



SANDRO RODRIGUES DA SILVA

**AS NARRATIVAS DA MEMÓRIA: ILÊ AXÉ OGUNJÁ AGADÁ**

2018

SANDRO RODRIGUES DA SILVA

**AS NARRATIVAS DA MEMÓRIA: ILÊ AXÉ OGUNJÁ AGADÁ**

Dossiê apresentado ao curso de pós-graduação stricto sensu do Mestrado Profissional em Memória Social e Bens Culturais da Universidade La Salle, como exigência parcial para o título de Mestre em Memória Social e Bens Culturais.

Orientador: Prof. Dr. Artur Cesar Isaia

Canoas, 2018

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço inicialmente a meu grande pai Ossain por oportunizar um caminho de luz, perseverança, resiliência e superação pessoal perante às adversidades encontradas no decorrer desta trajetória. Ewê Ewê Ossain. À minha “família de santo” pelo acolhimento, contribuição, compreensão e representatividade enquanto um terreiro de Candomblé que respeita e reconhece sua ancestralidade e demarca em sua rotina o orgulho de contribuir para a preservação da cultura afro-brasileira. Agradeço imensamente a todos os professores e professoras que integram o quadro docente do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da Universidade La Salle pelos ensinamentos e contribuições nas disciplinas obrigatórias e eletivas cursadas. Em especial, aos coordenadores Prof. Dr. Lucas Graeff pelo apoio incondicional no sentido de minha permanência no mestrado e à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cleusa Maria Gomes Graebin, membro de minha Banca de Qualificação ao lado do Prof. Dr. Gerson Machado, o qual também sou grato, pelas contribuições e por ser a principal responsável pela sugestão de reunir dissertação e produção técnica neste Dossiê de significado inestimável para mim enquanto pesquisador mestrando e integrante de uma comunidade que sofre pela ausência de representantes que levem nossa cultura candomblecista ao ambiente acadêmico. Para um aluno trabalhador como eu, essa concentração de esforços direcionados a confecção de um Dossiê foi fundamental para levar adiante o sonhado projeto do meu mestrado. Agradeço a meu querido e fraterno orientador Prof. Dr. Artur César Isaia pelas incansáveis e produtivas orientações, pois seu apoio, conhecimento, compreensão e valorização do povo de santo foi peça fundamental na conclusão deste trabalho tão representativo. Agradeço à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Kayser Vargas Mangan pelos ensinamentos e auxílios incondicionais e à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aline Arccorssi por ser uma das responsáveis pela minha inserção no sonho do mestrado. Agradeço à minha família carnal pelo apoio e compreensão nos períodos de rotina cheia. Agradeço a Deus, à vida, à segunda chance que obtive. Agradeço aos orixás. Adupé.

## RESUMO

O dossiê aqui apresentado diz respeito às práticas e rituais existentes em um terreiro de Candomblé, situado na cidade de Gravataí/RS: o Axé Ogunjá. Essas práticas foram estudadas atendo-se à valorização da ancestralidade e da construção da memória no Candomblé, evidenciadas por meio de fotografias e depoimentos de membros do terreiro estudado e integradas à elaboração de um dossiê. Assim, neste estudo, sobressai-se o papel da oralidade, característica indissociável ao Candomblé. As práticas e rituais foram estudados como integrantes de uma bagagem mnemônica colocada à disposição dos adeptos e rememoradas ritualmente. Este estudo convida para a reflexão teórica e empírica de como esses rituais e práticas são desenvolvidos, considerando uma forte hierarquia não institucionalizada, o culto à ancestralidade e as ressignificações por meio de narrativas orais evidenciadas na busca pela valorização e reconhecimento das práticas do povo de santo enquanto Patrimônio Cultural.

**Palavras-chave:** Candomblé; Memória; Hierarquia; Rituais; Ancestralidade.

## ABSTRACT

The dossier presented here reports the practices and rituals that exist in a terreiro/shed of Candomblé, placed in the city of Gravataí/RS: the Axé Ogunjá. Those practices have been studied focused on the appreciation of ancestry and building of memory in Candomblé, brought through photographs and testimonies of members of the terreiro studied and integrated to the elaboration of a dossier. Therefore, this research is highlighted by the role of orality, feature inseparable related to Candomblé. The practices and rituals were studied as members of a mnemonic baggage placed at the disposition of the followers and ritually recollected. The study invites to theoretical and empirical thinking of how these rituals and practices are developed, considering a strong non-institutionalized hierarchy, the cult to ancestry and the re-significances through oral narratives evidenced in the search to appreciation and recognition of practices from people of saint as Cultural Heritage.

**Keywords:** Candomblé; Memory; Hierarchy; Rituals; Ancestry.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

<b>Fotografia 1 - Entrada do terreiro Ilê Axé Ogunjá Agadá.....</b>	<b>21</b>
<b>Fotografia 2 - Ilê de Exú e Ogum.....</b>	<b>24</b>
<b>Fotografia 3 - Vó materna Mãe Tunica na Tenda Espírita de Umbanda Filhos de Tupinambá com Pai Paulinho nos braços em 23/04/1967. ....</b>	<b>61</b>
<b>Fotografia 4 - Vó paterna Mãe Maria dos Santos da cabocla Indiara na Umbanda em 1950.....</b>	<b>61</b>
<b>Fotografia 5 - Sacerdote do Ilê Axé Ogunjá Agadá Paulo Fernando da Rosa - Babalorixá Paulinho de Ogum Xoroquê.....</b>	<b>63</b>
<b>Fotografia 6 - Mãe Glória de Oxum Apará.....</b>	<b>66</b>
<b>Fotografia 7 - Sacerdote do Ilê Axé Iroko (Salvador BA) - Péricles Vieira de Souza, o babalorixá Odecy de Logun Edé.....</b>	<b>67</b>
<b>Fotografia 8 - Orixá Ogum manifestado. ....</b>	<b>69</b>
<b>Fotografia 9 - Orixá Ogum manifestado sendo presenteado. ....</b>	<b>71</b>
<b>Fotografia 10 - Xirê de Ogum no Ilê Axé Ogunjá. ....</b>	<b>72</b>
<b>Fotografia 11 - Salão Ilê Axé Ogunjá enfeitado para o Xirê de Iemanjá.....</b>	<b>74</b>
<b>Fotografia 12 - Reverência ancestral nas paredes do Terreiro. ....</b>	<b>76</b>
<b>Fotografia 13 - Abertura do Xirê nas Águas de Iemanjá. ....</b>	<b>77</b>
<b>Fotografia 14 - Babalossain Adriano - encarregado da coleta e da preparação ritual das folhas e ervas sagradas na liturgia do Ilê Axé Ogunjá.....</b>	<b>79</b>
<b>Fotografia 15 - Fila de entrada ao salão do terreiro no início do Xirê. ....</b>	<b>80</b>
<b>Fotografia 16 - Orixás Iemanjás manifestadas no xirê Águas de Iemanjá. ....</b>	<b>81</b>
<b>Fotografia 17 - Pai Paulinho de Ogum Xoroquê (Babalorixá do Ilê) e Mãe Andreia de Nanã (Iakekerê do Ilê) apresentando filhos em ritual (obrigação).....</b>	<b>83</b>
<b>Fotografia 18 - Preceito de Oxosse. ....</b>	<b>85</b>

<b>Fotografia 19 - Babalorixá Pai Paulinho de Ogum Xoroquê e Pai Paloma de Oxaguiã (Pai pequeno do Ilé Axé Ogunjá).</b> .....	86
<b>Fotografia 20 - Preceito do Omolokum em ritual de Oxum.</b> .....	88
<b>Fotografia 21 - Ritual de confirmação de Deká.</b> .....	89
<b>Fotografia 22 - Ritual de apresentação e entrega de cadeira.</b> .....	90
<b>Fotografia 23 - Ritual de apresentação Babalorixá Paloma de Oxaguiã completando 25 anos de santo.</b> .....	91
<b>Fotografia 24 - Ritual de apresentação à mesa de Ogum.</b> .....	93
<b>Fotografia 25 - Ritual de preparação à mesa com <i>yabás</i> para servir a Feijoada de Ogum.</b> .....	94
<b>Fotografia 26 - Ritual de confirmação ao cargo de Ekédi à Dandara de Oxum e fornecimento de faixa.</b> .....	95
<b>Fotografia 27 - Ritual de confirmação ao cargo de Ekédi e fornecimento da peneira.</b> .....	96
<b>Fotografia 28 - Ialorixá Ceny de Oxum e Babalorixá Paulinho de Ogum Xoroquê.</b> .....	97
<b>Fotografia 29 - Caboclo Pedro Boiadeiro em sua Toada.</b> .....	99
<b>Fotografia 30 - Caboclo Treme Terra em sua Toada.</b> .....	100

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1 - Cargos do terreiro Axé Ogunjá. ....</b>	<b>47</b>
<b>Quadro 2 - Lista de entrevistados com nome, cargo, tempo no terreiro e respectivo orixá.....</b>	<b>51</b>
<b>Quadro 3 - Orixás, símbolos, cores e posições no canto das rezas dos xirês. .</b>	<b>54</b>
<b>Quadro 4 - Ano litúrgico do Axé Ogunjá. ....</b>	<b>58</b>
<b>Quadro 5 - Origem e influências do Ilê Axé Ogunjá. ....</b>	<b>65</b>

## GLOSSÁRIO

Este **Glossário** foi desenvolvido com base nos conceitos utilizados e aplicados especificamente no Ilê Axé Ogunjá. Todas as considerações conceituais levaram em conta apenas o significado pertencente ao referido terreiro, não obedecendo escrita ou fonema formal da língua Iorubá ou Portuguesa.

**Abadás:** O Agbádá é a vestimenta masculina tradicional Yorubá usada no Candomblé.

**Abian:** Abian ou Abiã é toda pessoa que entra para a religião do Candomblé, sendo também chamado de filho de santo, após ter passado pelo ritual de lavagem de fio de contas e o ebori. Poderá ser iniciada ou não, vai depender de o orixá pedir a iniciação. Só deixará de ser abiã quando for iniciada, passando a ser, então, iaô.

**Adijá:** Adjá ou Adjarin (ÀÀJÀ EM IORUBÁ) é uma sineta de metal, utilizada pelos sacerdotes do Candomblé, durante as festas públicas. É um instrumento sagrado e sem substituição nos rituais do Candomblé.

**Agadá:** É o nome da espada de Ogum, feita em metal.

**Ajagunan:** Oxaguiã Ajagunã é o mais novo dos Oxalás, o Oxalá da Guerra, que nasceu de um igbim (caramujo) sem um ori (cabeça), e assim andava desgovernado pelo mundo.

**Alá:** Pano branco utilizado para cobrir símbolos sagrados.

**Alagbê:** O alabê (do ioruba alagbê) é o ogã responsável pelos toques rituais, alimentação, conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados do Candomblé.

**Angola:** É uma nação representada por vários símbolos, sendo o mais destacado a bandeira branca presente em todas as casas de Candomblé de nação Angola. Esta bandeira está ligada ao tempo que os povos bantu eram nômades.

**Axé:** O termo "axé" (de *asé*, termo na língua ioruba que significa "energia", "poder", "força") pode se referir tanto aos assentamentos de orixás, quanto à força mágica que sustenta os terreiros de Candomblé.

**Axexê:** Axexê cerimônia realizada após o ritual fúnebre (enterro) de uma pessoa iniciada no Candomblé.

**Axó:** Roupa.

**Axogun:** Axogun, axogum, ogã de faca ou mão de faca é um sacerdote do Candomblé. É um dos cargos mais importantes e de muita responsabilidade: é um especialista no que faz, é o ogã encarregado do sacrifício dos animais nas cerimônias do Candomblé jeje e Candomblé queto.

**Babalaxé:** Título dado ao babalorixá ou à ialorixá chefe de terreiro. Eles são sacerdotes e chefes de um terreiro de Candomblé.

**Babalorixá:** Pai de santo, pai de terreiro, babalorixá, babalaxá ou babá é o sacerdote das religiões afro-brasileiras, inclusive, Candomblé. Seu equivalente feminino é a ialorixá ou mãe de santo.

**Babalossain:** Na África o Babalosanyin ou Olosanyin da mesma forma que o Babalawo e o Babaogé não conhece o transe, é a pessoa encarregada de colher as ervas, também chamada de folhas sagradas ou nsabas usadas tanto na religião dos orixás.

**Banta:** A palavra bantu significa "gente": é o plural de muntu, da raiz *\_ntu*, que significa "pessoa". O termo "banto" foi utilizado pelos europeus colonizadores para identificar os povos da África Austral que falavam línguas bantas.

**Barracão:** Barracão de um Candomblé é o espaço onde são realizados todos os rituais. Também chamado de roça, terreiro, ilê, axé.

**Bater cabeça:** Encostar a cabeça no chão em simbologia a solicitação de benção, cumprimento.

**Batismo:** O ritual que propicia o renascimento com um NOVO nome, seria a própria iniciação. Criar um laço entre o ser e sua divindade, tornando o corpo um verdadeiro altar do Orixá.

**Batuque:** Batuque (ou Nação) é uma religião afro-brasileira de culto aos orixás encontrada principalmente no Rio Grande do Sul, no Brasil, no Uruguai e na Argentina. É fruto de religiões dos povos da Costa da Guiné e da Nigéria.

**Boiadeiro:** Entidade ancestral que se manifesta no Candomblé de nação Angola.

**Caboclo:** Ancestral da Umbanda ou Candomblé de Angola.

**Candomblé:** Religião animista, original da região das atuais Nigéria e Benin, trazida para o Brasil por africanos escravizados e aqui estabelecida, na qual sacerdotes e adeptos encenam, em cerimônias públicas e privadas, uma convivência com forças da natureza e ancestrais.

**Confirmação de cargo:** Depois de iniciado, existe um longo caminho a ser percorrido pelo filho (a) de santo na vida religiosa. Ele (a) irá aprendendo aos poucos, pela observação e convivência, a lidar com as forças mágicas de seu orixá e dos demais e, assim, galgando os degraus da hierarquia religiosa e após sua consagração de cargo, recebe a confirmação.

