

QUEM TEM MEMÓRIA NUNCA ESTÁ SÓ: REFLEXÕES SOBRE ANCESTRALIDADE, TEMPO E ENCANTAMENTO A PARTIR DO CANDOMBLÉ DE NAÇÃO KETU¹.

Karolyny Alves Teixeira de Souza.

Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS/UFRN

RESUMO

Compreendendo o Candomblé como uma realidade autônoma, que pode ser pensada a partir de seus próprios elementos, conforme registrou Roger Bastide (2001), me proponho a semear reflexões sobre memória, continuidade e produção do encantamento, pautadas no terreno do Tempo ancestral. Por meio da escrevivência (Evaristo, 2017), registro percepções construídas a partir dos caminhos de axé que me são permitidos como iniciada na tradição do candomblé de Nação Ketu, em consonância com aspectos da cosmovisão africana e da filosofia da ancestralidade (Oliveira, 2021). Nesse sentido, utilizei de categorias e/ou concepções sobre memória já pensadas por teóricos clássicos (Halbwachs, 1990; Pollak, 1992; Nora, 1993) para recriar outros significados, fazendo fabulações, a partir de conhecimentos ancestrais e teóricos, colocando na encruzilhada das ideias, oferenda de velhas roupagens com novos já antigos referencias, perspectivas do mundo moderno e do mundo ancestral. Considero a sabedoria dos mais velhos como vozes conceituais a partir da compreensão da valoração da palavra falada, a oralidade, como elemento que faz nascer a escrita como propõe Hampaté Bá (2010). Dialogo sobre a ancestralidade como matéria que constitui o tempo e que permeia tudo aquilo que compõe o universo das tradições afro religiosas, na intenção de construir perspectivas sobre a relação do tempo ancestral, pensada a partir do Orixá Iroko, com a dimensão sagrada do Ofó, o poder da palavra, atribuída ao Orixá Ossaim, como elemento que contribui para a produção do encantamento, na experiência do Ilê Asé (terreiro) como lugar físico de (re)existência ancestral, detentor de uma memória viva e pulsante, que faz lembrar e é contribuinte para a continuidade e o encantamento do mundo.

Palavras-chave: Ancestralidade. Memória. Encantamento.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

Candomblé e Tempo: aspectos a partir da cosmovisão africana.

O Candomblé é uma manifestação religiosa de matriz africana que detém seus sentidos e significados diversificados de acordo com a nação a qual se faz parte. De maneira geral é uma tradição na qual cultua as forças da natureza por meio das divindades dos Orixás, Nkisis e Voduncis². Para esse estudo, considero os preceitos e fundamentos apreendidos na tradição do Candomblé de nação Ketu que cultua os Orixás³.

Podemos afirmar que o candomblé é uma religião de matriz africana porque reúne diversas divindades de etnias diferentes africanas num só panteão, preservando, entretanto, uma estrutura mítica semelhante aos cultos africanos. Na diáspora africana, etnias distintas, sob a hegemonia ora dos yorubás, ora dos jêjes, ora dos bantos, criaram em solo brasileiro o que hoje chamamos de candomblé. Esta religião possui um sistema mítico que contrasta e conflitua com a ordem racionalista e excludente do mundo ocidental. (OLIVEIRA, E. In Cosmovisão africana no Brasil, 2021. p. 107).

O modo de organização do Candomblé é baseado num sistema mítico onde tudo está interligado, é integrativo e não excludente. Os mitos, rituais, obrigações e processos de iniciação seguem uma estrutura mítica que revela uma coerência própria a qual é chamada e compreendida por seus adeptos como fundamento. O fundamento do Candomblé é complexo e simples ao mesmo tempo. Complexo porque é atravessado por profundidades da ordem da experiência, a qual dizem os mais velhos que candomblé não se aprende por livros, mas vive-se na prática. Apesar de existir diversos livros que busquem explicar elementos dos fundamentos do candomblé, esses só fazem real sentido quando se está vivendo na prática, aprendendo por meio da ação e da oralidade. É simples

² Orixá (Ketu/nagô), Nkisi (Angola) e Vodun (Jeje) são divindades cultuadas no Candomblé. Tem nomenclaturas diferentes porque pertencem a povos (nações) diferentes. Não são a mesma energia, ou seja, o Orixá não é o mesmo que Nkisi e Vodun, são energias que se assemelham, mas não são iguais. Se diferenciam em muitos aspectos desde os mitos de criação até questões práticas como rituais, oferendas, rezas, preceitos, entre outros. Como tratam-se de diferentes povos africanos, suas práticas e significados são diferentes e complexos para se explicar em uma nota de roda pé. Mas de uma forma mais simples para o nosso entendimento é preciso compreender que são divindades que representam as forças da natureza e que tem seus próprios significados para cada povo.

