladas na cidade. (ROCHA, 2000, p.26).

João Alves Torres Filho ou Joãozinho da Gomeia foi uma das lideranças do culto afro-brasileiro responsáveis pela expansão do candomblé a partir da década de 1940 no Rio de Janeiro. Joãozinho nasceu em 1914, em Inhambupe, Bahia. Ainda jovem se mudou para Salvador (iniciado ao Orisá Iansã, nação Angola, por Severiano Manuel de Abreu), recebendo o nome religioso de *Tata Londirá*. Com menos de 30 anos de idade se tornou babalorisá na Bahia, mas depois transferiu seu terreiro para Rua da Gomeia (por isso, o nome: Joãozinho da Gomeia) no bairro São Caetano, em Salvador. Na segunda metade da década de 1940, Joãozinho veio para o Rio de Janeiro, construindo seu terreiro na Baixada Fluminense, na cidade de Duque de Caxias, Rio de Janeiro.

O seu terreiro, em dia de festa, era decorado com bandeirinhas e muito bem iluminado, repleto de filhos de santo e convidados de outras nações de candomblé, além destes, personalidades que frequentavam sua roça esperavam o momento que Joãozinho da Gomeia, *o Rei do Candomblé*,²⁰ entrasse no salão e apresentasse seu Orisá Iansã, a senhora dos ventos, raios e tempestades (Joãozinho dança para os Deuses. **Revista Espiritual de UMBANDA**, nº 05, 2007).

Oya (Oíá) é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, em iorubá, chama-se Odò Oya. Conta uma lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamar pela boca e pelo nariz. Oíá, desobedecendo às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder. (VERGER, 1981, p.168).

Na década de 1950, Joãozinho iniciou muitos filhos de santo nas cidades do Rio de Janeiro e em São Paulo. Estes, por sua vez, seguiram seus passos abrindo seus próprios terreiros e contribuindo na expansão das Casas de Candomblé no Sudeste do Brasil.²¹

O babalorisá Joãozinho da Gomeia teve um papel importante na vida religiosa de outro baiano, conhecido como Waldomiro da Costa Pinto (Waldomiro Baiano). Assim como

²⁰ No dia em que a rainha Elizabeth da Inglaterra esteve em visita à cidade do Rio de Janeiro, em 1968, ficou extremamente encantada com as coreografias e a dança de Joãozinho, dizendo que, se houvesse um rei naquele “negócio de Candomblé”, seria Joãozinho da Gomeia. (Joãozinho dança para os Deuses. **Revista Espiritual de UMBANDA**, nº 05, 2007).

²¹ A descendência de Joãozinho da Gomeia é maior no Rio e em São Paulo do que na Bahia. Após sua morte, o terreiro em Duque de Caxias passou por uma disputa de poder – uma menina de dez anos teria sido indicada para dar continuidade à Casa. Houve divergência interna e o terreiro acabou extinto. Em Salvador, na Rua da Gomeia, o lugar onde ergueu sua roça foi tomado por uma imensa caixa d’água de concreto, instalada pela companhia de saneamento básico da cidade. (Ritual Angola no Rio de Janeiro – 1946. **Revista Espiritual de UMBANDA**, nº 05, 2007).

Joãozinho, ele instalou seu terreiro na Baixada Fluminense (cidade de Duque de Caxias- RJ), tendo ainda expandido os cultos aos Orisàs para outros Estados, principalmente São Paulo.

Waldomiro da Costa Pinto nasceu na Rua da Graça, no bairro São Pedro, em Salvador, no dia 13 de dezembro de 1928. Waldomiro era de uma família muito pobre que ainda criança perdeu seus pais e avós, ficando aos cuidados de seus padrinhos que pouco tempo depois vieram a falecer. Com a morte dos padrinhos, foi viver com uma tia que lhe batia muito. Por isso, quando sua vizinha Maria Francisca o convidou para ir ao Terreiro do seu Pai de Santo, Waldomiro (1991, não paginado) falou: “se tiver lugar para ficar não volto mais”.²²

Foi então que Dona Francisca me levou para a casa de Cristóvão, que era seu Pai de Santo e lá fiquei morando durante quatro anos, vendendo acaçá para ele, dois por um tostão. Todos os dias eu vendia de quarenta a cinquenta mil réis e o dinheiro era todinho entregue para Cristóvão, que nunca me dava um tostão pelo meu trabalho (MARTINS; SOUZA, 1991, não paginado).

Alguns anos depois, Waldomiro ficou muito doente e resolveu se iniciar no Candomblé por Cristóvão Lopes dos Anjos. Para isso, foi trabalhar no Retiro, período em que juntou dinheiro para retornar ao Terreiro e ser iniciado ao Orisà Sàngó²³. Waldomiro descreve uma divergência entre ele e algumas pessoas no terreiro em que foi iniciado. As divergências, contribuíram para seu aprofundamento no culto afro-brasileiro:

Um dia, eu saí escondido para assistir um candomblé na Casa de Roco. Me ensinaram a dar um só na camisa para não “pegar” Santo, e eu fui lá e fiquei assistindo o Candomblé, não deu certo a estória do nó e quando acordei já era outro dia. Isso provocou um grande aborrecimento, minha Mãe Celina, mulher de Cristóvão, ficou muito zangada e quis me bater, a Mãe de Santo tomou as dores, meu Pai Vilú, que era meu Pai Pequeno da casa, tomou as dores e eu fui mandado embora sem ter onde morar. Foi então que resolvi ficar morando na Casa de Roco e ali fiquei por quatro anos. Arrumei emprego em um restaurante e fiquei morando na casa de Candomblé, ajudando em tudo. A mãe de Santo era sozinha e só contava com a ajuda da Mãe pequena, eu fiquei ajudando e aprendendo e só depois de quatro anos é que vim para o Rio de Janeiro. Quando vim devia ter mais ou menos uns vinte anos. (MARTINS; SOUZA, 1991, não paginado).