**Congo:** Candomblé Bantu Angola. A história do Candomblé de congo-angola no Brasil está amparada quase que só na oralidade do Candomblé angoleiro e seus registros escritos bibliográficos expressivos são muito escassos.

**Consagração:** O ritual de iniciação no Candomblé, a feitura no santo, representa um renascimento, tudo será novo na vida do yàwó, ele receberá inclusive um nome pelo qual passará a ser chamado dentro da comunidade do Candomblé. A feitura tem por início no recolhimento. São 21 (vinte e um) dias de reclusão, e neste prazo são realizados banhos, boris, oferendas, ebós, todo o aprendizado começa, as rezas, as danças, as cantigas...

**Decá:** Ritual de recebimento e autorização para abertura de um terreiro.

**Delogun:** Um tipo de fio de conta mais elaborado.

Depois de 1, 3, 5 e 7 anos de realizada a iniciação, ela deverá ser “confirmada” pelos rituais chamados de “obrigação” e que repetem o ritual da iniciação, incluindo as comidas para todos os orixás.

**Efã:** Ifá (em iorubá: Ifá) é o nome de um oráculo africano. É um sistema divinatório que se originou na África Ocidental entre os yorubás, na Nigéria.

**Egbô:** Milho verde servido a Oxosse.

**Egbômi:** Um adepto do Candomblé que já cumpriu o período de iniciação (iaô) na feitura de santo, já tendo feito a obrigação de sete anos.

**Egun:** Em Nagô, quer dizer Osso. Mas o seu significado é mais amplo, significando também “alma de pessoa morta”. Assim, Egum, é o espírito de uma pessoa falecida.

**Ekédi:** Ekedi, equede, ajoinê e makota são nomes dados de acordo com a nação do Candomblé para um cargo feminino de grande valor: a de “zeladora dos orixás”.

**Eketé:** Chapéu típico do Candomblé para cobrir o ori.

**Erê:** É por meio do Erê que o Orixá expressa sua vontade, que o noviço aprende as coisas fundamentais do candomblé, como as danças e os ritos específicos de seu Orixá. A palavra Eré vem do yoruba, eré, que significa “brincar”. Daí a expressão siré que significa “fazer brincadeiras”.

**Ewá:** Ewá ou Yewá é a Orixá da vidência e do sexto sentido. Ela é filha de Oxalá e Nanã, irmã de Ossain, Oxumaré e Obaluaiê.

**Exú:** Exú é um orixá do panteão africano, também chamado de: Esu, Eshu, Bará, Ibarabo, Legbá, Elegbara, Eleggua, Akésan, Igèlù, Yangí, Ònan, Lállú, Tiriri, Ijèlú. Orixá que liga os humanos ao mundo dos orixás. A palavra Èṣù, em iorubá, significa 'esfera', e, na verdade, Exu é o orixá do movimento.

**Família de santo:** Dentro da Umbanda e do Candomblé o significado FAMILIA é muito importante, quando abraçamos a religião formamos uma nova família, a família de santo, somos irmãos, filhos do mesmo pai, cujo pai de nosso pai é nosso avô de santo e assim por diante, isso principalmente no Candomblé.

**Feitura:** Feitura de santo é um termo usado nos terreiros de Candomblé, que significa a iniciação de alguém no culto aos orixás.

**Fon:** Nação ketu. A palavra fon é a designação de todos os praticantes do Candomblé que cultuam os voduns. O termo jeje (adjeji) origina-se da língua iorubá e significa. "forasteiro, estrangeiro.

**Gueremy:** Dijina de uma filha de Yansã.

**Guia espiritual:** Os guias são espíritos de antepassados, invocados nos cultos coletivos, que às vezes incorporam nas pessoas involuntariamente, não há um número definitivo de guias, mas eles obedecem a categorias que preservam certas características de personalidade.

**Iakekerê:** A yakekerê ou mãe pequena é seu correlato feminino, é a substituta da mãe ou do pai de santo, seu sucessor eventual, está imediatamente abaixo na escala da hierarquia.

**laô:** Yao e iaô são palavras de origem iorubá que designam os filhos de santo no Candomblé já iniciados na feitura de santo, mas que ainda não completaram o

período de 7 anos da iniciação. Só após os 7 anos, o iaô se tornará um egbômi ("irmão mais velho").

**Iará:** Quarto ou aposento que antecede o roncó.

**Iemanjá:** Iemanjá é um orixá feminino (divindade africana) das religiões Candomblé e Umbanda. O seu nome tem origem nos termos do idioma Yorubá “Yèyé omo ejá”, que significa “Mãe cujos filhos são como peixes”.

**Ijexá:** Ijexá em Português, Ijesha em inglês (escreve-se Ijesa na ortografia Ioruba), são um sub-grupo étnico dos Iorubas. O Ijexá, dentro do Candomblé é essencialmente um ritmo que se toca para Orixás, como Oxum e Ossain, por exemplo.

**Ikô:** Podemos afirmar que o Ìkó é uma palha que nos protege dos Ègúns.

**Ilê:** Terreiro ou barracão de um Candomblé; o espaço onde são realizadas as festas públicas. Também conhecido como Ilê Axé; local sagrado para o povo do santo.

**Iniciado:** Para saber se uma pessoa precisa ser iniciada ou não, no Candomblé, o Babalorixá ou Iyalorixá consulta o jogo de búzios onde terá as respostas. Iniciado é filho ou a filha que já fez alguma obrigação ou ritual no Candomblé.

**Iorubá:** O idioma Yorubá pertence à família de línguas do Sudão, tendo sido escrito pela primeira vez no século 19, por missionários cristãos e falado nas diferentes regiões da atual Nigéria.

**Iroco:** Iroco é um orixá do Candomblé Kêto. No Brasil, é associado à árvore conhecida como gameleira.

**Jeje-daomeano:** Os jejes ou daomeanos são um povo africano que habita o Togo, Gana, Benim (antigo Daomé) e regiões vizinhas, a língua falada em Gana e Togo, língua ewê para o Candomblé.

**Jeje-mahim:** Os jejes como já eram chamados pelos nagôs, a nação jeje-mahin, do estado da Bahia, e a jeje-mina, do Maranhão, derivaram suas tradições e língua ritual do ewê-fon e suas divindades centrais são os voduns. As tradições rituais jejes foram muito importantes na formação dos candomblés com predominância iorubá. A palavra JEJE vem do yorubá adjeje que significa estrangeiro, forasteiro.

**Jurema:** Jurema é uma cabocla da linha de Oxossi que se manifesta a Umbanda ou do Candomblé de Angola fazendo sua caridade e suas curas espirituais.

**Kaiá:** Dijina dada a uma filha de lemanjá.

**Keto:** Candomblé Ketu (pronuncia-se "quêtu", também chamado candomblé queto ou Candomblé de rito nagô) é a maior e a mais popular "nação" do Candomblé, uma das religiões afro-brasileiras, tendo origens nas tradições dos povos da região Ketu, incluídos entre os iorubás ("nagôs").

**Liturgia:** A liturgia do Candomblé reverencia a memória dos orixás, praticada por aqueles que se acreditam.

**Logun Edé:** Logun Edé (Ílogunèdè) é o orixá da riqueza e da fartura, filho de Oxum e Oxóssi, deus da guerra e da água. Logun Edé é um orixá de contradições; nele os opostos se alternam, é o deus da surpresa.

**Mãe de santo:** A Mãe de Santo é uma figura central dentro de um terreiro ou barracão. Também conhecida como mãe de terreiro, lalorixá de terreiro ou Zeladora de terreiro, ela possui grandes importâncias para sua religião.

**Mãe pequena:** A mãe pequena, iaquequerê, iakekerê, iyakekerê ou iá-quererê (da língua iorubá, junção de iya+kekere) é a segunda pessoa mais importante em um terreiro de candomblé.

**Maioridade de santo:** Quando o orixá completa sete anos de seu batismo(feitura).

**Mocã:** Mocã é um item de palha dado ao iaô. É a ligação do iaô com seu orixá.

**Nagô:** Candomblé Kêtu (Candomblé de rito Nagô) é a maior e a mais popular "nação" do Candomblé, uma das religiões afro-brasileiras, tendo origens nas tradições dos povos da região Ketu, incluídos entre os iorubás ("nagôs").

**Nanã:** Nanã é um Orixá feminino de origem daomeana, que foi incorporado há séculos pela mitologia iorubana, quando o povo nagô conquistou o povo do Daomé (atual República do Benin).

**Nsabas:** Na mitologia Bantu Angola – Katendê (Ossain) é o senhor das florestas e das Jinsaba (plural de Nsaba), as folhas sagradas. Senhor das alquimias.

**Obá:** Obá na Umbanda e no Candomblé é uma representação feminina cheia de energia, vida e força. Sempre domina a roda e é temida por todos os outros Orixás.

**Obaluaê:** Obaluaê, como é conhecido nacionalmente, é o senhor da terra, o Orixá da cura, da saúde e também das doenças. É sincretizado com São Lázaro.

**Ogã:** O ogã também tem um papel fundamental em questão dos rituais e também para invocar a entidade, pois o ogã é o que toca para o santo.

**Ogum:** Ogum é considerado o principal orixá a descer do Orun (o céu) para o Aiye (a Terra) após a criação, um dos semideuses visando a uma futura vida humana. Ogum foi provavelmente a primeira divindade cultuada pelos povos yorubá da África Ocidental.

**Ogunjá:** Qualidade de Ogum que veste branco ou verde. Filho de Iemanjá e Oxaguiã, desde cedo demonstrava temperamento forte e explosivo e na África é oferecido a esse orixá o cão como sacrifício.

**Olubajé:** Cerimônia onde Obaluaê reparte sua comida com seus filhos e seguidores.

**Omolú:** Orixá cercado de mistérios, Omolú é um deus de origem incerta, pois em muitas regiões da África eram cultuados deuses com características e domínios muito próximos aos seus. Também chamado de Obaluaiê e Xapanã no Batuque do Rio Grande do Sul.

**Ori:** Cabeça em iorubá.

**Oriaxé:** Orixá é uma variação da palavra Ori Axé. Ori = Mente, cabeça. Axé = força. Centro do salão de um barracão de Candomblé.

**Orixá:** Os seguidores do Candomblé prestam culto e adoram os orixás, que são deuses ou divindades africanas que representam as forças da natureza.

**Orun:** No candomblé se refere ao mundo dos espíritos, que se opõe ao universo físico (Aiê).

**Ossain:** Osanyin, Ossaniyn, Ossain, Ossanhe, Ossãe ou Ossanha, conforme as religiões africanas, é o orixá das folhas sagradas, ervas. No candomblé Jeje, é chamado de Agué e no Candomblé Angola é Katendê.

**Oxaguiã:** Orixá Oxaguiã, conhecido como o comedor de inhame pilado, ele é tido como o Orixá Oxalá mais novo (em idade), é um orixá guerreiro e muito reverenciado no Candomblé.

**Oxalá:** Oxalá é um orixá das religiões afro-brasileiras, pai de todos. No sincretismo religioso é Jesus Cristo.

**Oxosse:** Oxóssi ou Oxosse é o orixá da caça, das florestas, dos animais, da fartura e do sustento. Ao atingir o conhecimento, Oxóssi acerta o seu alvo. Por este motivo é um dos Orixás ligados ao campo do ensino, da cultura, da arte.

**Oxumaré:** É a cobra e o arco-íris, um orixá masculino que representa a riqueza e a fortuna. É o segundo filho de Nanã, irmão de Ossain, Ewá e Omolú/Obaluaiê.

**Pai de santo:** Pai de santo, pai de terreiro, babalorixá, babaloxá, babá, padrinho de umbanda, chefe de terreiro, zelador de santo e cacique são termos usados nas religiões afro-brasileiras para designar a pessoa responsável ou que possua autoridade máxima de um terreiro ou barracão.

**Pai pequeno:** Na casa de Candomblé, é a segunda pessoa mais importante. Na ausência de Iyalorixá ou Babalorixá, é o pai-pequeno que assume o comando.

**Paramenta:** Adorno do orixá.

**Peneira:** Item entregue a alguns egbômis em seus rituais de confirmação.

**Preceito:** Preceito no Candomblé são as normas e restrições no preparo de alimentos e oferendas para cada Orixá. Todo orixá tem suas comidas favoritas e também as que são proibidas. Sinônimo de fundamento.

**Quaresma:** Muito antes do Advento de Jesus de Nazaré, o povo africano já respeitava a Quaresma, porém com um significado totalmente diferente do Cristianismo. Enquanto estes celebram a morte e a ressurreição de Cristo, os adeptos do Candomblé comemoram o período em que os Orixás e Voduns entram em guerra contra o mal.

**Olorogún:** período em que os Orixás e Voduns entram em guerra contra o mal, para trazer o pão de cada dia para seus filhos.

**Rangebre:** Um tipo de fio de conta mais simples.

**Raspagem:** É feita a raspagem dos cabelos (orô) e o abiã recebe o oxu (representa o canal de comunicação entre o iniciado e seu orixá) o kelê, os delogun, o mokan, o xaorô, os ikan, o ikodidé. O filho de santo terá que passar agora por um ritual, onde terá seu corpo pintado com giz, denominado efun.

**Recheliens:** Tecido trabalho com a mais alta renda.

**Reza:** Louvor ao orixá.

**Ritual:** Os rituais do Candomblé são realizados em templos chamados casas, roças ou terreiros que podem ser de linhagem matriarcal (quando somente as mulheres podem assumir a liderança), patriarcal (quando somente homens podem assumir a liderança) ou mista (quando homens e mulheres podem assumir a liderança do terreiro). A celebração do ritual é feita pelo pai de santo ou mãe de santo, que inicia o despacho do Exu. Em ritmo de dança, o tambor é tocado e os filhos de santo começam a invocar seus orixás para que os manifestarem.