³ Òrìsà (Orixá) em yorubá significa: “Divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Deus e as pessoas, de quem recebem uma forma de culto e oferendas. Possuem diversos nomes de acordo com a sua natureza” (BENISTE, 2020, p. 592). No Brasil, Orixá são as divindades trazidas juntamente com os povos negros escravizados no processo da diáspora, a quem presta-se culto nas religiões de matriz africana. No continente africano, em sua religião tradicional, existem inúmeros Orixás, contudo, no culto realizado no Brasil, chamado de Candomblé, mas especificamente no Candomblé de nação Ketu, ficou convencionado o culto a pelo menos 16 Orixás do Panteão Africano, sendo eles: Esú (Exú), Ògún (Ogum), Òsòòsè (Oxossi), Obaluaiyé (Obaluaiê), Òsányìn (Ossaim), Ìròkò (Iroko), Òsùmàrè (Oxumarê), Nàná (Naná), Òsun (Oxum), Obà (Obá), Iyewa (Ewá), Oya (Oiá), Airá, Yemoja (Iemanjá), Sàngò (Xangô), Òsálá (Oxalá).

porque se torna algo comum, habitual desde que aquele que busque conhecer e adentrar a tradição esteja disposto a realizar mudanças em sua forma de ver o universo, ou seja, que esteja aberto a ver as coisas com a lente da cosmovisão africana.

É uma verdadeira dança entre complexidade e simplicidade. Uma gira. Complexo em sua simplicidade, pois seus fundamentos obedecem uma lógica própria que parte da compreensão do tempo de maneira diferente do pensamento racional. A lógica do pensamento racional obedece às normas da sociedade capitalista que é mediado por um tempo cronológico e evolutivo avaliado pela produção do capital.

Já no candomblé a noção de tempo que prevalece é o tempo mítico, o qual é realizado a partir da compreensão cíclica da totalidade da existência. “Se nas sociedades modernas o tempo é orientado para o futuro, nas sociedades tradicionais o tempo é orientado para o passado” (Oliveira, E. In Cosmovisão africana no Brasil, 2021. p. 60). O tempo cronológico preconizado nas sociedades modernas aprisiona o homem devido a sua racionalidade, a qual sustenta a particularização das coisas e a individualidade do ser, é um caminho o qual se percorre cada vez mais especializado.

Na maneira de perceber o mundo, para o povo-de-santo, a visão do sujeito é percebida em sua plenitude como algo particularizado, mas não isolado, é considerada e respeitada como sendo parte do universo, do todo, e como parte do todo, fortalece a noção de comunidade a qual compreende a dimensão sistêmica das tradições africanas.

A organização das religiões africanas, assim como o candomblé, é acima de tudo comunitária, o que expressa sua concepção de vida e de universo. Há uma grande preocupação com o bem-estar de todos, a realização dos rituais visa o equilíbrio social e espiritual da comunidade. A religião está intimamente vinculada a esfera política e econômica, buscando sempre compreender o contexto social para lutar em prol do benefício da comunidade.

A dimensão encantada desenha caminhos, constrói mapas ancestrais, conexões entre passado e presente, construindo o futuro que acontece agora. Quando nossos mais velhos dizem “o futuro é ancestral” eles estão nos dizendo para olhar para traz, para a ancestralidade, e a partir dela construir horizontes de continuidade.

"Kosí Ewé Kosí Òrisà" (Sem folha não há Orixá).

Os mais velhos nos contam que Ossayin, senhor das folhas, fazia sua morada no meio da mata, num galho alto de um Iroko⁴ velho. Lá Ossayin silencia. Escuta a natureza e apre(e)nde cada segredo que ela tem pra lhe dar e guardar. Encontra a sabedoria nas plantas, a cura para as doenças do corpo e da mente. Numa cabaça pendurada em um galho ali na sua árvore-casa, Ossayin guarda seus segredos, as folhas e o sumo que muito há de curar.

Conta um Itan⁵ que um dia Xangô pensou ser injusto Ossayin deter somente para si o segredo das folhas. Então pediu a Yansã que algo fizesse. Ela, logo soprou um forte Afêfé Rerê (ventania) que fez a cabaça dos segredos de Ossayin voar e espalhar as suas folhas. Ossayin, desesperado, gritou "Ewé o asà o!"⁶ e as folhas ao ouvir se acalmaram e voltaram para seu pai.

Ao ver Ossayin acalmar as folhas e faze-las voltar com apenas sua palavra, Xangô percebeu a relação que ali existia. Com o Afefé de Yansã as folhas se espalharam pelo Aiyê (terra) e alguns Orixás as pegaram, então Ossayin permitiu que cada Orixá ficasse com a folha que havia pego, e ensinou como utiliza-la. A partir disso, cada Orixá tem sua folha, mas só Ossayin detém todos os segredos e o Ofò⁷, o poder da palavra, pra despertar o Axé (força vital) ali existente, força essa tão necessária para a nossa crença e fé.

⁴ Iroko é o Orixá guardião da ancestralidade e da dimensão do tempo ancestral. É um Orixá vivo, pois cultua-se o àtinsá, a árvore sagrada que no Brasil é muito associada a Gameleira Branca ou ainda ao Baobá.

⁵ Em Yorubá, Ìtàn (Itan) significa "Mitos, histórias" (BENISTE, 2020, p. 403). Itans são os mitos ou histórias que nos contam sobre os Orixás.