Nesse período, Waldomiro já conhecia Joãozinho da Gomeia, amigo que o havia chamado para morar no Rio de Janeiro. Entretanto, quem o trouxe foi Cristóvão²⁴, depois de

²² Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/61037232/waldomiro-de-xango-entrevista>. Acesso em set.2019.

²³ Na nação Efon, Terreiro Asé Yangba Oloroke Ti Efon - Salvador, primeiro fundado da nação no Brasil.

²⁴ Cristóvão e Waldomiro foram os iniciados da nação Efon que trouxeram os rituais para Cidade do Rio de Janeiro na década de 1940. Cristóvão no Rio iniciou duas pessoas importantes para a expansão e permanência dos rituais, foram: Alvinho de Omolu que iniciou muitos Filhos de Santo no Rio e em São Paulo e a Maria de Sàngó, sua neta, sucessora e atual yalorisá no Terreiro do Pantanal, em Duque de Caxias, o mais antigo em atividade da nação no Brasil.

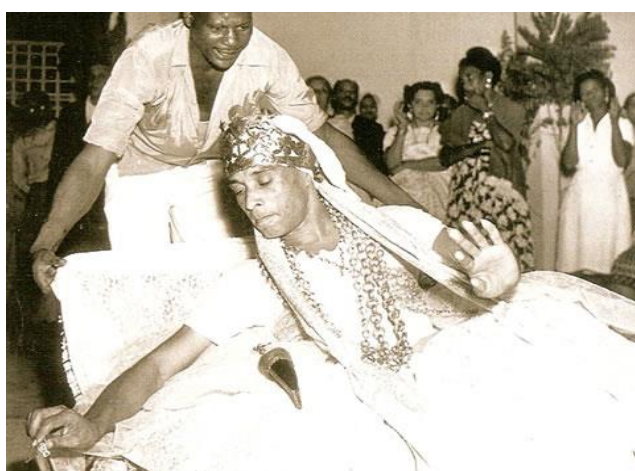
fazer as pazes. Waldomiro (1991, não paginado) retrata sua chegada à Capital da República, na década de 1940, da seguinte maneira:

[...] chegamos no Rio numa sexta-feira às três horas da tarde a às seis horas ele me botou pra fora da casa dele, por motivos que não valem a pena relatar. Aí eu fui até uma barraca que ficava perto da casa dele, que era de uma senhora chamada Dona Dilú, e perguntei a ela se conhecia Seu João da Gomeia, ela me disse que me levaria lá quando fechasse a barraca. Quando chegamos na casa de Seu João fomos recebidos por Mãe Chica que já me conhecia da Bahia e conversamos por um bom tempo até que seu João se levantou e veio conversar comigo. Não tive coragem de contar o acontecido e por volta de uma hora da manhã voltei com Dona Dilú que me pediu que a acompanhasse até sua casa que ficava em um lugar muito deserto. Quando chegamos lá, ela disse: “já é tão tarde, ‘como’ você não dorme aqui”? Ora, eu não tinha onde dormir, e de pronto, eu aceitei o convite. Na segunda-feira expliquei a Dona Dilú o por que da minha permanência em sua casa e pedi a Dona Dilú que me ensinasse a chegar a casa de um amigo (MARTINS; SOUZA, 1991, não paginado).

Na mesma semana que chegaram ao Rio, Waldomiro foi trabalhar como cozinheiro no Hotel Londres de Copacabana. Por dois anos, alugou uma casa em São João de Meriti, passando a trabalhar na casa do jornalista Cláudio Medeiros Lima, do Jornal Última Hora. Com o dinheiro do emprego abriu uma pensão de comida, conseguindo se estabelecer economicamente no Rio de Janeiro.

Na análise de Waldomiro sobre o candomblé: “Quem na verdade puxou a vinda dos baianos e abriu definitivamente o Candomblé no Rio de Janeiro foi o sucesso obtido por João da Gomeia.”(MARTINS; SOUZA, 1991, não paginado). As pessoas ficavam encantados com a beleza e “leveza” quando estava em “transe”

Fotografia 5 – A Leveza da Senhora dos Ventos.



Fonte: Flickr – Iansã de Joãozinho da Gomeia²⁵.

²⁵ Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/joaozinhodagomeia/>. Acesso em fev.2020.

Waldomiro Baiano se tornou babalorisá iniciando seu primeiro yawô²⁶ no Terreiro de Joãozinho da Gomeia, ao Orisá Logunedé²⁷. Por isso, Joãozinho “entregou” para ele iniciar essa pessoa²⁸, ou seja, o primeiro yawô do homem que se tornaria um dos principais babalorisás do Brasil²⁹, nas décadas seguintes, é iniciado no terreiro de Angola e não no terreiro de nação Efon.

[...] o primeiro Logun Edé tirado na Goméia, foi “feito” por mim. O rapaz chamava-se Vivaldo Pires de Carvalho. Vivaldo é o mais velho Logun feito no Rio de Janeiro. Apesar de tudo Eu não queria assumir responsabilidades de Pai de Santo. Eu morava na rua Farnesi e um conterrâneo cismou que eu tinha que fazer o seu Santo, e eu como não queria ser Pai de Santo de ninguém, dizia, _ Menino eu não quero me envolver nisso, eu não quero e pronto. _ O menino sabia que eu tinha raspado o Vivaldo que por sua vez dava a maior força para que eu fizesse aquele Orixá. O menino insistia, Vivaldo forçava e aí eu botei o yaô junto com seu Bobó, finada Santa, Dona Teodora de Yemanjá e fiz o Santo do yaô. Depois Vivaldo disse pra mim “Baiano, já que botou esse yaô, vamos alugar uma casa em Caxias que tenha quintal e vamos fazer um “Barração”. Aí apareceu Francisco de Yemanjá, apareceu Dinis de Oxum, a Lurdes de Ogum e apareceu a Ilza de Oxalá. Este foi meu segundo “barco”, as roupas dos Santos foram todas emprestadas por seu João da Goméia. Dali eu me animei e parti para comprar o Parque Fluminense, onde permanece até hoje o meu Candomblé. (MARTINS; SOUZA, 1991, não paginado).