**Rum:** "Rwm" Rùn" ou Rum, significa Dançar, festejar, ou seja, "Oxum vai tomar Rwm", Oxum vai dançar suas cantigas próprias.

**Salão do terreiro:** Um terreiro é um universo social fortemente hierarquizado, liderado por uma mãe ou pai de santo. Todo terreiro de Candomblé conta com um amplo salão onde se realizam as festas públicas.

**Taió:** Dijina dada a uma filha de Nanã.

**Tambor de minas:** Culto de origem africana semelhante ao Candomblé, o Tambor de Minas no Maranhão, surgiu dos escravos vindos da Costa da Mina, região onde hoje existem as repúblicas de Benin, Togo e Nigéria.

**Tuada:** Tuada de Caboclo de pena ou caboclo Boiadeiro. Festa angoleira para reverência ancestral dos caboclos.

**Xangô:** Um dos Orixás mais populares no Brasil, Xangô, também conhecido por *Sangô*, preza pela justiça e representa o fogo e a justiça. Também dá o nome a uma doutrina de Candomblé no estado de Pernambuco, chamado de Xangô de Pernambuco.

**Xirê:** Cantiga de Candomblé. Xirê é uma palavra Yorubá que significa roda, ou dança utilizada para evocação dos Orixás conforme cada nação.

**Xoroquê:** No Candomblé da Nação de Angola, esta entidade é um Boiadeiro. Chama-se Caboclo Xoroquê – metade caboclo, metade Exú – característica que o torna mais arrojado que os demais caboclos. Já no Candomblé de Kêto é um Ogum metade Exu.

**Yabá:** Iabá, Yabá ou Iyabá, cujo significado é Mãe Rainha, é o termo dado a orixás femininas Yemanjá e Oxum, mas no Brasil esse termo é utilizado para definir todas as orixás femininas.

**Yalorixá:** Ialorixá é a designação dada à sacerdotiza nas religiões de matrizes africanas. No Candomblé popularmente conhecida de mãe de santo ou mãe de orixá.

**Yansã:** Iansã, Yansã ou Oyá é a Orixá dos fenômenos climáticos. Ela é a força dos ventos, o poder da natureza, e aquela que surge quando o céu se precipita em água e ventania. É a garra, a independência e a força feminina.

**Ypeté:** Festa alusiva à orixá Oxum.

## SUMÁRIO

<b>1 APRESENTANDO O ILÊ AXÉ OGUNJÁ .....</b>	<b>21</b>
1.1 A PECULIARIDADE DO TERREIRO E O SENTIDO DO REGISTRO .....	28
<b>2 O SISTEMA CULTURAL PRÓPRIO DO CANDOMBLÉ .....</b>	<b>31</b>
<b>3 A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NO TERREIRO .....</b>	<b>36</b>
<b>4 A RESSIGNIFICAÇÃO ANCESTRAL .....</b>	<b>42</b>
<b>5 PLANO DE APRESENTAÇÃO E ESCOLHA DO MÉTODO .....</b>	<b>45</b>
<b>6 A RESSIGNIFICAÇÃO DA MEMÓRIA: O ANO LITÚRGICO .....</b>	<b>60</b>
3.1 FESTIVIDADE AO ORIXÁ OGUM .....	62
3.2 FESTIVIDADES À ORIXÁ IEMENJÁ – ÁGUAS DE IEMANJÁ.....	73
3.3 FESTIVIDADE AO ORIXÁ OXOSSE .....	82
3.4 FESTIVIDADE À ORIXÁ OXUM – YPETÉ DE OXUM .....	87
3.5 FESTIVIDADE AO ORIXÁ OGUM – FEIJOADA DE OGUM.....	92
3.6 TOADA DE CABOCLO BOIADEIRO.....	98
<b>5 A SALVAGUARDA.....</b>	<b>102</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>103</b>
<b>APÊNDICE A .....</b>	<b>105</b>
<b>APÊNDICE B .....</b>	<b>106</b>
<b>APÊNDICE C .....</b>	<b>107</b>
<b>APÊNDICE D .....</b>	<b>110</b>

## 1 APRESENTANDO O ILÊ AXÉ OGUNJÁ

Este Dossiê diz respeito a um terreiro de Candomblé, localizado na cidade de Gravataí/RS, o Ilê Axé Ogunjá Agadá. O significado do nome dado ao terreiro diz respeito, primeiramente, à “Ogunjá” que na mitologia Africana candomblecista é uma qualidade do orixá Ogum que veste branco e/ou verde, filho dos orixás Iemanjá e Oxaguiã (Oxalá velho) ou de Iemanjá com Odudua dependendo da nação (origem) do Candomblé cultuada. Segundo Pai Paulinho, sacerdote do Ilê Axé Ogunjá, em depoimento, explica que Ogunjá significa Ogum que recebe cães como oferenda. Já o segundo nome, Agadá, traduz o nome dado a um instrumento criado por Ogum, uma espada feita de ferro puro, usada em suas batalhas para expandir e abrir caminho em seu processo de existência.

**Fotografia 1 - Entrada do terreiro Ilê Axé Ogunjá Agadá**



Fonte: próprio autor.

Em um Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar e, mais precisamente, em um Mestrado Profissional, a intervenção do pesquisador na realidade a qual pesquisa é fundamental. Assim, foi muito bem recebida por mim e meu orientador a sugestão da Banca de Qualificação para a elaboração de um dossiê a respeito da pesquisa

desenvolvida. Isto porque, as informações reunidas em forma de Dossiê estão organizadas justamente tendo em vista servir de instrumento para ações públicas ou privadas que possibilitem a preservação de um espaço cultural como o terreiro Ilê Axé Ogunjá.

Dada a importância destes locais na manutenção e ressignificação mnemônica dos rituais candomblecistas, Barros (2014, p.13) apreende que o “terreiro é, portanto, uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa [...]” e “com regras específicas baseadas no parentesco mítico, no princípio da senioridade e na iniciação religiosa”. Há determinadas casas de Candomblé que chamam seus espaços de barracão, *ilê*, roça, centro, entre outros. (Prandi, 1996) Contudo, para fins de entendimento e compreensão neste estudo, adotou-se a nomenclatura de “terreiro” apresentada por Barros (2014).

O terreiro aqui estudado situa-se na fronteira dos municípios de Gravataí e Cachoeirinha, no bairro chamado Morada do Vale I. O bairro conta com cerca de sessenta mil habitantes, sua população é predominantemente formada por comerciantes, o que fez com que bairro se tornasse o mais populoso da cidade de acordo com os dados censitários de 2010, disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE.

Quanto ao terreiro propriamente dito, nosso local de estudo, cerca de duzentas pessoas formam o chamado “povo de santo” - nomenclatura dada aos integrantes pertencentes ao terreiro, independente de vínculos sanguíneos - integrado por membros das mais variadas de regiões do estado, inclusive de outras regiões do país e de outros países. Contudo, todos possuem vínculo e dirigem-se para seus rituais ao terreiro da cidade de Gravataí/RS.

O local físico, trata-se de terreno de cerca de 150x100m<sup>2</sup>, integrado por duas casas e algumas peças isoladas distribuídas ao longo do terreno e chamadas de Ilês. O prédio de alvenaria situado à frente do terreno, encontram-se as peças de uso social, como uma sala de recepção de convidados e visitantes, um banheiro de uso público e dois quartos, um para ser usado pelos adeptos do terreiro para trocarem as roupas e guardarem seus pertences durante o desenvolvimento dos rituais, já o outro quarto é de uso exclusivo do sacerdote do terreiro.

O segundo prédio de alvenaria encontra-se na parte posterior do terreno, esse conjunto de locais específicos abrange os espaços sagrados, são locais exclusivos para a efetivação dos rituais do terreiro. Nele, integram-se o salão do terreiro, local destinado à dança dos (as) adeptos (as) e manifestações dos (as) orixás; a “assistência”, local onde concentram-se as cadeiras para os (as) visitantes assistirem ao rituais; um banheiro social aberto ao públicos externo; uma sala interna que antecede o chamado “quarto de santo”, esta sala recebe o nome *iará* e serve para guardar as roupas e paramentos usados pelos (as) orixás; integra também um quarto chamado de *roncó*, local sagrado onde os (as) adeptos (as) dormem durante o período de obrigação (ritual); um outro banheiro de interno de uso exclusivo dos (as) adeptos (as) que estão recolhidos no *roncó*; os “quarto de santo” que são duas peças separadas onde são abrigados os objetos sagrados que representam os (as) orixás dos filhos e filhas da casa que possuem alguma obrigação (algum ritual efetivado), esses objetos são chamados de “assentamentos” dos (as) orixás e podem ser constituídos por objetos de metais, porcelanas, barro, entre outros. Um “quarto de santo” é destinado aos (às) orixás que não podem ficar expostos à rua ao (ar livre) e levam o mel como símbolo do sagrado; já o outro é destinado aos (às) orixás que também não podem ficar na rua, porém, levam o azeite de dendê como símbolo sagrado. Os demais espaços de concentração dos assentamentos dos (as) orixás estão distribuídos em outros locais do terreno e totalizam 7 *ilês*.

## Fotografia 2 - Ilê de Exú e Ogum



Fonte: próprio autor.

A chamada “família de santo”, composta por integrantes do Ilê Axé Ogunjá, é composta por cerca de duzentos membros, a maioria deles concentram-se no terreiro localizado na cidade de Gravataí. Contudo, ressalta-se que o Ilê Axé Ogunjá possui outro terreiro localizado no bairro Jardim do Bosque na cidade de Cachoeirinha. Teve sua inauguração no ano de 1994, sendo mais recente quando comparado ao da cidade vizinha que teve sua inauguração em 1979, apenas com rituais internos e em 1980 com festividades abertas ao público. Possui festividades desenvolvidas e integradas ao ano litúrgico do terreiro principal. De acordo com Pai Paulinho, o terreiro de cachoeirinha possui muita tradição, é abençoado por Iemenjá e traz movimento para o axé.

Já outros integrantes da “família de santo” concentram-se em outras localidades que também possuem terreiros pertencentes ao Ilê Axé Ogunjá como: Santa Cruz do Sul/RS; Rosário do Sul/RS; Porto Alegre/RS; Praia de Magistério/RS e Imbituba/SC. Todos estes espaços sagrados possuem a supervisão e orientação do sacerdote Pai Paulinho, cabendo a ele tomar as decisões administrativas vinculadas a estes locais.

A ideia desta pesquisa se deu, primeiramente, por afinidades e interesses pessoais, pois sou adepto e membro integrante do terreiro que serviu de cenário para o presente estudo. Tendo já participado e presenciado diversos rituais, até mesmo sendo submetido a um dos rituais mais importantes nas representações simbólicas do sagrado na lista de obrigações na religião do orixás, a “feitura de santo” – nome dado ao batismo no Candomblé – a experiência de raspar para o santo, literalmente raspasse todo cabelo da cabeça com gilete, ficar 21 dias recluso sem poder sair do terreiro e mergulhar nas tradições e valores de fé ajudou-me a compreender como o Candomblé possui um sistema cultural próprio, cheio de ressignificações que atuam por meio de segredos guardados, conhecimentos preciosos, e narrativas orais. O olhar de adepto deu espaço ao olhar de pesquisador, compartilhando experiências presenciadas e descrevendo tudo aquilo que possa ser descrito e socializado, possibilitando um registro inédito para a comunidade que integra a família de santo, abrindo novas possibilidades por meio do registro escrito, organizado, na direção de um reconhecimento que antes apenas era demarcado pela oralidade.

O Candomblé, explorado neste contexto pelo seu campo de memória social, desde os primeiros diálogos, serviu de objeto na constituição de um estudo coletivo, entre mim e meu orientador, relação rica por experiências, saberes e trocas. Eu - no papel de aprendiz orientando e membro de uma comunidade – e meu orientador – no papel de mestre e pesquisador detentor de uma bagagem científica abastada no sentido de contribuir ao presente estudo. Portanto, apesar de utilizar a 1ª pessoa em passagens e recortes onde necessitam de um posicionamento individual como pesquisador ou integrante da comunidade estudada, considerando esta construção permanentemente coletiva, utilizarei como sujeito o pronome “nós” para a representação deste trabalho.

Aprofundando-se em como a cultura candomblecista se relaciona com a construção da memória, chegamos à literatura especializada, em particular, a contribuição da Antropologia voltada à religião, para dialogar sobre as formas de compartilhamento dos fundamentos ritualísticos no Candomblé e a sociabilização do conhecimento por meio da oralidade e da ancestralidade. Assim, chegamos ao sociólogo Reginaldo Prandi (2005) e ao antropólogo José Flávio Pessoa de Barros (2014), os quais analisam a presença das crenças religiosas de matriz africana na formação de uma identidade religiosa que luta por sua preservação. Diante disso, as

obras de Prandi (2005) e Barros (2014) serviram de apoio para pensarmos nosso objeto de estudo.

Observar o Candomblé como uma organização que possui uma estrutura própria, clara e com uma hierarquia bem definida, instiga a compreensão do papel da oralidade na transferência do conhecimento não escrito, não registrado, entregue na rotina do tempo que se destaca com as ressignificações das práticas mnemônicas. Ademais, não existe o certo ou o errado nas práticas dos candomblés, pois cada terreiro recebe influências de sua cultura local e de suas tradições socialmente herdadas e rememoradas.