⁶ Expressão em Yorubá utilizada para saudar o Orixá Ossayin, que de acordo com o Dicionário Yorubá – Português significa "Que as folhas me protejam" (BENISTE, 2020, p.220).

⁷ O Dicionário Yorubá – Português, diz que Ofò significa "feitiço, encantamento feito para dar alívio à dor (...)". (BENISTE, 2020, p. 607). O Glossário do livro Ewé Òrisà afirma que Ofò é a "Palavra pronunciada com sentido mágico para fazer as coisas acontecerem. Encantamento". (Barros, J. F.P e Napoleão, E. 2007, p.506). E ainda o Vocabulário Yorubá define Ofò como sendo "Versos recitados para que um encantamento funcione. Encantamento através das palavras". (NAPOLEÃO, E. 2020. p. 171). Transpondo esses significados para vida seguindo os preceitos do Candomblé, os praticantes da tradição de raiz Yorubana, utilizam a expressão Ofó para designar o poder da palavra, aquilo que sai da boca com poder de realização, de transformação, poder de encantamento. Ofó atribui um sentido mágico e forte aquilo a que se remete, ao que se diz.

Os Itans nos ajudam a compreender a vida aqui no Àiyé (terra). Cada Orixá tem sua importância, na diversidade e infinidade de qualidades e assim o Xirê⁸, a grande gira da vida se movimenta.

Nesse sentido, esse escrito desenha seus caminhos a partir da dimensão encantada do Orixá Ossayin e da percepção do tempo ancestral regido pelo Orixá Iroko. Ossayin é o Orixá ligado ao conhecimento das folhas sagradas, ervas, plantas medicinais e litúrgicas. Orixá raro dentro da tradição do Candomblé de Nação Ketu, e que tem grande significado em todo o seu fundamento, conforme anuncia a sabedoria ancestral ioruba: “Kosi Ewé, Kosi Orisá” (sem folha não há Orixá).

Contam os ítãs que Ossayin é irmão dos Orixás Omolu, Oxumarê, Iroko e Ewá que juntos com Nanã, sua mãe, formam a família Iji⁹, família de Orixás que lidam com muitos mistérios e segredos ligados a ancestralidade e ao elemento terra (Aiyê). São oriundos da Nação Jêje e foram incorporados ao panteão dos Orixás de Nação Ketu devido à grande importância para o movimento do universo sagrado na cosmovisão africana.

A matéria que constitui o tempo é a ancestralidade. Nos contam os mais velhos que Tempo é um Orixá: Ìrókò (Iroko). É saudado pela expressão Èrò, que em yorubá significa calma. Sua representação para o povo de Ketu é a árvore gameleira branca (*Ficus doliaria*). Nessa nação, cultua-se o Àtínsá, a árvore onde reside a divindade Íròkò, Orixá do Tempo, guardião da ancestralidade. No terreno do Tempo, onde a ancestralidade é raiz, o encantamento é o adubo que fortalece o solo sagrado e fertiliza os sentidos e significados da ancestralidade, por meio do Ofò, o poder da palavra.

Compreendendo a dimensão do Tempo como uma árvore, sua raiz é a ancestralidade, o braço mais profundo e distante da superfície é a conexão com o que não se pode pegar, mas sentir. No terreno do Tempo, onde ancestralidade é raiz, o encantamento é o adubo que faz florescer nesse universo sagrado.

⁸ Xirê é uma dança ritual em círculo, a festa do Candomblé. Uma cerimônia pública onde os Orixás vêm à terra para dançar cantigas e realizar atos que estão ligados aos seus mitos. É a festa onde o axé é emanado, momento de alegria e emoção. Essa cerimônia ocorre sempre após todas as obrigações serem cumpridas durante a função no ilê. A palavra vem de *Siré* em Yorubá que significa brincar. Xirê é a verdadeira brincadeira dos Orixás

⁹ Esse é um dos Itans relacionados a história de pertencimento familiar do Orixá Ossayin, contudo já ouvi outro mito que fala de Ossayin como sendo um ser encantado nascido nas matas, por meio de oferendas e que fora criado pelos Irúnmolés, os espíritos da floresta. Sobre esse Itan, trarei com mais detalhes em escritos futuros.

Encantamento tem a ver com olhar. O olhar encantado constrói um mundo encantado. Se a modernidade produziu o desencantamento do mundo, a ancestralidade produz um mundo encantado. A ancestralidade é, concomitantemente, mais antiga que a modernidade e mais contemporânea que a pós-modernidade. Ela se movimenta no ritmo do encanto e por isso sua universalidade, apesar de servir para fins ideológicos, não é ideologia. É um universal de matizes diversas, de relações singulares, de ligações inesperadas, de inclusão de tudo o que está fora e dentro dela, de uma unidade que só é possível porque opera no registro do encanto. (Oliveira, E. In Filosofia da ancestralidade, 2021. p. 261).