O Terreiro fundado pelo Babalorisá Waldomiro Baiano, *Ilé Ògun Megégé Àsé Barú Lépe*, Parque Fluminense, Duque de Caxias, Rio de Janeiro, tem como atual líder religioso seu neto sanguíneo, o babalorisá Sandro de Oxaguiã que assumiu a “cadeira” após o falecimento de seu avô, em 2007.

²⁶ Nome que se dá à pessoa iniciada no terreiro de candomblé.

²⁷ É um Orisá que tem sua origem na nação Efon, como Orisá Osossi na nação Keto, Orisá Osumaré na nação Jeje e Orisá Tempo na nação Angola.

²⁸ “Hoje as pessoas botam um santo de uma outra nação na sua casa e não vão conversar, não vão se apurar, mas naquele época ia”. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/61037232/waldomiro-de-xango-entrevista.Acesso em set.2019>.

²⁹ Mais velho babalorixá em atividade no Brasil, com 65 anos de iniciação, Pai Valdemiro "Baiano" de Xangô morreu nesta quinta-feira, aos 78 anos, de insuficiência respiratória. Ele vivia em Caxias, e seu terreiro, o Ilé Asé Baru Lepé, fundado nos anos 40, é considerado o mais importante do Estado do Rio de Janeiro. O local está em processo de tombamento a pedido do ministro Gilberto Gil. Pai Baiano é guru de políticos e artistas e iniciou Pai Augusto César, um dos mais conhecidos e respeitados babalorixás do país, de Salvador. A cerimônia fúnebre na tradição do candomblé, que dura sete dias, começa nesta quinta, com a participação de inúmeros representantes do terreiro do Gantois, de Salvador. Morre Pai Baiano de Xangô, mais velho babalorixá em atividade no país. Extra, Rio de Janeiro, 22/02/07. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/rio/morre-pai-baiano-de-xango-mais-velho-babalorixa-em-atividade-no-pais-740936.html>>.

5.1 Estrutura e Organização nos Terreiros de Candomblé

Os espaços físicos nas Casas de Candomblé são bem parecidos, as diferenças encontradas são: a nação do terreiro (Keto, jeje, Angola ou Efon), os rituais realizados as divindades (com diferenças entre as nações), a língua (Keto e Efon o idioma é o yorubá, Jeje o idioma ewe fon, e angola o bantu).

Nos espaços externos, quando passamos pelo portão dos Terreiros encontramos o assentamento da divindade Èsú, que é considerado o guardião da casa de Candomblé. De acordo com Agenor Miranda Rocha:

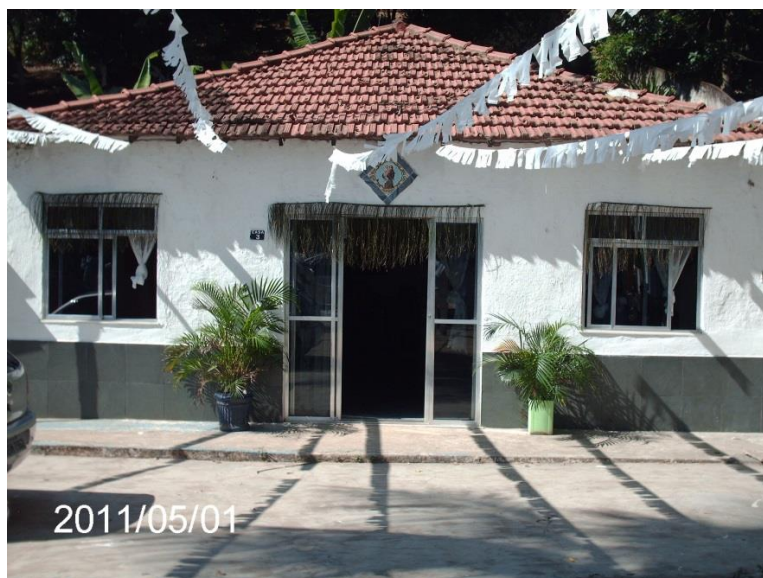
Cada Orixá tem sua própria casa, o quarto, onde é cuidado e alimentado. Ocupando uma disposição determinada na espaço da Roça, de acordo com o tipo o Orixá. Esses quartos, estão sempre fechados, já que ali só podem entrar pessoas iniciadas. Ao entrar ou sair de uma “roça”, todas as pessoas devem “salvar os Orixás”. Na chegada, começa-se salvando Exu e, em seguida, passando pela casa de cada Orixá, salvando cada um e comunicando sua chegada.

Na parte interna, geralmente dentro da casa, vamos encontrar as casas dos Orixás que nos itans são considerados moradores de palácios, situados nas cidades africanas. (ROCHA, 2000, p. 33).

Em uma Casa de Candomblé há sempre uma porta central, onde fica localizado o barracão. Nesse espaço, são realizadas as festividades públicas e os iniciados, podendo louvar e dançar aos Orixàs. Nas laterais há um espaço com assentos reservados aos visitantes e ao fundo, em um local alto, fica a cadeira do Orixà dono³⁰ do terreiro, que permanece vazia caso o mesmo não esteja presente na festa. Além disso, encontramos a cadeira da yalorisá ou babalorisá e o local para os atabaques.

³⁰ Cada Terreiro tem um Orixá dono da Casa de Candomblé, a construção desse espaço é em devoção a um Orixá específico, visto como sendo dono daquela “terra” construído.

Fotografia 6 – Porta central do barracão



Fonte: Elaborada pelo autor, 2011.

Nas Casas de Candomblé, podemos observar outro espaço que é reservado ao reino dos vegetais: as plantas e as árvores são utilizadas nos rituais independentemente da nação, não sendo possível iniciar uma pessoa ao culto afro-brasileiro sem utilizar as ervas “sagradas”.

Entre algumas “árvores sagradas” existe no terreiro o *Iròkò*, que é a representação do próprio Orisà, conforme descrito no itan e na observação participante da etnografia realizada no Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman (Asé Pantanal).