Considerando a presente característica de uma hierarquia fortificada, planejamos como protagonistas da pesquisa os integrantes do Ilê Axé Ogunjá que possuem maior tempo dentro do terreiro. A métrica de tempo não se deu apenas na questão cronológica, mas também, considerando aqueles aspectos que seguem as regras de rituais periódicos exigidos a todos e a todas que se integram à doutrina candomblecista. Esse planejamento se destacou dentre as alternativas de métodos, pois quem detém o conhecimento, também chamado de “fundamento”, recebe o cargo de *egbômi* – adeptos com sete anos ou mais dentro do Candomblé e que estejam com suas atividades (rituais) em dia de acordo com as regras específicas adotadas pelo terreiro. Os *egbômis*, em regra geral, são os integrantes de maior conhecimento dentro da família de santo, pois puderam absorver o conhecimento prático, oralmente transmitido e observado nas práticas ritualísticas. (PRANDI, 2005)

Como parte deste trabalho, propusemos uma reflexão a partir do campo de estudo da memória, compreendida em uma perspectiva eminentemente social, conforme propôs Halbwachs (2006). Assim, as questões ritualísticas e relativas às suas práticas aparecem neste trabalho no horizonte de uma religião alicerçada na oralidade e na ancestralidade, e que ainda luta pelo reconhecimento e valorização das vivências, alçando a ampliação da noção vigente de patrimônio cultural e a positivação da imagem da fé e dos praticantes das religiões afro-brasileiras, assim como seus espaços contínuos como templos, terreiros, barracões, ilês, etc. e os descontínuos como matas, florestas, mares, rios, encruzilhadas, etc.

A problemática do presente estudo contempla uma discussão totalmente articulada ao Programa de Pós-Graduação ao qual se vincula, pois por meio da linha de pesquisa de memória cultura e identidade, criou conteúdo que vai ao encontro da

preservação do Candomblé enquanto patrimônio cultural, destacando seus símbolos materiais e imateriais. Diante disso, justificamos através de Prandi (2005) que se torna impossível pensar o Candomblé abstraindo-se dele a memória. O Candomblé é uma religião marcada pelas narrativas orais e pela preservação da memória.

O contexto de um terreiro é construído e contextualizado por meio da vivência de mitos, os quais são oralmente transmitidos pela reverência à ancestralidade. Isso atinge, obviamente, rituais de iniciação, de cura, de morte, incluindo o uso simbólico e fitoterápico das plantas. (BARROS; NAPOLEÃO, 2011)

Considerando este cenário, o presente estudo pesquisou o arrolamento de fatores existentes dentro de um terreiro de Candomblé e suas contribuições para os entendimentos da noção de ancestralidade, autoridade e hierarquia, evidenciados e definidos pela oralidade por meio de um discurso reconhecido e autorizado.

Para além do contexto acadêmico, observamos uma relevância social para com a comunidade que integra este terreiro que serviu de campo para o desenvolvimento desta pesquisa, destacando suas memórias, ressignificações e reforçando sua cultura por meio da religião. A pesquisa preocupou-se em apresentar um esforço intelectual e acadêmico de registro de uma realidade específica integrada por experiências situadas no tempo e suscetível a mudanças, ressignificações e desaparecimentos enquanto patrimônio cultural.

Através do objetivo geral delimitado, ramificamos alguns objetivos específicos, abrindo oportunidades para se originar outros estudos que poderão dar continuidade à pesquisa e cada vez mais aprofundar tal campo.

Esta pesquisa gerou resultados que podem contribuir para a produção de conhecimento específico da área, indo ao encontro da Lei nº 10.639, de 2003, que evidencia as diretrizes para a integração dos aspectos culturais africanos e afro-brasileiros nos currículos do Ensino Fundamental e Médio. A Lei nº 10.639/2003 acrescentou à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) dois artigos: 26-A e 79-B.

Sob um enfoque individual e excepcional de abordagem, ressalto que o meu interesse como pesquisador/mestrando ao estudo integrado à linha de pesquisa de memória, cultura e identidade se deu pelas experiências profissionais adquiridas na área da docência como tutor/professor das disciplinas de Antropologia e Cultura, Desafios Contemporâneos e, também, como monitor de disciplinas generalistas de

Sociologia, Cultura Religiosa, Psicologia, Filosofia e Antropologia com conteúdos relacionados ao desenvolvimento histórico-social das diversidades culturais. Assim como, cabendo destacar, que a motivação principal em me aprofundar nos estudos do Candomblé se caracterizou por ser um integrante praticante de tal religião, conhecedor dos rituais e integrante do terreiro Axé Ogunjá. Contribuir para a preservação das crença e valores da minha comunidade religiosa de origem afro-brasileira tornou-se um objetivo pessoal, pois registrar a história e as memórias da minha ancestralidade, juntamente com meus irmãos de religião, transborda os objetivos acadêmicos e torna-se a construção efetiva da memória da minha comunidade na prática acadêmica.

### 1.1 A PECULIARIDADE DO TERREIRO E O SENTIDO DO REGISTRO

A peculiaridade do Ilê Axé Ogunjá, no campo religioso ao qual se vincula, reside na apresentação de ressignificações por meio da coexistência de rituais vinculados à nação Angola e permeados por rituais oriundos da nação Kêto, ambos carregados de Salvador na Bahia. Além de influências trazidas do Candomblé Tambor de Minas de Belém do Pará. Essas ressignificações manifestam-se em um terreiro de solo gaúcho, e que sofrem, também, mesmo que indiretamente, influências da Umbanda e do Batuque cultuados no Rio Grande do Sul.

Esse conjunto de influências e de ressignificações torna o Ilê Axé Ogunjá um cenário peculiar, cheio de características próprias que efetivam a constante construção de um sistema cultural próprio, resultante de sua reverência ancestral e efetiva oralidade. Desta forma, também, construindo uma memória coletiva na comunidade do terreiro, ancorada nas memórias individuais de cada um dos seus adeptos presentes ou desencarnados.

Apresentar essa coexistência como algo peculiar fornece-nos, enquanto pesquisadores, um farto material etnográfico, tanto no que consiste à materialidade da memória (roupas, comidas, utensílios litúrgicos, rezas, instrumentos sonoros, entre outros), quanto no universo mitológico. Portanto, esta riqueza simbólica é que será enfocada neste Dossiê.

A apresentação deste estudo sob forma de um Dossiê se apresenta como questão fundamental e intrinsecamente ligada à memória e à identidade de uma

comunidade que luta para demarcar sua existência cultivando tradições e considerando uma reformulação dos elementos de um sistema cultural próprio herdado e construído sobre a memória narrada pelos ancestrais das nações candomblecistas Angola e Kêto. Desta forma, o Dossiê “As narrativas da memória: Ilê Axé Ogunjá” guarda relação estreita com os interesses da comunidade ao qual se vincula, bem como leva em consideração a necessária socialização dos conhecimentos adquiridos, com um público mais amplo, direcionando-o ao reconhecimento das práticas ritualísticas peculiares pertencentes ao terreiro, logo, a um sistema cultural próprio e em permanente em construção. Diante disso, “[...] parte-se da premissa que a cultura está em constante evolução, modificando-se, mestiçando-se, e que o resultado desse processo traria o patrimônio cultural do futuro.” (ABREU, 2003, p. 84)

Apontando para o reconhecimento do saber-fazer das tradições afro-brasileiras de raízes africanas, mais especificamente, do Ilê Axé Ogunjá, reconhecê-lo, por meio de suas práticas ressignificadas como patrimônio cultural imaterial faz parte deste processo. “Quando falamos em patrimônio cultural, estamos nos referindo direta ou indiretamente ao passado, o qual [...] é sempre construído a partir do presente.” (ABREU, 2003, p. 84) Ainda, indo ao encontro da reverência ancestral e do conhecimento adquirido oralmente no contexto do Candomblé, “o termo “patrimônio” em inglês, *heritage* – refere-se a algo que herdamos e que, por conseguinte, deve ser protegido. (OLIVEN, 2003, p. 77)

Colaborando com o embasamento dos aspectos emergidos neste estudo como a oralidade, a ancestralidade, os processos de ressignificação, entre outros; Regina Abreu (2003) explana sobre o conceito de Patrimônio Imaterial conforme definição da UNESCO:

[...] o conjunto das manifestações populares, tradicionais e populares, ou seja, as criações coletivas, emanadas de uma comunidade, fundadas sobre uma tradição. Elas são transmitidas oral e gestualmente, e são modificadas através do tempo por um processo de recriação coletiva. Integram essa modalidade de patrimônio as línguas, as tradições orais, os costumes, a música, as danças, os ritos, os festivais, a medicina tradicional, as artes da mesa e o “saber fazer” dos artesanatos e das arquiteturas tradicionais. (ABREU, 2003, p. 83)

Inda sobre as influências das nações de Candomblé Angola e Kêto como representações simbólicas de identidade étnica, regional e cultural, o Ilê Axé Ogunjá

ressignifica aquilo que antes apresentava-se segregado. Os terreiros de Candomblé destacavam seus rituais únicos e separados. Ou seja, a tradição Angola de mostrava em um terreiro de herança Angola, já a tradição ritualística da nação Kêto se mostra em terreiros que herdavam a tradição Kêto. Desta forma, no Ilê Axé Ogunjá, através de suas práticas ritualísticas, expressões, rezas, gestos, danças, preparos de pratos típicos, por exemplo, foram difundidos fundamentos das duas nações na identidade e na rotina da comunidade do terreiro, absorvidos e incorporados por meio da oralidade e fundamentados na ancestralidade, sendo estes os pontos-chave para o reconhecimento dessas práticas como patrimônio cultural imaterial que, segundo o Iphan (2004), "[...] trata-se também de um instrumento de reconhecimento oficial da riqueza e do enorme valor do legado de ancestrais africanos no processo histórico de formação de nossa sociedade."

"Os "bens imateriais" não só são de difícil definição, mas também só têm sentido se significarem prática regular. " Portanto, criar instrumentos que contribuam para o reconhecimento das práticas do Candomblé como Patrimônio Cultural Nacional e que valorizam as tradições afro-brasileiras como representações simbólicas regionais foram aspectos ancorados na produção deste Dossiê. (OLIVEN, 2003, p. 82)

A estrutura metodológica escolhida para elaboração deste trabalho foi embasada no dossiê publicado e financiado pelo IPHAN na implantação do plano de salvaguarda do ofício e reconhecimento do saber-fazer do acarajé como Patrimônio Cultural Imaterial, sob o nome de "Ofício das Baianas do Acarajé". Desta forma, a estrutura integrada a este trabalho seguiu as indicações metodológicas de confecção percebidas nos dossiês publicados pelo IPAHN, sob forma de registro à valorização das tradições do Candomblé ressignificadas e desenvolvidas no Ilê Axé Ogunjá.

## 2 O SISTEMA CULTURAL PRÓPRIO DO CANDOMBLÉ

Antes de entrar na discussão da memória dentro do Candomblé, consideramos necessária uma breve contextualização histórica sobre esta religião, suas vertentes e características ímpares que fazem parte da perspectiva adotada para o desenvolvimento esta pesquisa.

A abordagem escolhida para introduzir a memória e a identidade dentro do contexto candomblecista, explicando as relações de ancestralidade, hierarquia e transmissão do conhecimento através da oralidade, foi identificada no conceito adotado por Clifford Geertz (2008) que, ao analisar a religião sob a visão de um sistema cultural, afirma:

[...] um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas sobre formas simbólicas por meios das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 2008, p. 103)

Outra afinidade que justifica esta abordagem ao adentrar o Candomblé e suas ressignificações se demonstra quando Geertz (2008) critica a adoção das tradições teóricas da Antropologia da Religião. O autor descreve que tais tradições apresentam uma estagnação sem descobertas e propõe que as tradições teóricas existentes sirvam de base para estudos que ampliem a percepção e a possibilidade de novas descobertas, “é preciso colocá-las em um contexto muito mais amplo do pensamento contemporâneo”. (GEERTZ, 2008, p.66)

Devido à tentativa de conceituar o termo cultura, Geertz (2008) estabelece outros dois conceitos fundamentais para a compreensão de sua teoria ligada à religião, o primeiro é o conceito de *ethos* como sendo a adaptação do estilo de vida idealizada às coisas atuais e o segundo conceito é a denominada “visão de mundo” que ajusta o contexto das coisas sob um estado, emocionalmente, verdadeiro e convincente.

Ao encontro, Geertz (2008), afirma:

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 2008, p. 67)

Ao observarmos o Candomblé enquanto um sistema cultural próprio, cabe recorrermos à definição de que o conceito de religião está elencado a “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações no homem [...]”, ainda, reforçando que este sistema próprio de símbolos pode ser integrado por “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – significado do símbolo [...]”. (GEERTZ, 2008, p. 67)

O sistema de símbolos encontrado no Candomblé se destaca por sua complexa cadeia de ressignificações, considerando suas estratégias de manutenção do *ethos*, onde não há o certo ou errado, mas sim, a rememoração ressignificada na luta pela inserção social e que assumem o papel de reflexões instigadoras que as cerimônias religiosas podem apresentar.

A construção social dos terreiros de Candomblé recebe permanentemente ressignificações ancoradas a seu sistema de símbolos próprios e, conseqüentemente rituais e práticas ritualísticas. Diante disso, retomamos a oralidade como característica marcante, identificando uma tradição oral e histórica ainda muito presente, que evidencia a ancestralidade sob forma de elemento que pratica a manutenção mnemônica de visão do mundo africano. (PRANDI, 2005)

No recorte da diáspora africana, o Brasil recebeu vários povos durante o período de escravagismo - mais intenso a partir do século XVI - povos identificados, posteriormente de maneira genérica, pelo termo *Nagô*. Essa identificação se deu muita mais por sua língua comum - o loruba - do que propriamente por sua região de origem (BARROS; NAPOLEÃO, 2011). Contudo, foi no final do século XVIII e início do século XIX que o Brasil recebeu, com intensa entrada pela Bahia, uma implantação e uma reformulação dos elementos de um sistema cultural africano que perdura até os dias atuais.

A aglutinação de diversos povos advindos da África, condicionados exacerbadamente para o território brasileiro, deu origem ao Candomblé, “resultado da reelaboração de diversas culturas africanas, produtos de várias afiliações, existindo, portando, vários candomblés.” (BARROS, 2014, p. 11)

Inicialmente, a amplitude do Candomblé se limitou ao estado da Bahia por conta de ser a maior entrada portuária do país na época, sendo, posteriormente, disseminada às demais regiões do país. Por conta desta expansão, Prandi (2005) denota que o Candomblé da Bahia possui equivalência ao Xangô de Pernambuco, ao Batuque do Rio Grande do Sul e ao Tambor-de-Mina no Maranhão, por exemplo, todas variantes do povo Ioruba.