Encantar é criar mundos. Encantamento é transgressão. Sendo ele o adubo, fertiliza com a sua magia e alimenta os sentidos e significados da ancestralidade. O encantamento é uma atitude, é uma crença que faz criar possibilidades, afirmação de vida. Essa crença e afirmação de vida gestados no terreno do tempo, enraizada na ancestralidade como finalidade de encantar é alimentada pelo Ofò, o poder da palavra, que é dado ao ser humano a partir da sua criação junto com a força vital (Axé) que carrega consigo, herança de seus ancestrais. O Ofó é o poder da palavra, é o Axé, energia capaz de gerar coisas.

A palavra atua como criadora do universo, expressão da Força Vital, organizadora da esfera política, tanto em relação à comunidade quanto em relação às famílias. Ela gera e movimenta a energia, o que demonstra seu poder de transformação. É constituinte de quaisquer atividades no tempo, seja ele sagrado ou profano. É a energia primordial para o transcorrer da vida. (OLIVEIRA, E. In Cosmovisão africana no Brasil, 2021. p. 60).

O poder da palavra nos remete ao tempo como sendo a energia primordial para movimentar as coisas. O tempo (Iroko) como matéria-árvore cuja raiz é a ancestralidade nos remete ao passado. Assim, estamos numa gira, um Xirê de sentidos e significados no qual a ancestralidade é a força motriz que movimenta a tradição africana e que nos ajuda a compreender a vivência dos negros brasileiros na experiência do Candomblé.

Na prece do tempo ancestral não existe atraso

Na tradição africana, os ancestrais, èsà, permanecem vivos na comunidade por meio da memória e da oralidade. A lembrança torna presente e sagrada a memória do ancestral, que habita a dimensão espiritual, lugar de encantamento. Ancestral é também

dimensão que nos atravessa no íntimo: Orí¹⁰ e Okàn¹¹ juntos para experimentar o agora na dimensão do tempo ocidental com amor interior. Na dimensão do Tempo Ancestral, não existe atraso, não acessamos a ansiedade, o medo, a procrastinação, alguns sintomas causados pelo “excesso de vida” no mundo material. Acessar o Tempo Ancestral dentro de nós nos conecta com nossas ferramentas ancestrais que nos ajudam a lidar melhor com o tempo do agora na dinâmica do mundo moderno. Nesse sentido, lembrar de um ancestral torna-se uma prece.

O processo de aceleração da vida, desencantamento do mundo, faz com que a gente se esqueça. Pensar o tempo ancestral na vida prática do mundo moderno é exercício de balanço, movimento, trânsito. Encruzilhada entre o lembrar e esquecer. Acessar a memória como escolha diária de continuidade e permanência.

Nessa perspectiva, me proponho a fazer um exercício do pensamento por meio de fabulações do sensível, daquilo que a gente não sabe, mas sente, reconhece em Orí (cabeça) e fortalece o Okàn (coração). Encaminhamentos guiados pela ancestralidade, pela divindade que habita em nós, Orixá, e pelo fortalecimento de nossa energia vital, o Axé, por meio dos cuidados que dedicamos, oferendas e obrigações.

Considero a sabedoria dos mais velhos como vozes conceituais a partir da compreensão da valoração da palavra falada, a oralidade, como elemento que faz nascer a escrita como propõe Hampaté Bá. Assim, pretendo valorar a palavra falada e a palavra escrita com o mesmo valor e importância, pois levo em consideração os ensinamentos africanos sobre a oralidade que nos diz:

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantem um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. (A. HAMPATÉ BÁ, p.168).

¹⁰ De acordo com o dicionário Yorubá – Português, Orí é traduzido como cabeça (BENISTE, 2020, p. 591). Contudo, a sabedoria oral apreendida nos fundamentos do Ilê (terreiro) nos ensina que Orí não é simplesmente a cabeça ou consciência, não é uma parte do corpo humano, é uma dimensão sagrada, a qual me conecto com o meu eu mais profundo, com meu Orixá e com meus ancestrais. Orí é quem determina e orienta sobre o destino a se seguir. Aprendi com os mais velhos que Orí não se traduz, se apreende em si.

¹¹ Okàn em yorubá significa “coração, espírito, consciência. É também usado para indicar sentimento” (BENISTE, J. p. 613). Na tradição apreendida nos terreiros aprendemos que Okàn é essa dimensão que advém do coração, do sentimento, do espírito e da alma, que associada com o Orí produz os sentidos da intuição, da priorização do ouvir o eu interior.

As narrativas que compartilho são fruto do jardim da minha memória. Ouvi, vivi, experienciei. Posso lembrar das falas como a sensação que ficou no meu corpo, que acesso por meio das memórias dos caminhos de axé que percorro, convivendo em comunidades de terreiros das quais faço parte, enquanto Ìyàwó¹² de Ossaim, seja no Ilê Asé Afinká, localizado em Macaíba-RN ou no Ilê Asé Ojú Ewé, localizado em Belford Roxo – RJ.