Numa certa época, nenhuma das mulheres da aldeia engravidava. Já não havia crianças pequenas no povoado e todos estavam desesperados. Foi então que as mulheres tiveram a idéia de recorrer aos mágicos poderes de *Iròkò*. Juntaram-se em círculo ao redor da árvore sagrada, tendo o cuidado de manter as costas voltadas para o tronco. Não ousavam olhar para a grande planta face a face, pois, os que olhavam *Iròkò* de frente enlouqueciam e morriam. Suplicaram a *Iròkò*, pediram a ele que lhes desse filhos. Ele quis logo saber o que teria em troca. As mulheres eram, em sua maioria, esposas de lavradores e prometeram a *Iròkò* milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros. Cada uma prometia o que o marido tinha para dar. Uma das suplicantes, chamada *Olurombi*, era a mulher do entalhador e seu marido não tinha nada daquilo para oferecer. *Olurombi* não sabia o que fazer e, no desespero, prometeu dar a *Iròkò* o primeiro filho que tivesse.

Nove meses depois a aldeia alegrou-se com o choro de muitos recém-nascidos. As jovens mães, felizes e gratas, foram levar a *Iroco* suas prendas. Em torno do tronco de *Iròkò* depositaram suas oferendas. *Olurombi* contou toda a história ao marido, mas não pôde cumprir sua promessa. Ela e o marido apegaram-se demais ao menino prometido. No dia da oferenda, *Olurombi* ficou de longe, segurando nos braços trêmulos, temerosa, o filhinho tão querido. E o tempo passou. *Olurombi* mantinha a criança longe da árvore e, assim, o menino crescia forte e sadio. Mas um belo dia,

passava Olurombi pelas imediações do Iròkò, entretida que estava, vindo do mercado, quando, no meio da estrada, bem na sua frente, saltou o temível espírito da árvore, e disse: “Tu me prometeste o menino e não cumpriste a palavra dada. Transformo-te então num pássaro, para que vivas sempre aprisionada em minha copa”. E transformou Olurombi num pássaro, que voou para a copa de Iròkò para ali viver para sempre. Olurombi nunca voltou para casa, e o entalhador a procurou em vão, por toda parte. Ele mantinha o menino em casa, longe de todos. Todos os que passavam perto da árvore ouviam um pássaro que cantava, dizendo o nome de cada oferenda feita a Iròkò.

Até que um dia, quando o artesão passava perto dali, ele próprio escutou o tal pássaro, que cantava assim: “Uma prometeu milho e deu o milho; outra prometeu inhame e trouxe inhames; uma prometeu frutas e entregou as frutas; outra deu o cabrito e outra, o carneiro, sempre conforme a promessa que foi feita. Só quem prometeu a criança não cumpriu o prometido”. Ouvindo o relato de uma história que julgava esquecida, o marido de Olurombi entendeu tudo imediatamente. Sim, só podia ser Olurombi, enfeitada por Iròkò. Ele tinha que salvar sua mulher! Mas como, se amava tanto seu pequeno filho?

Ele pensou e pensou e teve uma grande idéia. Foi à floresta, escolheu o mais belo lenho de Iròkò, levou-o para casa e começou a entalhar. Da madeira entalhada fez uma cópia do rebento, o mais perfeito boneco que jamais havia esculpido. O fez com os doces traços do filho, sempre alegre, sempre sorridente. Depois poliu e pintou o boneco com esmero, preparando-o com a água perfumada das ervas sagradas. Vestiu a figura de pau com as melhores roupas do menino e a enfeitou com ricas jóias de família e raros adornos. Quando pronto, ele levou o menino de pau a Iròkò e o depositou aos pés da árvore sagrada. Iròkò gostou muito do presente. Era o menino que ele tanto esperava! E o menino sorria sempre, sua expressão, de alegria.

Iròkò apreciou sobremaneira o fato de que ele jamais se assustava quando seus olhos se cruzavam. Não fugia dele como os demais mortais, não gritava de pavor e nem lhe dava as costas, com medo de o olhar de frente. Iròkò estava feliz. Embalando a criança, seu pequeno menino de pau, batia ritmadamente com os pés no solo e cantava animadamente. Tendo sido paga, enfim, a antiga promessa, Iròkò devolveu a Olurombi a forma de mulher. Aliviada e feliz, ela voltou para casa, para o marido artesão e para o filho, já crescido e enfim libertado da promessa.

Alguns dias depois, os três levaram para Iròkò muitas oferendas. Levaram ebós de milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros, laços de tecido de estampas coloridas para adornar o tronco da árvore. Eram presentes oferecidos por todos os membros da aldeia, felizes e contentes com o retorno de Olurombi. Até hoje todos levam oferendas a Iròkò. Porque Iròkò dá o que as pessoas podem. E todos dão para Iròkò o prometido. (IRÒKÒ a Árvore Sagrada dos Yorubás. **Revista Espiritual de UMBANDA**, 2008, p.24-25).

Na festa realizada ao Orisà Oròkò, no Asé Pantanal, a yalorixá Maria (atual líder religiosa, depois da vamunha) senta na esteira em frente à *árvore sagrada* e bate paó (som realizado com as mãos) para dar início a uma cantiga que é acompanhada pelo som os atabaques. Na sequência, os filhos de santo (homens) pegam as oferendas que estão cobertas ao lado da árvore (canjica, açaçá, milho, bola de inhame, entre outras), entregam a outro filho de santo que irá dar nas mãos da yalorisá, onde serão colocadas ao pé da árvore e todos os filhos (homens ou mulheres) do terreiro dançam em volta de Iròkò. Ao final, a yalorixá abaixa

sua cabeça até o chão, em sinal de respeito ao Orisá. Levanta os braços, abraçar a *árvore sagrada*, dando continuidade à festa de Iròkò, que é considerada a mais importante do Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman, pois a festividade se dá em comemoração a fundação do terreiro.

Podemos observar, tanto no itan quanto na etnografia, o respeito e devoção ao Orisá Iròkò. Além disso, os iniciados agradecem seus pedidos realizados com oferendas a divindade.