Já os grupos que se organizaram e conseguiram perpetuar seus aspectos culturais receberam o nome de suas cidades ou regiões Iorubanas de origem como “queto (keto), ijexá, efã”. Cabe destacar outras variantes que caracterizaram os nomes dados às nações de Candomblé, pois além da Iorubana, podemos encontrar as de origem Banta (Angola e Congo) e a de origem Fom (Jeje-mahim e Jeje-daomeano). (PRANDI, 2005)

Para Prandi (2005, p. 21) “os candomblés baianos das nações queto (Ioruba) e Angola (Banto) foram os que mais se propagaram pelo Brasil, podendo hoje, ser encontrados em toda parte.” Tal passagem se torna relevante a este estudo, pois a pesquisa será realizada em um terreiro de Candomblé de origem na nação Angola e influências definidas de nação Kêto, destacando assim, um complexo sistema cultural próprio, estando localizado no estado do Rio Grande do Sul, mas que não se integra ao batuque, anteriormente mencionado como presença dominante no estado gaúcho.

Os terreiros de Candomblé, locais de rememoração à adoração aos orixás (entidades extranaturais) e eguns (ancestrais), demonstram-se transversalmente como um “lugar da memória, das origens e das tradições, onde, além de se preservar um conhecimento naturalístico e uma língua ancestral, na qual são entoados cantos e louvações”, também ajudam a criar um sentimento de pertencimento ligado a regras específicas de convivência da vida social. (BARROS, 2014, p. 13.)

Ao falar que o Candomblé é uma religião brasileira, não podemos deixar de considerar que esse complexo religioso é resultado da junção de cultos praticados por diversos grupos distintos da África e implica na união de diversos elementos de várias etnias ressignificados com os sincretismos feitos com os santos católicos e uma forte

política de branqueamento das zonas urbanas iminentemente vista nos estados da Bahia e Rio de Janeiro, por exemplo, empurrando as casas de santo para áreas rurais mais afastadas. (NAPOLEÃO; BARROS, 2011)

Reconhecendo o terreiro como um lugar que busca a preservação da memória e do reconhecimento contínuo para o não esquecimento do Candomblé enquanto patrimônio cultural material nacional, Barros (2014, p.13) apreende que estes espaços são “uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa [...]” e “com regras específicas baseadas no parentesco mítico, no princípio da senioridade e na iniciação religiosa”.

O parentesco mítico citado é uma das heranças ressignificadas da cultura africana que perdura nos terreiros de hoje e popularmente chamado de família-de-santo. Nesse entendimento de família-de-santo, rememorado e transmitido dos mais velhos para os mais novos, consideramos que “essa memória dos dramas que pontuam, animam, ilustram e condensam o universo do parentesco mítico, provoca uma inflexão cognitiva nas representações que orientam o intercurso social numa casa de Candomblé”. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 33) Uma característica muito marcante deste sistema cultural próprio que ajuda a distinguir o Candomblé de outras religiões de culturas míticas é a de não conhecer a escrita e ser alicerçado na memória e na ancestralidade. Prandi (2005, p. 20) corrobora ao afirmar que no Candomblé a oralidade impera, pois para ele “o tempo é circular e acredita-se que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito”.

Ao se apossar da oralidade sob forma de narração do mito, o Candomblé se utiliza de seus sistemas de símbolos para criar padrões culturais próprios que funcionem de modelos para estabelecer parâmetros de comportamento que formulam e explicam a ordem geral das coisas, mostrando a dependência dos adeptos aos símbolos e sistemas simbólicos próprios de (re) significados míticos. (GEERTZ, 2008)

Outra característica muito presente na religião dos orixás estudada, o Candomblé, é sua organização em termos autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal, pois seus conceitos básicos ampliam o conhecimento sobre valores e modos de agir quando se fundamentam na origem africana, oposta aos conceitos ocidentais. (PRANDI, 2005) Tais valores são observáveis entre seus seguidores e

possuem influência direta na noção de vida e experiências vivenciadas, mesmo que através da memória não vivida, mas ressignificada através da oralidade. Prandi (2005, p. 20) ainda reforça que “as noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade são as bases do poder sacerdotal no Candomblé”.

Para Barros (2014, p. 41), “a palavra cantada ou falada assume um papel relevante: ela é portadora e desencadeadora de axé”. Tal afirmação vai ao encontro, novamente, da saliente característica da oralidade, utilizada como ferramenta na manutenção mnemônica e aprendida com aqueles que são reconhecidos como detentores do conhecimento e que compartilham o conhecimento por um discurso autorizado.

### 3 A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NO TERREIRO

No sentido de elucidar a construção da memória sob uma ótica sistemática, cultural e religiosa, avaliamos indispensável uma explanação mais aprofundada sobre o conceito de memória, apresentando autores com a intenção de embasar este estudo com suas ideias no entendimento de seus objetivos elencados à sua linha de pesquisa.

Ao explorar o significado de memória enquanto parte integrante da construção social e coletiva não se pode deixar de mencionar o filósofo Maurice Halbwachs (1877 – 1945), pois ele é considerado como o pioneiro no estudo da memória enquanto construção social e as suas relações com o espaço e o tempo. Neste sentido, pontua que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 2006, p. 30). Halbwachs deixa claro que a memória coletiva é a base para todas as outras memórias e que só se consegue lembrar um fato individual, através de referências coletivas.

Quando nos reportamos ao fato de que o contexto da pesquisa se foca em um terreiro de Candomblé, percebemos que há a explícita relação dos sujeitos em uma construção coletiva baseada na ancestralidade herdada e/ou absorvida. Assim, o objeto de pesquisa torna ainda mais explícito o embasamento social da memória proposto por Halbwachs: “Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles”. (HALBWACHS, 2006, p. 39) Esta ancestralidade permanece latente e valorizada pela memória dos mais velhos, dando continuidade aos ritos e mitos na oralidade organizada pela forte hierarquia distribuidora de poderes simbólicos naquele grupo.

Para Prandi (2005) o Candomblé é uma religião essencialmente estruturada pela memória, pelo tempo mítico e pela oralidade como elementos constitutivos de orientação de conduta e fonte de valores dos ancestrais. Como ancorado no tempo mítico, o Candomblé insere-se em uma lógica temporal diferente da que rege a sociedade capitalista. Reafirmando-se no Candomblé “o tempo da tradição, da permanência, da ancestralidade”. (PRANDI, 2005, p. 169)

Considerando a compreensão de que a memória é um elemento coletivo, passível de ressignificações constantes dos sujeitos que compartilham e reformulam esta construção, Halbwachs (2003, p. 41) ajuda a elucidar mostrando “que se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e que vemos ainda agora no momento em que recordamos”.

Ao relacionar a memória individual à memória coletiva necessitamos compreender, simplificada, que a memória coletiva pode ser entendida como sendo um conjunto de memórias individuais compartilhadas em determinado espaço e recorte de tempo, em que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda [...] as relações que mantenho com outros ambientes”. (HALBWACHS, 2006, p. 69)

Para a adoção da memória como um compartilhamento de acontecimentos que resulta numa fonte de lembrança coletiva, sob um sentido social e “que venha assim a reforçar e complementar a nossa [...] é preciso que as lembranças desses grupos não deixem de ter alguma relação com os acontecimentos que constituem meu passado”. (HALBWACHS, 2006, p. 98)

Após o pioneirismo de Halbwachs, outros autores também desenvolveram trabalhos na área de memória social, inclusive, introduzindo novos conceitos interligados a esta construção, ora coletiva, ora individual. Michel Pollak (1948 – 1992) aborda a memória social como um conjunto de acontecimentos individuais e coletivos vividos pessoalmente, integrados a um sentimento de pertencimento (POLLAK, 1992).

Em um terreiro de Candomblé este sentimento de pertencimento é o que destaca a identificação ou a projeção com cultura afro-candomblecista e seu sistema de símbolos. Para Pollak (1992), esta identidade ou projeção é despertada por acontecimentos, pessoas, personagens, lugares e vestígios na construção do fenômeno chamado memória, que por sua vez, “é um elemento constituinte do sentimento de identidade”. (POLLAK, 1992, p.204)

Ainda pensando a relação entre a dimensão individual e social da memória e sua relação com identidade, Pollak (1992) mostra como cada experiência vivenciada está intrinsecamente relacionada a uma percepção de identidade. Consequente, cada momento efetivado se relaciona ao futuro através da construção de uma nova possível memória representada e preservada através de narrativas (oralidade) de

acontecimentos que “tornam-se realidade, passam a fazer parte da própria essência da pessoa”, ligados à sua identificação pessoal. (POLLAK, 1992, p.201)

A memória pode ser rememorada através das narrativas orais (ou escritas), sendo que não há a necessidade, para confirmar ou recordar lembranças, de testemunhos materiais e sensíveis (HALBWACHS, 2006). Mas que, ao menos, existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser constituída sobre uma base comum. (HALBWACHS, 2006, p. 39)

Para elucidar a importância das narrativas orais na construção da memória social em um terreiro de Candomblé referenciamos coerentemente Prandi (2005, p.168-169), onde diz que “o passado mítico, coletivo, compartilhado de geração a geração, fornece à sociedade o sentido geral da vida, orienta a conduta e fornece valores para nortear a vida”.

Podemos compreender por Prandi (2005) que o processo de elaboração do Candomblé se dá através da ressignificação do passado que orienta a construção da memória e da identidade preservadas como fundamento religioso a partir de uma origem idealizada. Alicerçando-se nas narrativas orais, o Candomblé emerge como uma religião da oralidade, pois “é no passado remoto que se acredita estar a verdade do presente”. (PRANDI, 2005, p.168)

Tendo em vista que as narrativas do povo de santo referenciam-se basicamente em experiências não necessariamente por ele vividas, mas que dizem respeito à ancestralidade mítica, os estudos de Pollak serão muito instrumentais. Para este autor, a memória pode elencar três elementos constitutivos: acontecimentos vividos, acontecimentos presenciados e acontecimentos herdados (POLLAK, 1992). Entendemos acontecimentos vividos como sendo aqueles vivenciados no âmbito pessoal, entendido como sujeito narrador participante da memória. Ainda, mencionamos como acontecimentos presenciados, aqueles que despertam sentimento de pertencimento, ao qual o sujeito participa de maneira indireta, presenciando ou observando o ocorrido, “vividos por tabela”. (POLLAK, 1992, p.201) O último acontecimento relatado por Pollak é o herdado, que se integra ao contexto do Candomblé no que tange às afinidades com a ancestralidade. Para Pollak (1992, p. 204), “quando se fala em memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade”,

são aqueles acontecimentos incorporados pela memória, seja pela identificação com passado ou projeções de ressignificação para presente e futuro. O conceito de memória por tabela será fundamental para compreendermos as falas do povo de santo, inseridas em uma teia mnemônica não redutível à memória individual.

Halbwachs e Pollak não discordam nas abordagens apresentadas, pelo contrário, eles convergem. Mas cabe destacar que a identidade preserva tamanha contribuição à abordagem de Pollak que se torna um elemento significativo no entendimento da memória em seu processo de esquecimento, ressignificação, pertencimento e, não menos importante, como “um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou um grupo em sua reconstrução de si”. (POLLAK, 1992, p.204)

Ainda considerando a analogia de Pollak a Halbwachs, o segundo enfatiza a explícita ligação da manutenção da memória individual dependente à memória coletiva e seu contexto de tempo e espaço, considerando que “o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas que toma emprestado de seu ambiente”. (HALBWACHS, 2006, p.72)

Ainda discorrendo sobre o conceito de memória, ressaltamos Pierre Bourdieu (2007), que eleva o conceito de *habitus* como sendo a projeção das organizações sociais, fonte e arquivo de pensamentos motivadores que podem ser considerados como instrumentos de rememoração e, conseqüentemente, de ressignificação da organização social que “constitui um princípio gerador que impõe esquema durável e, não obstante, suficientemente flexível a ponto de possibilitar improvisações reguladoras”. (BOURDIEU, 2007, p.XLI)

O *habitus* representa a reprodução das lembranças no presente através de ressignificações, tornando-se ordenamentos perduráveis e aplicáveis nos mais diversos átomos como fonte de percepção, apreciação e ação, constituindo “o fundamento mais sólido e melhor dissimulado da integração dos grupos ou das classes”. (BOURDIEU, 2007, p.XLI)

Quando se percebe que a memória está constituída, a ligação entre sua consequência e sua causa pode ser ressignificada através de um trabalho de continuidade e de manutenção, contemplando a coerência necessária para a formação do sentido de unidade (POLLAK, 1992). Em consonância, articula-se o

*habitus* como sendo “sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes [...]”. (BOURDIEU, 2007, p. XL).

Com uma abordagem que pode ser considerada uma reafirmação à teoria de Halbwachs, o antropólogo Joël Candau, através de sua obra *Memória e Identidade* publicada em 2011, traz outra nuance para a construção social da memória e socializa sua decomposição conceitual em três qualidades sob o caráter de influência na construção da identidade, são elas: a protomemória, a memória de evocação e a metamemória.

Trabalhar com memória e ancestralidade em um terreiro de Candomblé envolve uma discussão e uma compreensão do individual e do social. Ou seja, precisamos compreender até que ponto se trabalha com memórias individuais *stricto sensu* ou sociais. Esta é uma das questões mais debatidas por quem estuda as relações memória/sociedade. O conceito de Candau, a protomemória, é fundamental para avançarmos nesta questão.

Para contextualizar o conceito de Candau, a protomemória, retornamos ao intelecto de Sergio Miceli, em sua introdução à coletânea de ensaios de Bourdieu (2007, p. xl) quando realça que “o *habitus* completa o movimento de interiorização de estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporadas”. Ao exposto, Candau (2011, p. 23) relata que “o passado não é representado, mas age pelo corpo, ou mais exatamente, está presente agindo nas disposições que ele produziu”.