Assumo aqui a *escrevivência* como maneira de sentir, construir e narrar, conforme acredita a intelectual negra Conceição Evaristo, criadora da metodologia:

Então essa escrevivência, eu acho que a gente pode relacionar (...) tanto como uma forma de escrita, de escrita alfabética hoje, como também você pode pensar numa forma de outras escritas, de escritas que não se dão só pelo alfabeto, mas se dão pelo corpo, pelo gesto, pela voz, pela expressão, e aí essas são as possibilidades da oralidade, essas são as possibilidades da fala. E a escrevivência tem muito também haver com uma escrita que nasce de uma experiência, de uma vivência, nesse caso aí, é uma escrita que nasce de uma experiência, de uma vivência das subjetividades das mulheres negras, gosto muito de afirmar que a minha escrita, a minha escrevivência é marcada pela minha condição de mulher negra na sociedade brasileira. (Evaristo, 2017).

Aqui semeio um tanto do ressoar da cantiga da minha vida, como parte da *escrevivência* de minha trajetória, caminho de axé. Não retiro meu eu, misturo, me envolvo, me afeto, me encontro – me permito ser corpo-árvore, raiz profunda, batuque, voz, silêncio, choro, riso, alvoroço e calmaria. O Eu que escreve, é também o que brinca, que toca, que incorpora Orixá, é um àjo¹³ (união) de sentidos e significados que o encontro veio proporcionar. Aqui sou pesquisadora, mas também pesquisada.

Acesso essas perspectivas para figurar em fabulas o Ofó, o poder da palavra. Tenho compreendido que viver é um estudo, possibilidade de observação da vida. Registrar faz parte do processo de viver, é trabalho. Transformar experiências/observações/sentidos em palavras, para mim é etnografia, portanto, tenho concebido sentimentos que me diz que etnografar é o registro da vida.

¹² Ìyàwó (Yawó) “Pessoa que foi iniciada recentemente. Recém-iniciado”. (Barros, J. F.P e Napoleão, E. 2007, p.506). O Dicionário Yorubá – Português, traduz Ìyàwó como “Esposa” (BENISTE, 2020, p. 414). As duas definições estão corretas e de acordo com a tradição do Candomblé Ketu, Ìyàwó (Iaô) é o nome dado a pessoa recém iniciada no Orixá, também entendida como esposa do orixá. A pessoa que se inicia se casa com o Orixá, uma ligação feita para sempre simbolizada pelo Kelê (joia do Orixá) usada pelo período dos três meses iniciais do preceito. A pessoa iniciada, permanece sendo Iyawo até ser pago a obrigação do Odún èjê (sete anos) e se torna Ègbomi (mais velho).

¹³ De acordo com o Dicionário Yorubá – Português, Àjo, ijo significa assembleia, reunião, afinidade (BENISTE, 2020, p. 81). Para os praticantes da tradição do Candomblé Àjo é uma palavra muito utilizada para expressar união, reunião, encontro, sempre num sentido de fortalecimento, de unidade.

Cuidar do santo, cuidar da entidade, cuidar do Axé. “Dar satisfação ao santo”, ir para a casa do candomblé trabalhar, lavar louça, lavar banheiro, lavar roupa, servir e cuidar. Rotina de cuidar de uma casa, é cuidar do Egbé, da comunidade. Servir a comunidade, fazer parte dela. Quando uma pessoa está recolhida devido a sua iniciação, ou quando se tem uma obrigação, toda a comunidade se envolve no sentimento de estar alimentando a ancestralidade. Se é uma iniciação de Iyawó, ou confirmação de Iyarobá¹⁴ e/ou Ogan¹⁵ trabalha-se em prol da ancestralidade referente aos Orixás que serão alimentados no Aiyê (terra) para fortalecer a pessoa que passa pelo ritual em seu Ará, corpo-ser, mas também fortalece toda a comunidade que se doa durante os dias de função e as necessidades de obrigação.

Função é um termo comumente utilizado pelo povo de santo para designar a dedicação a atividades que estão ocorrendo no espaço do terreiro em honra e comprometimento a algum Orixá. Pode ser sinônimo do termo obrigação, contudo não é a mesma coisa, depende do contexto no qual é empregado. Desse modo, o termo obrigação também é utilizado para referir-se a oferenda feita para os Orixás ou para algum ritual que esteja acontecendo, como por exemplo, uma comida, uma ritualística ligada àquele Orixá. Já para o termo “função” não há esse uso relativo a oferendas, seu significado está mais atrelado ao sentido do período de dedicação a uma obrigação relativa aos Orixás no espaço do terreiro.

Trabalhar numa função é trabalho pela comunidade ancestral, a dimensão que se alimenta transita entre os dois mundos, o Aiyê e o Orún¹⁶.

Se viver no mundo moderno é um movimento cotidiano de leveza, estímulos e obrigações pertinentes a nossa sobrevivência, estar no espaço físico do Ilê é uma maneira

¹⁴ Iyarobá é um cargo concedido a mulheres por vontade de Orixá. São consideradas mães, pois não entram em transe e são responsáveis por cuidarem dos Orixás em transe. Uma de suas funções é cuidar de tudo que está ligado ao Orixá, suas roupas e apetrechos, acompanha-lo em sua dança, e acorda-lo quando para finalizar o transe.