Fotografia 7 – Oferendas para Iròkò



Fonte: Elaborada pelo autor, 2011.

Nas Casas de Candomblé, a festa é realizada por todos os membros da comunidade. Para melhor organização os afazeres, cada integrante ficará responsável por determinadas tarefas. Dessa maneira espera-se que todos possam cumprir suas responsabilidades designadas para o melhor andamento da festa. “Para realizar o desejo dos deuses, o chefe de um terreiro não age sozinho, pois conta com a ajuda de muitas pessoas sob suas ordens. Juntos, formam uma grande comunidade muito organizada, onde cada um está a serviço dos deuses.” (COSSARD, 2006, p.67).

A distribuição de tarefas ou cargos, em que cada iniciado é responsável por determinada função, contribui de maneira peculiar no desenvolvimento na comunidade religiosa. Alguns cargos e funções foram descritos por Rocha (2000, p. 37-38):

- Alabê: cargo masculino, escolhido entre os ogãs. É o responsável por “tirar as cantigas”, ou seja, cantar para os Orixás nas festas.

- Abassê: cargo feminino, cuja responsabilidade é o preparo dos alimentos rituais.

- Amorô: cargo feminino, encarregada de dançar o padê.

- Axogun: o escolhido entre os ogãs. É um cargo masculino que designa a pessoa encarregada do sacrifício dos animais.

- Iyaegbé: cargo feminino. É considerada a mãe da comunidade e geralmente é encarregada dos cuidados da casa.

- Iyá kekerê (ou babakekerê): geralmente conhecidos como “mãe” ou “pai pequeno”. É um cargo auxiliar da mãe-de-santo e a substitui na sua ausência.

- Iyalorixá (ou babalorixá): em geral são chamados “mãe” ou “pai-de-santo”. Para ocupar este cargo, a pessoa precisa ter sido destinada a isso. Este é um cargo dado pelo Orixá que está determinado no próprio odu da pessoa. Por isso, quando uma yaô é iniciada já se sabe se ela deverá ou não se preparar para, mais tarde, assumir este cargo.

O cargo que cada pessoa ocupa na hierarquia de uma casa resulta de uma combinação de fatores, tais como: natureza do Orixá, herança, antiguidade na casa etc... A dedicação é um fator fundamental para o bom desempenho de cada função. A cada cargo correspondem responsabilidades e conhecimentos específicos, cuja assimilação depende de um grande esforço pessoal.

Para dar continuidade a pesquisa pretende analisar, o cargo de yalorisá e/ou babalorisá. Buscando compreender as etapas que os iniciados precisam passar para se tornar yalorisá ou babalorisá, o que representa o Orisà para o iniciado e o significado do assentamento do Orisà na Casa de Candomblé.

6 INICIAÇÃO NO CULTO AFRO-BRASILEIRO

Como proposta nessa parte do trabalho, irei analisar algumas questões fundamentais da inserção do indivíduo no culto afro-brasileiro: das etapas de iniciação à obrigação de sete anos, o que essa “última” obrigação representa na vida religiosa do iniciado, os caminhos a serem percorridos até o cargo de babalorísá ou yalorísá e a representação do assentamento individual e do assentamento coletivo no Terreiro de Candomblé.

A narrativa Yorubá, conforme observamos ao longo dessa pesquisa, acredita que existem dois elementos principais na personalidade humana, o físico e o espiritual. O elemento físico, “é coletivamente conhecido como ara (corpo), é, o trabalho manual da Òrisànlà (o deus iorubá da criação), que foi encarregado por Olódùmarè (Deus Todo-Poderoso) de moldar dos seres humanos com barro, sendo também responsável por moldar a beleza e a feiura, a perfeição e a deficiência” (ABIMBOLA, 2011, p.05).

Olódùmarè é o responsável de criar no ser humano o elemento espiritual èmí (alma), enquanto Ajàlá é o responsável pela criação do orí (cabeça interna). O orí, entre os yorubás, representa o destino do ser humano. Quem tem um “bom orí” terá um bom destino e quem tem um “orí ruim” terá um mau destino.

Segundo Wande Abimbola (2011, p.09-10):

Ajàlá, o oleiro, acredita-se ser um devedor incorrigível e uma criatura descuidada e irresponsável. De qualquer forma, quando Ajàlá termina de moldar as cabeças, ele as coloca no depósito. Mas, a maioria dos orí [cabeças-destino] não foram feitas com cuidado, porque algumas, ele esquece de cozer, outras foram mal feitas, enquanto outras foram queimadas no forno. Como ele deve para muita gente, ele sempre esconde-se, fugindo de seus cobradores, descuidando-se de alguns orí [cabeças-destino] que estão no forno, que terminam por queimarem-se. Ajàlá, por causa de sua falta de cuidado e irresponsabilidade, é o responsável por moldar muito mais cabeças [orí-destino] ruins, do que boas.

O ato de estar selecionando orí [destino] na casa de Ajàlá, é reconhecido como livre-arbítrio. Todo indivíduo é livre para selecionar qualquer tipo de orí [destino] que ele deseje, seja grande ou pequeno, assado ou sem assar. Uma vez que, a maioria das cabeças moldadas por Ajàlá são ruins e imprestáveis, segue-se que a quase totalidade dos indivíduos que vão para a casa de Ajàlá, escolherão cabeças ruins e imprestáveis.

Uma vez que a escolha do orí [destino] tenha sido feita, o indivíduo, agora um ser humano completo, é livre para viajar do òrun (céu) para o ayé (terra). Seu sucesso ou falência na vida, depende, geralmente falando, do tipo de orí [destino] que ele pegou no depósito de cabeças de Ajàlá.

Orí, entretanto, é o elemento que representa o destino humano. A escolha de um bom orí [destino] assegura que, as suas aspirações individuais o permitirão ter uma vida próspera e de sucesso na vida; mas, ao contrário, a escolha de um mau orí [destino], o levará a uma vida de falências e insucessos.