A influência da memória na construção do comportamento cotidiano, sem a necessidade de se submeter a regras externas, classificada como inconsciente e que não se separa do corpo que a conduz, é traduzida por Candau como a protomemória. Já a segunda qualidade designada por Candau recebeu a nomenclatura de a memória de evocação, se tratando da memória propriamente dita, que também é chamada de a memória de alto nível. Ao trazermos a terceira e última qualidade defendida por Candau na decomposição do conceito de memória, chamada de a metamemória, destacamos uma desconstrução crítica direcionada às compreensões reducionistas à memória coletiva de Halbwachs (2003).

A construção, a manutenção e a preservação da memória são processos instintivos e/ou manipulados que modificam a organização social, percepção de

identidade e as condutas comportamentais, conforme já destacamos através dos argumentos dos autores supracitados. Estes processos complexos, construções, quando compreendidos na prática, são passíveis de visibilidade nos mais diversos grupos da sociedade e evidenciam a ressignificação de tradições herdadas, outras esquecidas e reformuladas.

## 4 A RESSIGNIFICAÇÃO ANCESTRAL

O processo de elaboração do Candomblé se dá através da construção do passado que orienta a construção da memória e da identidade preservadas como fundamento religioso a partir de uma origem idealizada, se estruturando nas narrativas orais, pois o Candomblé é uma religião da oralidade (PRANDI, 2005).

Uma modificação da organização social pode ser observada nos terreiros de Candomblé, onde a “reconstrução da cultura negra no Brasil foi orientada, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbrava dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora”. (PRANDI, 2005, p.168)

Após apresentarmos uma breve contextualização teórica sobre o processo de constituição do Candomblé no Brasil, apresentar, também, algumas variações em seu processo de expansão; conceitos de memória e identidade dentro do contexto individual e, principalmente, coletivo de construção sob a ótica de fenômeno social e evidenciarmos as relações da oralidade, da valoração da ancestralidade e de uma hierarquia bem definida, recorreremos, a partir de então, à bibliografia especializada no sentido tentar explicar como a noção de ancestralidade e as relações de autoridade se utilizam da memória como alicerce no processo de compartilhamento do conhecimento nos seus rituais.

A hierarquia no Candomblé se liga diretamente às questões de ancestralidade, pois o conhecimento da rotina acumulado com o passar dos anos pelos mais velhos é referenciado pelos mais novos a todo o momento, seja no hábito de andar, falar, cumprimentar e até se alimentar. A reverência ancestral pode ser compreendida como sendo um canal de preservação às raízes africanas evidenciadas na família de santo. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012)

Diferentemente de como ocorria na África, a ancestralidade se construiu nas práticas religiosas de membros do mesmo terreiro de Candomblé, pois o que antes considerava as ligações biológicas, hoje recebeu a resignificação dos laços da família de santo, ou seja, entre membros integrantes do mesmo ilê (terreiro). (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012)

Para Barros (2014), estas características relacionadas à ancestralidade ajudam a fortificar os traços de uma estrutura hierárquica bem definida, onde cada um dentro

do terreiro deve saber sua posição para, inclusive, desenvolver suas atividades. Ao membro mais novo ou um já iniciado, chamados de *abiã* e *iaô*, respectivamente, cabem questionar ao mais velho, o *egbômi*, sobre o que fazer e como fazer, se respaldando que nem todas as perguntas possuem direito à resposta imediata, pois tudo no Candomblé tem seu tempo na oralidade do conhecimento.

Na transmissão do conhecimento o ciclo de aprendizagem é permanente para quem se dedica a aprender. Assim Barros (2014) afirma:

O conhecimento é produto de vivência cotidiana no terreiro, concretizando-se por meio de uma relação interpessoal. Ouvir os cantos, as histórias exemplares e os comentários litúrgicos dos mais velhos se torna fundamental na perspectiva religiosa. A palavra ocupa um espaço significativo, sendo-lhe atribuído o poder de veicular axé. (BARROS, 2014, p. 45)

Diante deste contexto de transmissão do conhecimento, a língua lorubana se preserva como mais um traço identitário do Candomblé ancestral, aliada à Língua Portuguesa, instiga a ressocialização do novo adepto através da ressignificação dos termos de “atrasar” ou “adiantar”, pois como já foi elucidado, no Candomblé tudo tem seu tempo dentro do cumprimento do que for necessário. (PRANDI, 2005)

Ainda sobre o processo de aprender, Barros (2014) considera que a hierarquia, a ancestralidade e a oralidade perpetuam e valorizam características como a assiduidade, o progresso e a permanência do adepto dentro do terreiro de Candomblé, pois é mediante a rotina que se consegue absorver o conhecimento/segredo detido, seja através da observação ou de vivências cotidianas integradas às práticas ritualísticas.

No compartilhamento do conhecimento e na ressignificação dos símbolos em um ato de um pedido de benção, por exemplo, “afirma que o mais velho sabe mais e sua verdade é incontestável. Saber é poder, é proximidade maior com deuses e seus mistérios, força mítica que move os mundos, manipulada pelos ritos”. (PRANDI, 2005, p. 48)

Nos ensinamentos dos rituais mais complexos, segue-se o mesmo fluxo dos mais velhos para os mais novos, tudo se concretiza através do mistério e do segredo. Ao compartilhar os aspectos de um determinado ritual como a escolha da reza e os tipos de plantas que serão utilizados, ao ser repassado a um membro aprendiz, devem ser guardados como um tesouro valioso, pois o Candomblé “conserva a ideia de que

as plantas são fonte de axé, a força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual os cultos não podem ser realizados”. (PRANDI, 2005, p. 110)

Esta ligação com a natureza não deixa de ser um alicerce em seu sistema próprio de símbolos, pois além de ter seus deuses/orixás como as próprias representações da natureza, o Candomblé fundamenta-se na expressão de que sem folha não há Candomblé. Afirmação preponderante até os dias atuais, seja por sua força mágica especial ou por ser uma fonte de princípios ativos contidos em diferentes espécies. (BARROS, 2014)

Todas estas contribuições corroboram para a compreensão de que cada Candomblé possui suas ressignificações evidenciadas na memória de seus ancestrais. Cada terreiro apreende seus sistemas de símbolos próprios, considerando suas tradições e crenças oralmente transmitidos. Destacando que muitas destas representações simbólicas acabam se perdendo com o tempo, toda proposta que auxilia concentração e valorização do “saber fazer”, mesmo que ressignificado pelo tempo, corrobora para a preservação das raízes ancestrais que, por sua vez, contribuem para a construção da memória no presente e no futuro.

No próximo capítulo, apresentaremos o Plano de Apresentação e escolhas metodológicas na composição deste Dossiê, sua justificativa e relevância para o contexto acadêmico, sua importância para a comunidade.

## 5 PLANO DE APRESENTAÇÃO E ESCOLHA DO MÉTODO

Ao adentrar um terreiro de Candomblé e analisar seu complexo sistema cultural de símbolos próprios e, conseqüentemente, ressignificações mnemônicas, nos deparamos com algumas possibilidades de adoção como parte do pensar metodológico deste trabalho. O achado na bibliografia especializada nos ajudou a planejar a estrutura com base em seus procedimentos técnicos, evidenciando um estudo de campo de abordagem qualitativa.

A pesquisa de campo é aquela utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema, para qual se procura uma resposta que se queira comprovar, ou, ainda, descobrir novos fenômenos ou relações entre eles. As fases da pesquisa de campo requerem em primeiro lugar, a realização de uma pesquisa bibliográfica sobre o tema em questão (MARCONI; LAKATOS, 2006, p. 188).

Ainda na abordagem da caracterização da pesquisa, observando seus procedimentos e uma escolha que possibilitasse interpretações desenvolvidas em um cenário candomblecista, Oliveira (2000, p. 124) em sua publicação sobre a pesquisa de campo, indica que tal método “não permite o isolamento e o controle das variáveis supostamente relevantes, mas possibilita o estabelecimento de relações consistentes sobre determinadas condições e eventos, observados e comprovados”.

A escolha deste estilo de pesquisa e apresentação do trabalho dentro do contexto de um terreiro de Candomblé se justifica ainda mais com o argumento de Johann et al. (2002 p. 61), onde aponta que “deveria ser utilizada com mais frequência, pois cria uma integração da universidade com a comunidade. Toda pesquisa é de interesse social, existindo a necessidade desta relação”.

Já com base em seus objetivos, desenvolvemos um estudo exploratório no sentido de auxiliar na identificação e na evidência do problema que motivou a pesquisa. Dainte disso, Gil (2008) afirma que as pesquisas exploratórias têm como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito. Pode-se dizer que este tipo de estudo tem como objetivo principal o aprimoramento de ideias. Seu planejamento é bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado.

Uma das características da pesquisa exploratória é a possibilidade de utilização de uma variedade de procedimentos de coleta de dados, como entrevistas e observações, focando-se em uma análise qualitativa sobre os eventos percebidos (MARCONI E LAKATOS, 2006), contemplando a pretensão deste estudo e suas escolhas de apresentação dos resultados.

Uma das técnicas escolhidas foi a pesquisa bibliográfica, que teve seu foco no contexto da memória, da ancestralidade, da hierarquia e dos rituais praticados no terreiro de Candomblé Axé Ogunjá. A pesquisa bibliográfica como coletora de dados apresenta o embasamento teórico já publicado sobre o tema abordado no estudo. “Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que já foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto” (MARCONI; LAKATOS, 2006, p. 185).

Diante do contexto acadêmico ligado à comunidade, Oliveira (2000, p. 199) disserta que a pesquisa bibliográfica geralmente é realizada “em bibliotecas públicas, universidades e, especialmente, naqueles acervos que fazem parte do catálogo coletivo e das bibliotecas virtuais [...], transformando-se rotina para o pesquisador que necessita de constante atualização”.

Como já apontado por Prandi (2005), a hierarquia e a oralidade são características de destaque no Candomblé, onde se evidenciam como sujeitos (multiplicadores do conhecimento) as autoridades a quem a religião confere poder de ensinar e orientar. Diante disso, destacamos a história oral como método de pesquisa, elencando a oralidade no contexto deste estudo e a utilização de entrevistas como técnica de coleta de dados. “A entrevista se configura como principal instrumento (ou técnica) do método de história oral. Para realizá-la não há uma única receita ou diretriz.” (ALERT, 2013, p. 39)

Na aplicação das entrevistas, destacamos os integrantes que foram entrevistados justificando o investimento de tempo e trabalho e suas importâncias para o alcance dos objetivos da pesquisa. ALBERTI (2013) “A escolha dos entrevistados não deve ser predominantemente orientada por critérios quantitativos, por uma preocupação com amostragens, e sim a partir da posição do entrevistado no grupo, do significado de sua experiência”. (ALBERTI, 2013, p. 31) Nesse horizonte, realizamos as pesquisas com membros que possuem autoridade reconhecida no Axé Ogunjá – entendemos como membros com autoridade reconhecida aqueles que receberam cargos de consagração e/ou confirmação do sacerdote da casa e que se

encaixam dentro do sistema cronológico próprio do terreiro, que considera a apropriação dos respectivos rituais periódicos nos seus momentos específicos - os membros com autoridade são integrantes experientes e detentores do conhecimento que a cada geração se ressignifica pela memória ancestral.

No Quadro 1, destacamos os cargos mais relevantes observados, uma breve descrição de cada cargo com suas responsabilidades e a marcação cronológica própria do terreiro:

**Quadro 1 - Cargos do terreiro Axé Ogunjá.**

Cargo/título	Descrição	Idade cronológica própria do terreiro
Babalorixá	Pai de santo da casa, guia espiritual, zelador. Tem o dever de coordenar, ensinar e efetivar os rituais dentro do ilê (terreiro) com todos (as) os integrantes.	A partir de 7 anos com os rituais pertinentes todos efetivados.
Yalorixá	Mãe de santo da casa, guia espiritual, zeladora. Tem o dever de coordenar, ensinar e efetivar os rituais dentro do ilê (terreiro) com todos (as) os integrantes.	A partir de 7 anos com os rituais pertinentes todos efetivados.
Yakekerê	Mãe pequena da casa, tem o dever de ensinar e apoiar todos (as) no terreiro, inclusive em seus rituais. Utiliza a oralidade como ferramenta de aprendizado.	A partir de 7 anos com os rituais pertinentes todos efetivados.

Babalaxé	Pai pequeno da casa, tem o dever de ensinar e apoiar todos (as) no terreiro, inclusive em seus rituais. Utiliza a oralidade como ferramenta de aprendizado.	A partir de 7 anos com os rituais pertinentes todos efetivados.
Iyabassé	Cargo concedido a uma <i>yabá</i> do terreiro para assumir a responsabilidade do preparo dos alimentos sagrados dos orixás.	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.
Jibonan	Mãe criadeira, cargo que cuida de todos os membros que se submetem a um ritual. Orienta à higiene, alimentação, postura, vocabulário, atribuições, etc.	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.
Iyarubá	Carrega a esteira para o iniciado, seja no ritual ou em sua rotina no terreiro.	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.
Aiyabá	Tem a responsabilidade de cantar às <i>nsabas</i> em determinados rituais.	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.

Axogun	Ogã de Ogum. Possui responsabilidade sobre os chamados “sacrifícios” do terreiro. Possui atribuição integral e nunca pode errar diante de seu posto. Possui ligação direta com o Babalorixá.	A partir de 7 anos com os rituais pertinentes todos efetivados.
Egbomis	Membro do terreiro que possui a maioria de santo. Já possui responsabilidades de ensinar, zelar, apoiar e contribuir ao terreiro e seus rituais.	A partir de 7 anos com os rituais pertinentes todos efetivados. Confirma seu cargo de <i>Egbomi</i> com rituais aos 14 anos, 21, 28 e assim sucessivamente de 7 em 7 anos.
Ogã	Título e cargo atribuído àqueles que tocam rezas aos orixás e protegem o terreiro/barracão.	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.
Alagbê	Responsável pelos toques rituais; instrumentos musicais sagrados.	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.
Ekédi	Título e cargo atribuído às zeladoras dos orixás	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.