¹⁵ Ogan é um cargo ou título dado pelo Babalorixá ou Iyalorixá, ou ainda por vontade do próprio Orixá em transe, para homens que passam a ter alguma função de proteção na casa de santo. Os Ogans não entram em transe, mas recebem a intuição, a energia do Orixá. Os Ogans são os responsáveis por tocar os atabaques e chamarem o Orixás para a terra, a esses são chamados Alabês.

¹⁶ Òrun em yorubá significa “Céu, firmamento. Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades, dividido em setores assim relacionados: òrun àpààdì – onde os erros das pessoas são impossíveis de reparar, similar ao inferno; òrun afééfé – local de correção dos espíritos desencarnados; òrun isálú – espaço para julgamentos dos espíritos; òrun rere – lugar daqueles que foram bons em vida; òrun burúkú – local de permanência dos maus espíritos; òrun àlàáfíà – o local de paz e tranquilidade” (BENISTE, 2020, p.625).

de se deslocar para o universo sagrado onde o tempo é ancestral, baseado no fortalecimento da ancestralidade por meio do Ofò, o poder da palavra.

O Ofò, poder da palavra, pode ser entendido de maneira literal, como aquilo que sai da nossa boca, a fala, as palavras que dadas ao mundo são capazes de criar coisas. A sabedoria dos mais velhos nos ensinam que, sendo o Ofò, ferramenta ancestral de criação de possibilidades, tudo aquilo que sai de nossa boca tem potência de criação, por isso é necessário que saibamos nos responsabilizar por essa capacidade de produzir ou não o encantamento do nosso mundo.

Em uma obrigação no Ilê Asé Afinká, Terreiro da Prata, terreiro no qual sou iniciada, localizado no município de Macaíba – RN, os Ogãs estavam realizando o Orô (oferenda) para o Orixá Ogum¹⁷. Estávamos todos os filhos de santo ajoelhados com as vistas voltadas para o chão, na posição chamada de Kunlé ou Dojúbolè, pedindo e agradecendo a Orixá, quando entre um Orín (cantiga) e outro, o Babalorixá Jorge Freire de Oxaguian, que estava sentado aos pés do assentamento de Ogum, segurando em cada mão um gãn (instrumento de ferro parecido com um agogô) e batendo-os com firmeza e prece, pedindo em voz alta ao Orixá Ogum caminhos de saúde e proteção para todos aqueles que estavam ali, fez-se um silêncio. A cantiga parou por alguns segundos. Sentimos aquela energia de amor e proteção que nos envolvia e encantava causando uma sensação de tranquilidade e firmeza, quando em fração de segundos do tempo moderno se ouve uma voz que respondia a uma conversa distante na rua “A chave! Traga a chave!” Era uma moradora na rua em frente ao ilê se comunicando com outra. De dentro do Ilê ao ouvir sobre “a chave”, no mesmo momento, Pai Jorge falou em tom de prece e louvor “Ogum yê! Tão certo assim! Que Ogum mesmo traga a chave para abrir as portas dos bons caminhos em nossas vidas!”.

Cantar, tocar, saudar um Orixá é Ofò, é encantamento do mundo, é o dia-a-dia de um Egbé¹⁸, uma comunidade de Ilê. O encantamento é um cotidiano e sempre que alimentado pelo Ofò, seja numa reza, num Pawó¹⁹, numa saudação a orixá, numa cantiga

¹⁷ Ogum (Ògún) é Orixá guerreiro, ligado ao ferro, ao aço e as tecnologias. É considerado o Orixá dos caminhos, pois usa sua espada para cortar todo o mal e abrir os caminhos por onde passar. Caminha junto com Exú o orixá do movimento e das possibilidades.

¹⁸ De acordo com o Dicionário Yorubá – Português, Egbé significa sociedade, associação, clube (BENISTE, 2020, p. 229).

¹⁹ Pawó em Yorubá significa bater palmas (BENISTE, J. p. 642). Na tradição do Candomblé bater Pawó é o ato de se abaixar de joelhos e bater palmas com as mãos em formato de concha, que produz um som grave, em uma sequência de oito palmas ritmadas que cada casa de candomblé vai ter sua entonação de acordo com a tradição que segue. Se bate Pawó para saldar Orixá, demonstrar respeito e mostrar que você está ali aos pés do Orixá.

ou no silêncio, estamos acessando ferramentas ancestrais para lidar com o mundo moderno e recriar o nosso cotidiano, que é continuidade.

Quem tem memória nunca está só

A ancestralidade é categoria fundamental para a compreensão da cultura afro-brasileira, fundamento que arremonta o Candomblé e as práticas negras no Brasil e em África. Sua compreensão independe de estudo, de letramento, de educação acadêmica. Ela é intrínseca a existência humana, permeia a história de todos nós através da memória, dos sentidos, daquilo que não se pode tocar, mas sentir. Eduardo Oliveira (2005) identifica que

A cultura é o movimento da ancestralidade. A ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência. (OLIVEIRA, E. 2005 p. 249).