Todavia, a personalidade humana (beleza ou feiura, perfeição ou deficiência, boa ou ruim) é anterior à divindade que irá fazer parte na vida da pessoa. Por isso, nessa pesquisa, falamos de algumas lideranças religiosas, entre elas o babalorisá Joãozinho da Gomeia. Para ele, primeiro foram criados os elementos físico e espiritual de sua personalidade e só depois a divindade Iansã, pela qual ele ficou conhecido e foi iniciado no culto afro-brasileiro.

No processo de iniciação ao culto dos Orisàs, a pessoa não escolhe para qual divindade será iniciada, mas a própria divindade que irá escolher a pessoa. Por isso, o babalorisá ou a yalorisá tem a tarefa de preparar a pessoa para receber o Orisá em sua “nova vida”, independentemente do Orisá se manifestar ou não na pessoa escolhida.

O tempo de duração, as condições e os motivos de uma iniciação variam de uma pessoa para a outra. Algumas são iniciadas ainda criança, outras já velhas; algumas chegam a uma casa e logo “fazem o santo”, outras ficam anos como abiãs; algumas vão por vontade própria, outras obrigadas; algumas têm dinheiro suficiente para custear suas obrigações, outras não; umas se conformam com a iniciação por motivo de doença, outras por promessa; e assim pode-se relacionar uma infinidade de situações que expressam a trajetória de cada um. Dentro desta grande diversidade, o que irmana a todos é o fato de estarem ali reunidos para cultuar os Orixás, passando todos por uma sequência de etapas rituais comuns (ROCHA, 2000, p.99).

O processo de iniciação começa com a “feitura”, processo que passa por algumas etapas. Tais como raspar a cabeça, pintar o corpo em alguns rituais e preparar as oferendas destinadas aos Orisàs. Para isso, a pessoa precisa ficar na casa de candomblé por diversos dias. Depois, quando tiver sido iniciada, ela precisará renovar as oferendas aos Orisàs após um ano. Essa etapa é chamada obrigação de um ano. Após três anos da “feitura”, temos a obrigação de três anos. A obrigação de sete anos, “última” etapa do processo de iniciação, a pessoa irá passar pelos mesmos processos realizados na sua “feitura”. Ao final, ela pode se tornar ou não um babalorisá ou yalorisá.

A realização de todas essas etapas são importantes para o aprendizado. Entretanto, observa-se que no culto aos Orisàs, os anos irão contar a partir da celebração das obrigações necessárias, ou seja, se a pessoa foi iniciada e após sete anos não realizou as cerimônias necessárias, ela não poderá fazer os rituais dessa “última” obrigação.

Podemos observar que nesse processo de iniciação, o que de fato irá contar não é a idade de nascimento da pessoa, mas o tempo de iniciação da mesma. Por exemplo: a pessoa iniciada aos 30 anos de idade, quando tiver 37 anos, terá 7 anos no culto aos Orisás. Outra pessoa iniciada no culto, com 20 anos de idade, quando tiver 37 anos, terá 17 anos no culto aos Orisàs. Ou seja, apesar das duas pessoas contarem com a mesma idade, a segunda é considerada mais “velha” no culto aos Orisàs.

Três anos depois de sua iniciação, a noviça efetuará uma nova “obrigação”, que lhe permitirá passar a uma categoria superior de *iyàwo*. Com sete anos de iniciação, deverá realizar nova cerimônia, durante a qual a *Iyalàse* a preparará e lhe entregará alguns elementos e objetos rituais que lhe conferem a faculdade de passar da categoria de *iyàwo* à de *ègbómi*. É mister assinalar a importância dessas cerimônias. É durante a cerimônia que a *iyàwo* recebe o *àse* que lhe permitirá passar de uma categoria a outra. Sem essas cerimônias, a antiguidade não é mensurável. Uma *iyàwo* mesmo depois de quinze anos de iniciada, por exemplo, mas que não recebeu o *igbá-àse* continuará sendo *iyàwo* e não poderá fazer parte das *àjoyè*, quer dizer, as sacerdotisas detentoras de títulos e funções especiais. (SANTOS, 2008, p.45).

Esses rituais de iniciação são todos internos com a presença de alguns iniciados: o *babalorisá* ou a *yalorisá*, a *Iyá kekerê*, a *abassê*, e a *ebome*³¹. Já o ritual externo é aberto ao público em geral: convidados, adeptos e líderes religiosos de outros terreiros, sendo realizada uma “grande” festa para apresentar o novo iniciado do culto aos Orisás. Na festa será realizada uma cerimônia chamada *orunkó* (saída do nome do yawô), em que o Orisà irá “falar seu nome”, ao público. Todavia, a pessoa não poderá ser considerada iniciada se não houver esta cerimônia.

Segundo Agenor Miranda Rocha (2000, p.100):

O “dia do nome” é a grande festa. O Orixá da iniciada aparece em público pela primeira vez. Os amigos e a família estão presentes. Nessa ocasião, a *iyalorisá* escolhe, entre as pessoas mais antigas no santo presentes no barração, aquela que deverá “tomar o nome” do Orixá. Ela se dirige à pessoa e lhe entrega o *adjá*, convidando-a para se incumbir desta tarefa. Tocando o *adjá*, o escolhido segura o Orixá pelo braço e passeia com ele no barração, conversando baixinho. Por duas vezes pergunta ao Orixá qual é seu *orunkó* (nome) e o Orixá responde em voz baixa. Na terceira vez que a pergunta é feita, o Orixá dá um pulo e grita bem alto seu *orunkó*. O novo Orixá e sua filha, ou filho, estão apresentados à comunidade. Este é um momento de grande importância para a casa. Cada novo Orixá que nasce é mais *axé* para todos.

³¹ O acesso a determinados rituais estão em relação direta com o grau de iniciação e, conseqüentemente, com a capacidade física e espiritual do indivíduo de assistir e de participar de uma experiência durante a qual são liberados e estão presentes forças e poderes dificilmente manejáveis (SANTOS,2008).