Babalossain	Título e cargo atribuído àqueles responsáveis pelo cultivo e tratamento das <i>nsabas</i> (folhas e ervas).	Pode ser consagrado durante a trajetória de Yaô e confirmado com 7 anos, desde que com os rituais pertinentes todos efetivados.
Yaô	Título dado ao iniciado no Candomblé; abrange desde de sua raspagem/feitura/batismo até torar-se <i>Egbomi</i> .	Desde de seu batismo/feitura/raspagem até completar-se 7 anos, desde de que com todos os seus respectivos rituais efetivados. O Yaô confirma seus rituais com 1 ano após sua feitura, 3 anos, 5 anos e, por último, 7 anos quando torna-se um <i>Egbomi</i> .
Abiã	Título dado ao (à) adepto (a) do Candomblé que já fez algum ritual. Contudo, não se batizou/raspou para o santo.	Desde sua primeira obrigação até sua raspagem/feitura de santo.

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

Nota: no terreiro Axé Ogunjá, muitos membros com autoridade reconhecida possuem acúmulo de cargos. Contudo, nem todos efetivaram rituais para sua consagração ou confirmação. Desta forma, desempenham responsabilidades de acúmulo de papéis até algum outro membro receber esta consagração.

Na aplicação das entrevistas foram explorados os depoimentos, considerando que “convém selecionar os entrevistados entre aqueles que participaram, viveram, presenciaram ou se inteiraram de ocorrências ou situações ligadas ao tema e que possam fornecer depoimentos significativos”. (ALBERTI, 2013, p.31-32)

No Quadro 2 estão evidenciados os membros que concederam as entrevistas e tiveram seus depoimentos coletados por meio das entrevistas semiestruturadas.

**Quadro 2 - Lista de entrevistados com nome, cargo, tempo no terreiro e respectivo orixá.**

Nome	Cargo	Tempo no terreiro	Orixá
Pai Paulinho	Babalorixá (Sacerdote do terreiro)	38 anos	Ogum Xoroquê
Pai Paloma Ajagunã	Babakekerê (pai pequeno do terreiro)	25 anos	Oxalá Oxaguiã
Mãe Nanã Taió	Yakekerê/Yiabonã (mãe pequena do terreiro)	16 anos	Nanã
Yalorixá Leticia Gueremy	Egbomi	24 anos	Yansã
Ekédy Natália Kaiá	Ekédy consagrada de oxalá.	11 anos	Iemanjá
Pai Ogã Lucas	Ogã	16 anos	Xangô
Adriano	Babalossain	7 anos	Ossain

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

Apesar das entrevistas terem sido aplicadas com uma estruturação prévia, deixou-se aberto para cada participante destacar suas memórias junto à sua trajetória dentro do terreiro Axé Ogunjá. Diante disso, Alberti (2013) colabora:

É possível que em determinado projeto de pesquisa sejam escolhidos [...] tipos de entrevista como forma de trabalho. Nada impede que se façam algumas entrevistas mais longas [...] com pessoas consideradas especialmente representativas ou cujo envolvimento com o tema seja avaliado como mais estratégico, ao lado de entrevistas [...] com outros atores e/ou testemunhas. Isso depende, novamente, da adequação desse procedimento aos propósitos do projeto. (ALBERTI, 2013, p. 38)

Para MARCONI e LAKATOS (2006), a entrevista equivale a um encontro entre duas pessoas, a fim de que uma delas obtenha informações a respeito de determinado assunto, mediante uma conversação de natureza profissional. É um procedimento

utilizado na investigação social, para a coleta de dados ou para ajudar no diagnóstico ou no tratamento de um problema social.

Seguindo o exposto, na aplicação da técnica, foram utilizados roteiros de entrevista semiestruturada (APÊNDICE D), onde “há um roteiro de tópicos [...] e o entrevistador tem liberdade de fazer as perguntas que quiser: sonda razões e motivos, dá esclarecimentos, não obedecendo, a rigor, a uma estrutura formal”. (MARCONI; LAKATOS, 2006, p.197)

É pertinente indicar, também, que os encontros foram desenvolvidos no terreiro Asé Ogunjá, juntamente com seus membros, aproveitando a inserção no campo e contato direto com as relações de compartilhamento do conhecimento. O local foi em um ambiente calmo, silencioso e em período que não estivessem sendo desenvolvidos rituais em que o entrevistado participasse.

Pensando em como poderíamos complementar os depoimentos coletados com outra técnica que pudesse ajudar a enriquecer os depoimentos, escolhemos a técnica de observação. Ao analisar estas duas técnicas, articulamos que os depoimentos poderiam dar embasamento às observações, não esquecendo dos critérios sob forma de características do terreiro estudado: a oralidade, a ancestralidade, a hierarquia, as memórias coletivas e individuais. “Ocorre que tais critérios devem levar em conta também quantos entrevistados são necessários para que se possa começar a articular os depoimentos entre si e, dessa articulação, chegar a inferências significativas para os propósitos da pesquisa.” (ALBERT, 2013, p. 36) Ainda, “uma única entrevista pode ser extremamente relevante, mas ela só adquire significado completo no momento em que sua análise puder ser articulada com outras fontes igualmente relevantes,” nesse contexto: a observação. (ALBERT, 2013, p. 36)

Ao integrarmos as observações ao estudo, sobre essa técnica, expõe-se que não é uma técnica tão simples quanto possa parecer:

A observação é uma técnica de coleta de dados para conseguir informação e utiliza os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade. Não consiste apenas em ver e ouvir, mas também em examinar fatos ou fenômenos que se desejam estudar. É um elemento básico de investigação científica, utilizado na pesquisa de campo e se constitui na técnica fundamental da Antropologia (MARCONI; LAKATOS, 2006, p.192).

Considerando o meu contexto, enquanto pesquisador/mestrando e membro do terreiro onde a pesquisa será desenvolvida, fica justificada a adoção da observação

participante natural que “consiste na participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo [...] que está estudando e participa das atividades normais deste”. (MARCONI; LAKATOS, 2006, p.192)

Para Marconi e Lakatos (2006, p.193) “vários instrumentos podem ser utilizados na observação: quadros, anotações, escalas, dispositivos mecânicos”, inclusive, fotografias. Contudo, ao acompanhar os rituais desenvolvidos através da observação participante natural adotamos a utilização do diário de campo (APÊNDICE C), onde foram descritos os aspectos mais relevantes para o atingimento dos objetivos da pesquisa.

Para a elaboração do diário de campo, foram consideradas as orientações metodológicas de Falkembach (1987) que intervém relatando que o diário de campo serve como um instrumento de anotações científicas, onde podemos desdobrar observações de fatos concretos, fenômenos sociais, acontecimentos, relações verificadas, experiências pessoais do investigador, suas reflexões e comentários pertinentes ao contexto observado. Sobretudo, serve para descrever com precisão e refletir.

Combiná-lo com outras técnicas de investigação não só contribuiu, mas se fez necessário para o aprofundamento da busca por informações. A escolha desta ferramenta deve se integrar ao conjunto de técnicas com evidente coerência ao referencial em abordagens metodológicas observacionais com interpretações reflexivas e/ou descritivas. (FALKEMBACH, 1987)

Ainda na fundamentação e na adoção do uso das técnicas de entrevista e observação participante de maneira articulada, Albert (2013, p. 39) esboça que “durante a entrevista, é válido ter um diário de campo onde possam ser feitas anotações das reações, posturas e impressões do entrevistado, dificuldades nas informações obtidas”. Esta indicação coincide com o instrumento elencado às observações participantes: o diário de campo.

Sobre a elaboração operacional, Falkembach (1987) orienta que no cabeçalho, por exemplo, constem alguns itens de ordenamento como título, data, hora, local, nome do observador e o número de identificação. Nesse sentido, a autora adverte que os fatos devem ser registrados o mais rápido possível, imediatamente ao acontecido, pois de outra forma, a memória vai introduzir mais elementos e a interpretação reflexiva poderá deturpá-lo.

As observações foram realizadas diante dos rituais que se desenvolveram nos dias de festas abertas ao público – chamado *xirê*. Isso abrange desde a busca das folhas na mata, como elas são colhidas, transportadas, alocadas no terreiro, separadas e escolhidas, inclusive, até a finalização do *xirê* com o cântico da reza a Oxalá, último santo a ser louvado na festa sagrada.

Segundo Pai Paulinho, a ordem das rezas segue uma lógica, também evidenciada no jogo de búzios e em todos os fundamentos desenvolvidos no terreiro. Para melhor compreensão, apresentamos um quadro ilustrativo (Quadro 3), onde constam a ordem das rezas dos orixás no *xirê*, seus símbolos representações diante à natureza, cores predominantes e nomes dos orixás na Língua Iorubana com ressignificações e influências da Língua Portuguesa.

**Quadro 3 - Orixás, símbolos, cores e posições no canto das rezas dos xirês.**

Orixá	Símbolo representativo	Cores predominantes	Posição ordinária de rezas nos <i>xirês</i>
Exú	Fogo	Vermelho e preto	1°
Ogum	Ferro	Azul escuro, preto e branco	2°
Oxosse	Caça	Azul fraco	3°
Ossain	Folhas e ervas	Verde e branco	4°
Iroco	Árvore	Branco e verde.	5°
Oxumaré	Cobra e arco-íris	Amarelo e preto	6°
Obaluaiê	Terra e palha	Preto, branco e vermelho	7°
Logun Edé	Água e caça	Azul fraco e amarelo	8°
Oxum	Água doce	Amarelo e dourado.	9°
Ewá	Água e cobra albina	Vermelho e branco	10°

Obá	Fogo	Laranja e branco.	11°
Xangô	Fogo e justiça	Vermelho e branco.	12°
Yansã	Fogo e ventos	Vermelho, branco e marrom.	13°
Nanã	Barro	Lilás e branco	14°
Iemanjá	Água salgada	Azul, prata e branco.	15°
Oxalá	Céus	Branco e prata.	16°

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

Nota: ressalta-se que esta ordem é baseada nas observações realizadas no Axé Ogunjá de acordo com seus rituais, considerando, também, o depoimento de seus integrantes. Portanto, podemos encontrar variações de terreiro para terreiro, por consequências de suas ressignificações simbólicas.

Destacamos que todas as observações e registros (que incluem fotografias e anotações) tiveram autorização prévia do representante sacerdotal do Axé Ogunjá, tendo respaldo através dos termos de cessão livre e esclarecido (APÊNDICES A e B), incluindo o uso da imagem e respeitando os momentos que não podem ser compartilhados com o público externo, contexto já evidenciado por Prandi (2005) como “segredos guardados”.

A escolha e utilização de fotografias como fonte de dados, que foi tão importante para este estudo, se fundamenta nos argumentos de Achutti (2004, p. 83) ao dizer que “quando uma narração visual que se utiliza da fotografia é articulada com um texto escrito que, por sua vez, já alcançou a sua legitimidade, ela só tem a contribuir”. Os registros fotográficos se mostram ricos em um contexto onde a escrita não se faz presente ao dar espaço à oralidade. Ademais, “as imagens se impõem cada vez mais como elementos próprios à sociabilidade, como reveladores das diferentes práticas culturais”. (ACHUTTI, 2004, p. 83)

Além dos registros fotográficos que realizamos sobre os rituais e práticas do terreiro, analisamos, também, a simbologia das próprias fotografias que se encontram fixadas nas paredes do salão do terreiro; imagens que reverenciam a ancestralidade e o culto aos que já partiram/desencarnaram. Desta forma, procuramos “trabalhar o

potencial narrativo da imagem fotográfica e afirmar a sua utilidade na composição de textos visuais como recurso de uma nova forma de escritura específica que [...] se dispõe para falar da realidade”. (ACHUTTI, 2004, p.72)

Colaborando com argumentação de o porquê da escolha das imagens fotográficas como fonte de coleta de dados, alinhado ao contexto do terreiro estudado, destaca-se que “o uso da imagem, da iconografia e das representações gráficas [...] vem propiciando a apresentação de trabalhos renovadores, e, instigando novas reflexões metodológicas. (PAIVA, 2002, p. 19)

O uso das fotografias, mais especificamente, da iconografia, permitiu evidenciar a rememoração da ancestralidade, um passo alternativo e, ao mesmo tempo, em paralelo à questão da oralidade, pois para Paiva (2002, p. 13) o uso de imagens por meio de registros fotográficos “permite a realização de profundos mergulhos no passado” evidenciando no presente a construção da memória ressignificada.