Nessa perspectiva compreendo a ancestralidade como uma encruzilhada entre espaço e tempo que dela resulta o tecido da existência humana e assim cria-se a cultura como o movimento da ancestralidade. O tempo aqui não é o tempo cronológico ocidental, mas um tempo ancestral no qual não perde o encantamento e nem é racionalizado como nos manda a modernidade. O espaço é diverso, ancestral e permeado por fios de memórias e mistérios que são mecanismos para acessarmos o sentido profundo do existir. Esse sentido do existir, de acordo com a Filosofia da Ancestralidade (Oliveira, E. 2007) é composto por uma unidade ética sobre a qual o autor nos explica que:

(...) A ética é, nesse caso, o sistema que permite que a vida possa existir e manter-se em estado de equilíbrio, harmonia e bem-estar para a grande comunidade humana. Ética, então, é seguir a tradição e inovar no cotidiano e não repetir regras e conservar o cotidiano. O que se conserva, sempre, é a tradição. Tradição é Ancestralidade na experiência dos africanos e seus descendentes espalhados por todo o mundo na Diáspora Africana. (Oliveira, E. 2005. p. 258).

A tradição africana nos ensina que render homenagem ao ancestral é reconhecer que somos herdeiros, continuação de um todo. É pensar a vida pela perspectiva de que nunca estamos só, que o individualismo só é possível se você esquecer quem é na sua essência. Somos um elo do agora que nos conecta com tudo aquilo que veio antes. Somos o elo que continua o existir criando a nossa própria vida como herança dos sonhos e desejos de nossos ancestrais. Somos quem queremos ser sempre ligados a uma memória

por vezes não consciente, mas presente nas lembranças do tempo, do vento, do rio, da água, das folhas, do sangue, (...) do som do atabaque que nos movimentam.

O conceito de tradição é uma chave para pensar os conceitos de memória e oralidade. Temos a oralidade como a forma de passar e preservar saberes dos povos tradicionais. É tida como conhecimento, e junto com a memória são essenciais para se pensar a tradição. A memória está sempre falando sobre o passado, é o seu eixo principal, por que acionamos essa parte de nossa consciência, sendo ele um passado histórico, um passado vivido ou um passado ancestral. Voltar para o passado acontece sempre a partir do presente. Voltar à memória e não se lembrar de tudo. A memória é seletiva em relação ao presente, há um jogo no tempo, a gente aciona o passado a partir daquilo que está no presente e nossas lembranças vão representar algo de acordo com o que pensamos para o futuro.

Halbwachs (1990), nos ajuda a elaborar que é possível nos encontrarmos uns nos outros a partir da memória e oralidade, contudo nem sempre é possível haver sintonia. O que a minha memória aciona pode ser que a do outro não encontre afinidade. O processo de lembrar e esquecer é seletivo e subjetivo, faz parte da experiência de cada um. A escolha do que acionar, pode acontecer por diversos motivos e afinidades, que pode ser de forma consciente ou inconsciente, as vezes por questões políticas, outras tantas por questões emocionadas, mas sempre é uma escolha, que caracteriza nossa memória como seletiva.

Para o autor, o processo de lembrar e esquecer relacionado a memória coletiva, também pode estar atrelada a memória das coisas, e na subjetividade existente na forma de interpretar as mesmas coisas com diferentes olhares. Nessa perspectiva a memória está relacionada a sentimentos, pois em grande medida, o que nos faz lembrar é o grau de envolvimento que temos com as coisas.

Assim, os fatos e as noções que temos mais facilidade em lembrar são do domínio comum, pelo menos para um ou alguns meios. Essas lembranças estão para "todo o mundo" dentro desta medida, e é por podermos nos apoiar na memória dos outros que somos capazes, a qualquer momento, e quando quisermos, de lembrá-los. (Halbwachs, M. 1990. p. 49)

Seguindo essa linha de pensamento, Michael Pollack (1998) contribui que falar de memória é também falar de sentir. Tudo que lembramos tem uma escolha política enquanto ser social, o que queremos lembrar ou esquecer também tem a ver com a forma como queremos também ser lembrados e esquecidos. Em outras palavras, isso é uma

questão ampla e complexa na subjetividade, e que o autor nos ajuda a ampliar o pensamento a respeito de que “O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo” (Pollack, M. 1998, p.10). Nessa perspectiva, é possível afirmar que a memória individual faz seu próprio caminho de acordo com a subjetividade de cada um e a memória coletiva é criada a partir de escolhas políticas.

Pierre Nora (1993) em seus estudos sobre memória, está pensando levando em consideração a ideia de nação que se estrutura com a modernidade. Ele vai reforçar a importância da memória coletiva para o Estado, ou seja, para o modelo de organização de sociedade que se pretende. Segue as ideias já pensadas por Halbwachs, mas acrescenta uma categoria que são os lugares de memória, como forma de atualizar a ideia de memória coletiva. Nora está pensando dentro de um contexto de transformação social de uma França que não está mais conseguindo manter a construção de sua ideia de nação diante do processo da modernidade, por isso destaca a importância de se construir uma memória coletiva baseada em espaços de lembranças.