Entretanto, no cenário atual do candomblé, algumas pessoas são iniciadas por outras que ainda não passaram por todos os processos de iniciação. Contudo, essa questão não será abordada neste trabalho, posto que o mesmo deverá se concentrar apenas nas questões que foram levantadas.

Fotografia 8 – Feitura do yawô.



Fonte: Página do yawô no wikipédia³².

6.1 Representação do Orisá: individual ou coletivo

Mas, o que vem a ser o orisá?

Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana.

Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele orixás e humanos não podem se comunicar.

Ogun governa o ferro, a metalurgia, a guerra. É o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização pessoal. Foi, num tempo arcaico, o orixá da agricultura, da caça e da pesca, atividades essenciais à vida dos antigos. Assim, ele é muito próximo de Oxóssi ou Odé e outros orixás caçadores, que são os donos da

³² Disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/la%C3%B4> > Acesso em fev.2020.

vegetação e da fauna, detendo a chave da sobrevivência do homem através do trabalho.

Naná é a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano. É considerada o orixá mais velho do panteão na América.

Oxumarê, o arco-íris, é o deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e, por conseguinte, a prosperidade propiciada pelas boas colheitas.

Omulu ou Obaluaê, é o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, o conhecedor de seus segredos e de sua cura.

Euá, preside o solo sagrado onde repousam os mortos.

Iroco, a árvore centenária em cuja copa frondosa habitam aves misteriosas, temidas portadoras do feitiço.

Xangô é o dono do trovão, conhecedor dos caminhos do poder secular, governador da justiça.

Oiá ou Iansã dirige o vento, as tempestades e a sensualidade feminina. É a senhora do raio e soberana dos espíritos dos mortos, que encaminha para o outro mundo.

Obá dirige a correnteza dos rios e da vida doméstica das mulheres, no contínuo fluxo do cotidiano.

Oxum preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade e senhora das águas doces.

Iemanjá, a senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura.

Iá Mi Oxorongá, nossas mães ancestrais, donas de todo o conhecimento e senhoras do feitiço, representantes da ancestralidade feminina da humanidade.

Os gêmeos Ibejis, os orixás crianças que presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos.

Orunmilá ou Ifá é o conhecedor do destino dos homens, o que detém o saber do oráculo, o que ensina como resolver toda sorte de problema e aflição.

Ossaim é o conhecedor do poder mágico e curativo das folhas e sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona.

Oxalá encabeça o panteão da Criação, formado de orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social. Oxalá ou Obatalá, é o criador do homem, senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar, sendo chamado de o Grande Orixá. É orixá velho e muito respeitado tanto pelos devotos humanos como pelos demais orixás. (PRANDI, 2001, p.20-23).

Consequentemente, podemos sentir a presença dos Orisàs através de sua “energia” ao nosso redor. Todavia, não podemos “ver” a divindade, se não através de sua representação simbólica (assentamento) ou de sua manifestação na pessoa (iniciado).

Para os seres humanos não basta simplesmente perceber a presença do sobrenatural, nós precisamos ver para sustentar aquilo em que acreditamos. Conforme é descrito na bíblia a passagem que Deus (cristianismo/igreja católica) precisou não apenas falar ao seu fiel, mas “aparecer” na “forma de fogo” no deserto. No culto de matriz africana, também, é preciso “ver” a divindade. Para isso, ela se mostrar de algumas formas, conhecidas como representação do Orisà no *okutá*³³ ou no próprio indivíduo quando estiver em transe.

³³ A pedra (*okutá*) é elemento mineral que simboliza a presença do orisá. Ela é sacralizada e transformada em poder e energia a partir do momento em que recebe elementos que participam da iniciação. Torna-se vivificada, fortalecida, sagrada, e transforma-se na representação do orixá, o seu símbolo físico (BARROS,2009).

Cada Orisà está ligado a determinados elementos da natureza, características e mitos diferentes. Por isso, são vistos de maneiras diferentes quando manifestado no iniciado. Além disso, as personalidades do iniciado estão atreladas a divindade pela qual ele foi iniciado.

Pierre Verger (1981, p.140-176), descreve detalhadamente essas personalidades de acordo com o Orisà de cada pessoa:

O arquétipo de Oiá-Iansã é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus empreendimentos, deixam-se levar a manifestações da mais extrema cólera.

O arquétipo de Xangô é aquele das pessoas voluntariosas e enérgicas, altivas e conscientes de sua importância real ou suposta. Das pessoas que podem ser grandes senhores, cortesões, mas que não toleram a menor contradição, e, nesses casos, deixam-se possuir por crises de cólera, violentas e incontroláveis. O arquétipo de Xangô é aquele das pessoas que possuem um elevado sentido da sua própria dignidade e das suas obrigações, o que as leva a se comportarem com um misto de severidade e benevolência, geralmente, um profundo e constante sentimento de justiça.

O arquétipo de Oxum é o das mulheres graciosas e elegantes, com paixão pelas jóias, perfumes e vestimentas caras. Das mulheres que são símbolo do charme e da beleza. Sob sua aparência graciosa e sedutora escondem uma vontade muito forte e um grande desejo de ascensão social.

O arquétipo de personalidade dos devotos de Oxalá é aquele das pessoas calmas e dignas de confiança; das pessoas respeitáveis e reservadas, dotadas de força de vontade inquebrantável que nada pode influenciar. Em nenhuma circunstância modificam seus planos e seus projetos, mesmo a despeito das opiniões contrárias, racionais, que as alertam para as possíveis consequências desagradáveis dos seus atos. Tais pessoas, no entanto, sabem aceitar, sem reclamar, os resultados amargos daí decorrentes.

Osun é uma das divindades mais conhecidas no panteão yorubá. A “rainha” da nação Efon, além de estar atrelada ao componente água, é a divindade da fertilidade. Por isso, quando uma mulher segundo a mitologia yorubana têm dificuldades de gerar uma criança, todas as suas oferendas são depositadas a essa divindade no intuito de conseguir gerar uma vida no seu ventre.