A perspectiva de lugar de memórias pensada por Pierre Nora (1993) compreende a criação de espaços físicos como museus, arquivos, para guardar a memória. Ele nos ajuda a pensar sobre a memória coletiva como algo que desaparece nos lugares de memória e dá lugar a uma história reconstituída, um aprofundamento de uma memória de registro histórico, que emerge como algo fixo, consolidado.

Contudo sabemos que o processo da memória é uma dança entre o lembrar e o esquecer e esse movimento está associado também a escolhas e perspectivas de vida. Os lugares de memória dentro do contexto ocidental, pensado por Pierre Nora (1993) enfatizam a criação de um espaço físico onde as coisas deverão contar uma história para assim guardar uma memória.

Diante das reflexões aqui compartilhadas a partir de alguns teóricos clássicos sobre memória, me proponho a observar na margem possibilidade de transgredir as definições clássicas e transpor sua nomenclatura e sentido para concepções sobre memória que estão a luz dos elementos que permeiam a filosofia da ancestralidade e a perspectiva do tempo ancestral.

Nesse sentido, busco compreender o terreiro como lugar de memória físico-ancestral permeado pela complexidade de significados próprios dos fundamentos da cosmovisão africana. Pensar o terreiro como lugar que faz lembrar é pensar a partir de sua relação com o tempo ancestral.

Quando falo em memória estou pensando também sobre o Tempo que, como foi colocado, é compreendido como um Tempo ancestral. Quando eu busco algo no passado, essa lembrança, esse acesso à memória está implícito também uma escolha política, especialmente no que tange as populações tradicionais, como os povos negros e indígenas. A memória se faz pela força da lembrança ou do esquecimento, partindo de escolhas que enfatizam aquilo que nos potencializa (nossa força ancestral, por exemplo) ou que precisamos ressignificar (como, por exemplo, o processo colonizador). Nesse sentido,

A ancestralidade é uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento. Ela, ao mesmo tempo, é enigma-mistério e revelação-profecia. Indica e esconde caminhos. A ancestralidade é um modo de interpretar e produzir a realidade. Por isso a ancestralidade é uma arma política. Ela é um instrumento ideológico (conjunto de representações) que serve para construções políticas e sociais. (Oliveira, E. 2005. p. 258).

Pensar a memória é pensar politicamente. Não é só olhar o passado e lembrar. Ao olhar o passado eu estou também o olhando politicamente. Esquecer seria morrer – por isso a ancestralidade lembra para manter vivo. A ideia de ancestralidade tem um grande eixo de política de pertencimento, de construção identitária. Mas também ao trazer a política da ancestralidade eu posso trazer do passado, elementos que torna vivo determinados sujeitos da ancestralidade, ou melhor, de determinada cultura.

Pensar uma herança, um passado, que ordena, que reflete, que alimenta o grupo num contexto atual, que nutre a ideia de pertencimento de construção social é pensar o Ilê como um lugar de memória ancestral. Isso é possível a partir da ótica do tempo ancestral, onde não existe atraso, ou seja, as coisas têm uma dinâmica própria de acontecer, onde o relógio é acionado de maneira diferente. O ponteiro é também considerado pelo movimento que o sol faz desde o nascer até o seu descanso. É como Roger Bastide (2001) já sinalizava, pensar o Candomblé como uma realidade autônoma com seus próprios fundamentos e perspectiva de mundo.

Esse ensaio teórico etnográfico pretendeu compartilhar reflexões sobre a memória que estão pautadas no terreno do tempo ancestral. Nesse sentido, utilizei de categorias e/ou concepções já pensadas por teóricos clássicos para recriar outros significados, fazendo fabulações, a partir de conhecimentos teóricos e ancestrais, colocando na encruzilhada das ideias, oferta de velhas roupagens com novas já antigas referências,

perspectivas do mundo moderno e do mundo ancestral. Novas roupagens para pensar ancestrais referenciais: quem tem memória nunca está só.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Apresentação, comentário e introdução; Capítulo 1. Apresentação do candomblé e Conclusões p. 245-266).

CONNERTON, Paul. Como as sociedade recordam? Oeiras: Celta Editora, 1999.

HALBWACHS, M. A Memória Coletiva. Edições Vértice, Editora Revista dos Tribunais Ltda., SP, 1990. Capítulo I – “Memória individual e memória coletiva” e Capítulo II “Memória coletiva e memória histórica”.

Mito de Oxotocanxoxô narrado por Vovó Cici de Oxalá, disponível na letra da música: Odékomorodé / Orixá Oxóssi (part. Alcione, Vovó Cici) - Grupo Ofá. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/grupo-ofa/odekomorode-orixa-oxossi-part-alcione/>> Acesso em: 26 de agosto de 2023.

<https://open.spotify.com/intl-pt/album/3gPzm2jkDcZn6LOOXlpn8F?si=Y45gmPugSo-7dhKCa1gwCA>

NORA, P. “Entre a memória e a história: a problemática dos lugares”, in: Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História, PUC-SP, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade, 2018, disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Textos diaspóricos. PDF: <https://filosofia-africana.weebly.com/textosdiaspoacutericos.html>

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio, in: Estudos Históricos 3, RJ, ed. Vértice, 1998.