Quando todos os orixás chegaram à terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumaré e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembléias. Olodumaré perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumaré explicou-lhes então que, sem a presença de Oxum e do seu poder sobre a fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta à terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que ela acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados (VERGER, 1981, p.174).

A representação simbólica do Orisà na forma de okutá (pedra) de uma pessoa iniciada no ritual de matriz africana, fica reservada num local específico do terreiro. Esse local, chamado quarto de santo, fica longe dos olhares dos curiosos e é um espaço sagrado para os membros.

Na análise de Mircea Eliade (2018, p.17-18):

O homem toma conhecimento do sagrado porque *este se manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano.

Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das religiões sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore.

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado*.

Os Orisàs que fazem parte do terreiro (Orisàs coletivos) são cultuados por todos os membros. Orisà Iròkó, por exemplo, é cultuado no Terreiro do Pantanal, enquanto Orisà Oloroke, no Terreiro do Parque Fluminense em Duque de Caxias. Essas duas divindades tem sua festa todos os anos, envolvendo a participação dos membros do terreiro, conforme analisado no capítulo anterior que descreve a festa do Orisà Iròkò.

Anteriormente, vimos que algumas pessoas iniciadas por africanos ou pelos seus descendentes foram importantes na permanência e continuidade dos cultos de matriz africana, seja na Bahia ou em outros Estados do Brasil. Contudo, ainda que não estejam mais entre nós, essas pessoas permanecem “vivas” na memória de seus descendentes ou simpatizantes como símbolo de resistência aos rituais afro-brasileiros. Entre elas, citamos Joãozinho da Gomeia e Waldomiro Baiano.

Foto 9 – Waldomiro de Xangô (Waldomiro Baiano)



Fonte: Página do Ilê Asé Òmó Odé Nitá no Fiutcab³⁴.

O assentamento ou igbá³⁵ após, o falecimento da liderança religiosa (Joãozinho da Gomeia e Waldomiro Baiano), não foi desfeito. Permaneceu como símbolo material e religioso para os adeptos. Cada vez que esse assentamento recebe as oferendas necessárias, não apenas o símbolo religioso, permanecerá “vivo”, mas a lembrança daquele Orisà manifestado nos babalorisás. Contudo, o assentamento que era individual, dos iniciados citados acima, passou a ser cultuado (coletivo) por todos os membros do Terreiro de Candomblé.

³⁴ Disponível em: < <http://fiutcab.blogspot.com/2008/05/o-il-as-m-od-nit.html> > Acesso em mar. 2020.

³⁵ Nem todos os seres humanos têm como destino serem escravos de um Orixà. Essa exigência suprema é reservada para uma minoria, e só através do jogo de adivinhação o Orixà pode afirmar seu destino de que se estabeleça uma ligação estreita entre ele e aquela pessoa. Nesse caso, a yalorixá deve fazer o assentamento do Orixà, para dar uma base tangível que, depois de ser sacralizada, vai criar um vínculo espiritual entre os dois (COSSARD,2006).

Foto 10 – Assentamento de Sàngó



Fonte: Página do assentamento no Elo 7³⁶.

Foto 11 – Okutá de Sàngó



Fonte: Página do okutá no Facebook³⁷.

Esses dois babalorisás, até os dias de hoje são lembrados pela sua importância no culto afro-brasileiro. Não apenas pelos membros do terreiro ou pelas pessoas que foram iniciadas por eles, mas por toda comunidade de Candomblé espalhadas pelo Brasil.

³⁶ Disponível em: <<https://www.elo7.com.br/igba-xango-redondo-escuro-umbanda-e-candomble/dp/F4D277>>
Acesso em mar. 2020.

³⁷ Disponível em: <<https://www.facebook.com/801679429884459/photos/a.802055876513481/1182329438486121/?type=1&theater>> Acesso em mar. 2020.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa pretendeu demonstrar que apesar da retirada forçada dos africanos de sua terra, a escravidão não foi capaz de excluir da memória seus valores culturais e divindades.

Foi na força as suas crenças que eles se “agarraram” para permanecer vivos em uma terra desconhecida, tendo seus descendentes, ao longo dos séculos, de geração em geração, lutado para não deixar a memória dos africanos e os Orisás se apagarem no tempo.

Para isso, temos e tivemos pessoas que resistiram e lutaram para manter vivas aquilo que os escravos se apegaram como força no combate às atrocidades que foram cometidas. Essas forças vieram dos Orisàs; das divindades africanas. Com isso, os Terreiros de Candomblé são símbolos de resistência e memória da cultura deixada pelos africanos no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**, [S.l.]: Marins, 2011.
- ASÉ YANGBA OLOROKE TI EFON: Berço da Nação Efon no Brasil. **Revista Espiritual de Umbanda**, São Paulo, nº 06, p.18-19, 2008.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- BENISTE, José. **As Águas de Oxalá (àwon omi òsálá)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CONTINS, Marcia. **Etnicidade e Religiões Afro Brasileiras: trânsito religioso na cidade contemporânea**. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ, 2005.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô: O Mistério dos Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- ECO, Umberto. **Como Se Faz Uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- ENCONTRO de nações-de-candomblé. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1º a 5º de junho de 1981. Ianamá.
- EVANS-PRITCHARD, Sir Edward. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MARTINS, Adilson; SOUZA, José Roberto de. Um Homem chamado Xangô ou Baiano de Xangô, 1991. **ILUAIÊ**. Entrevista concedida a Waldomiro da Costa Pinto. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/61037232/waldomiro-de-xango-entrevista>>. Acesso em: nov.2008.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Unicamp, 2018.

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

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola**. São Paulo: Annablume; Petrobras, 2008.

ROCHA, Agenor Miranda. **As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, Virgínia. Joãozinho da Goméia: Um filho dos deuses: modus. **Revista Espiritual de Umbanda**, São Paulo, nº 05, p.12-17, 2007.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

SANCHIS, Pierre. **Fiéis & Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

SILVEIRA da, Renato. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. **ORIXÁS: deuses iorubás na África e no novo mundo**. [S.l.]: Corrupio, 1981.