A colaborativa atuação das técnicas de entrevistas, por meio de depoimentos, observações participantes, por meio das narrativas do *habitus* e do *ethos*, e das fotografias, formam “uma fonte que contribui, também, para o melhor entendimento das formas por meio das quais, no passado, as pessoas representaram sua história e sua historicidade e se apropriaram da memória cultivada individual e coletivamente.” (PAIVA, 2002, p. 13)

Para além do que se pode ver, a fotografia desenha o contexto que tal imagem foi recortada, o porquê ela foi evidenciada e, não menos instigante, exprime a memória cultivada, sofrendo permanentemente um processo construção no presente, ressignificando rezas, danças, gestos, roupas e direcionando para tentativa de manter a cultura da comunidade candomblecista viva. “É importante sublinhar que a imagem não se esgota em si mesma, isto é, há sempre muito mais a ser apreendido, além daquilo que é, nela, dado a ler ou a ver. (PAIVA, 2002, p. 19)

Torna-se fundamental que nunca nos esqueçamos “de fazer aos registros históricos, iconográficos ou não, as perguntas que caracterizam o início de todos os nossos trabalhos e de nossas reflexões. Quando? Onde? Quem? Para quem? Para quê? Por quê? E como?” (PAIVA, 2002, p. 18)

Ao analisar as fotografias, [...] temos que nos perguntar sobre os silêncios, as ausências e os vazios que sempre compõem o conjunto e que nem sempre são facilmente detectáveis. (PAIVA, 2002, p. 19) Desta forma, os depoimentos e as

observações serviram de base para destacar aqueles aspectos que a imagem por si só não conseguiu atingir, havendo uma contextualização e acréscimo de informação para um outro olhar à imagem fotográfica. Logo, a “imagem é uma espécie de ponte entre a realidade retratada e outras realidades, e outros assuntos, seja no passado, seja no presente.” (PAIVA, 2002, p. 19)

Várias dessas imagens foram profundamente incorporadas ao nosso imaginário, foram construídas, apresentadas, definidas e valorizadas no decorrer deste trabalho. Diante disso, Paiva (2002) colabora:

A imagem, bela, simulacro da realidade, não é a realidade histórica em si, mas traz porções dela, traços, aspectos, símbolos, representações, dimensões ocultas, perspectivas, induções, códigos, cores e formas nela cultivadas, [...] tomá-la como testemunho que subsidiam a nossa versão do passado e do presente, ela também plena de filtros contemporâneos, de vazios e de intencionalidades. (PAIVA, 2002, p. 18)

Os resultados alcançados foram reorganizados sob a ideia de um dossiê; uma tentativa de contribuir à preservação deste terreiro que, assim como muitos outros, constrói na rotina uma memória herdada, uma memória de reverência, ressignificada e construída na tradição ancestral, que obtém sua manutenção pela oralidade. A ideia de elaboração de um dossiê, traz, além da contribuição acadêmica de incentivo à produção da área, um registro pelo reconhecimento de um patrimônio cultural ainda muito desvalorizado e que luta para manter-se vivo. O dossiê será melhor abordado no item “Produto Final”.

Já sobre análise de dados, ela pode ser resumida como a etapa em que o pesquisador organiza e distribui os dados coletados. Por tratar-se de um estudo de campo exploratório, a técnica de análise de dados utilizada foi a análise de conteúdo com abordagem qualitativa. Oliveira (2000, p. 117) diz que as pesquisas de abordagem qualitativa “possuem a facilidade de poder descrever a complexidade de uma determinada hipótese ou problema, analisar a interação de certas variáveis, compreender e classificar processos dinâmicos experimentados por grupos sociais”.

Considerando que esta pesquisa não se utilizou de dados, propriamente, quantitativos, e que sua direção busca uma análise sobre a memória dentro do contexto do Candomblé e seus rituais, a adoção de uma abordagem qualitativa tornou-se a melhor indicação, pois “permite, em maior grau de profundidade, a interpretação

das particularidades dos comportamentos e atitudes dos indivíduos”. (OLIVEIRA, 2000, p. 117).

As observações ocorreram de maio de 2016 a maio de 2018, acompanhando o ano litúrgico reverenciado no terreiro Axé Ogunjá. O ano litúrgico se apresenta com as festividades aos orixás. Ao todo foram observadas e analisadas 6 festas do total de 14 festas que percorreram os 12 meses do ano. As festividades escolhidas para análise foram aquelas que apresentaram o maior número de rituais abertos ao público externo. Apresentamos no Quadro 4, o ano litúrgico efetivado no Axé Ogunjá e suas respectivas festividades.

**Quadro 4 - Ano litúrgico do Axé Ogunjá.**

<b>Mês</b>	<b>Festividade</b>
<b>Janeiro</b>	<b>Festividade a Ogum (aniversário do santo do sacerdote)</b>
<b>Fevereiro</b>	<b>Águas de Iemanjá</b>
Março	Quaresma (recesso)
<b>Abril</b>	<b>Festividade a Oxósse</b>
<b>Mai</b>	<b>Ypeté de Oxum</b>
<b>Junho</b>	<b>Feijoada de Ogum</b>
Junho	Fogueira de Xangó
<b>Julho</b>	<b>Toada de Caboclo Boiadeiro (Angola)</b>
Julho	Águas de Nanã / Povo de Jêje
Agosto	Olubajé
Setembro	Águas de Oxalá
Outubro	Tuada de Caboclo (aniversário da Cabocla Jurema)
Outubro (Festividade interna)	Axexê (reverência ancestral)
Novembro	Acarajé de Iansã (aniversário do terreiro)
Dezembro	Procissão de Oxum

Fonte: elaborado pelo autor.

Nota: destaca-se neste quadro as influências das nações *Kêto* e *Angola* ressignificadas no Axé Ogunjá. As *tuadas* de caboclo boiadeiro, por exemplo, são uma tradição da nação Angola herdada da vó Glória

de Oxum, já outras festividades são tradições herdadas da nação *Kêto* oriundas da reverência ancestral do Babalorixá Odecy de Logun Edé, como o banquete de *Olubajé*, ofertado ao orixá Obaluaiê, também chamado de Omolú, desenvolvido no mês de agosto de cada ano.

Todas as contribuições e informações inseridas nas análises das fotos foram coletadas nas observações dos rituais, nos diálogos representativos e abertos de mesmo momento e nos esclarecimentos durante os rituais direcionados aos (às) integrantes mais novos (as) inseridos na rotina e no contexto de aprendizado. Considerando que cada Candomblé possui seus sistemas próprios de representações simbólicas, não foram aplicados métodos comparativos mesmo que embebidos da fonte de referencial teórico, sendo que esta escolha é destacadamente epigrafada e direcionada nas mais variadas possibilidades do processo de ressignificação.

Os conceitos apresentados neste estudo, debruçados nas palavras de origem iorubana, foram declarados pelas narrativas orais ressignificadas dos (das) integrantes do Axé Ogunjá entrevistados (as). Apresentam-se, também, expressões populares que sofreram ressignificação no contexto candomblecista. Diante disso, optamos por acrescentar os conceitos de tais palavras em um Glossário destacado no início de trabalho. Contudo, alguns conceitos também são apresentados no corpo do texto para uma melhor compreensão de acordo com o contexto apresentado.

## 6 A RESSIGNIFICAÇÃO DA MEMÓRIA: O ANO LITÚRGICO

A partir deste momento, imergimos na importância do discurso criado e reproduzido sob forma de ressignificação simbólica material e imaterial. As narrativas orais colhidas dos integrantes do Axé Ogunjá, inclusive do sacerdote, *babalorixá* do terreiro, Pai Paulinho de Ogum Xoroquê, apresentam-se, sob forma sistematizada em depoimentos, juntamente com as observações desenvolvidas e com as fotografias evidenciadas, ambos na tentativa de demonstrar as representações simbólicas materiais e imateriais por meio de seus rituais preservados e ressignificados, além de compreendidos, como patrimônio cultural imergidos na memória de seus integrantes e seguidores.

Com muito orgulho, Pai Paulinho destaca, por meio de seu primeiro depoimento, os 38 anos de vida religiosa no Candomblé completados dia 6 de janeiro de 2018, “sem faltar em nenhum momento com suas obrigações e festividades aos (às) orixás”. Na sequência de sua fala, evidencia que, em paralelo, administra uma terreira de Umbanda na cidade de Porto Alegre/RS, que em nada perde quando comparada à atenção dada ao terreiro Candomblé e suas festividades. Tendo nascido em uma família de adeptos do Batuque (Nação), Pai Paulinho integra conhecimentos das três religiões - Umbanda, Candomblé e Batuque - sendo praticante somente das duas primeiras, respectivamente. Sua vida religiosa começou aos 32 dias de vida, quando foi batizado na Umbanda em 23 de abril de 1967 em uma homenagem ao caboclo Ogum, por sua vó materna Saturnina Silveira de Ávila – Mãe Tunica, na Tenda Espírita Filhos de Tupinambá (Fotografia 1), fundada em dia 28 de junho de 1938 em Porto Alegre/RS.

**Fotografia 3 - Vó materna Mãe Tunica na Tenda Espírita de Umbanda Filhos de Tupinambá com Pai Paulinho nos braços em 23/04/1967.**



Fonte: arquivo pessoal de Pai Paulinho.

**Fotografia 4 - Vó paterna Mãe Maria dos Santos da cabocla Indiara na Umbanda em 1950.**



Fonte: arquivo pessoal de Pai Paulinho.

Ao falar de sua vida religiosa, Pai Paulinho fala, ao mesmo tempo, de sua vida pessoal, pois, segundo ele, vive a religiosidade 24 horas por dia. As festas referenciadas às divindades durante os 12 meses do ano são sagradas no Axé Ogunjá. Ao todo comemoram-se, no mínimo, 14 datas festivas oficiais ao longo do ano; as festas abertas ao público ocorrem em um dia da semana, geralmente em um sábado ou domingo, como na maioria das vezes. Contudo, há festividades em que o *babalorixá*, figura maioral nas decisões administrativas do Ilê Axé Ogunjá, demarca em consulta aos orixás pelo jogo de búzios, que a festa deverá ser realizada em dia específico durante a semana, como veremos a seguir nas descrições dos chamados *xirês* (*sirés orisá* em iorubá primitivo), nome dado a um conjunto de rituais, alguns

internos e outros abertos, que se reproduzem ao longo dos meses e que também servem como práticas de aprendizado, já que no Candomblé tudo se aprende na rotina do tempo e do espaço sagrado.

Juntamente com o *babalorixá*, há uma grande equipe de figuras com autoridade reconhecida por todos os integrantes do terreiro, os chamados *egbômis*, já mencionados anteriormente neste estudo. São estas importantes figuras, dotadas de cargos e responsabilidades na casa de santo, que ajudam o *babalorixá* na efetividade de seus rituais. No contexto deste estudo, os *egbômis* foram peças-chave nas narrativas, por meio de seus depoimentos, ao contribuírem em como estas festas são organizadas e qual seus papéis na preservação e rememoração da cultura do Candomblé neste cenário estudado.

As influências das nações *Kêto* e *Angola* podem ser notadas nos contrastes observados nas fotografias, em detalhes explícitos e não explícitos. As danças, as roupas, as comidas, os gestos, os olhares, os objetos sagrados e simbólicos, por exemplo, exprimem como o patrimônio cultural material e imaterial deste sistema cultural próprio esboça a tentativa de manter viva a tradição do Candomblé ressignificada dia após dia.

### 3.1 FESTIVIDADE AO ORIXÁ OGUM

“Toda festividade em reverência a um orixá no terreiro de Candomblé requer tempo, empenho, paciência, fé, dedicação e muita humildade, pois para quem é do orixá, vive para o orixá, o Candomblé é diário”. Essas são palavras do sacerdote do Ilê Axé Ogunjá Agadá Paulo da Rosa Fernandes ou Pai Pulinho de Ogum Xoroquê como é conhecido popularmente. Pai Paulinho, que possui o dom da oratória, utiliza o tempo do silêncio dos atabaques entre as rezas dos *xirês* para demarcar que a humildade é o segredo da sua benção permanente advinda dos orixás. Sua ligação com os (as) santos (as) sagrados do Candomblé é exemplificada para todos seus filhos e suas filhas, sejam *abiãs*, *iaôs*, *egbômis*, *ekedis* ou *ogãs*, assim, por meio de seu discurso reconhecido e respeitado; aconselha, ensina e divulga sua fé mostrando que possui o mais valioso fundamento dos adeptos desta religião: o axé.

**Fotografia 5 - Sacerdote do Ilê Axé Ogunjá Agadá Paulo Fernando da Rosa - Babalorixá Paulinho de Ogum Xoroquê.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: em destaque no centro da foto, Pai Paulinho com traje de desenhos africanos na cor azul, nuance dedicada ao orixá Ogum. À esquerda, em seu lado, arranjos de flores, sem espinhos, entregues como uma oferenda ao orixá homenageado. À direita ao fundo, cadeiras dedicadas a convidados especiais como *babalorixás* e *ialorixás* de outros terreiros de Candomblé e Batuque. Ainda, ao fundo, à esquerda, um espaço, com destaque ao tapete, dedicado para a alocação das cadeiras específicas do *babalorixá* e *egbômis* do terreiro.

Pouco antes de iniciar o ritual de organização da fila que antecede a entrada no salão para início do *xirê*, e apontando o dedo indicador direito para seus pés, antecedendo a pose para o registro da fotografia 1, Pai Paulinho afirma, aos seus 38 anos de batismo no Candomblé completados dia 6 de janeiro de 2018, que não se importa em usar os calçados e as roupas mais simples, pois seu reconhecimento não dá por tecidos extravagantes e brilhosos, transpostos por *rechelleus* – tecido esbelto e bordado usado na confecção de vestimenta do Candomblé para as posições mais importantes no reconhecimento hierárquico próprio – mas sim, destaca a benção (retribuição dos santos) da manutenção de sua boa saúde e volume satisfatório de trabalhos em seu dia-a-dia que advêm em contrapartida de sua dedicação integral aos orixás.

Com as *nsabas* (folhas e ervas sagradas) colhidas e depositadas em um balaio de *ikô* (palha), Pai Paulinho reforça que “sem folha não há Candomblé”. As folhas e ervas foram colhidas pelo amanhecer, trazidas para o terreiro, as folhas foram separadas dos galhos e depositadas sistematicamente em volta de uma quartinha cheia de água e uma vela acesa para o descanso até o início do *xirê*, mais especificamente ao iniciar as rezas para o orixá Ossanha, orixá que possui o segredo litúrgico dos rituais de cura.

Os filhos e as filhas são orientados a vestirem-se com as roupas de festa; as mulheres com saias de armação bem estufadas e engomadas e os homens com seus *abadás* ou trajes africanos estrategicamente passados para que não se enxergue nenhuma “amarrota” (amassado, enrugado), o sacerdote, orgulhoso, abre um sorriso no rosto e faz pose para a foto, ao lado de um arranjo de flores armado sobre o *orixé* do salão/barracão, herança cultural dos terreiros de Candomblé de nação Angola (Fotografia 3).

Apesar destas heranças de nação Angola, herdadas de sua primeira *ialorixá*, Glória de Oxum, falecida em 1993, seus rituais e preceitos incorporaram as tradições ressignificadas da nação *Kêto*, advindas de seu atual *babalorixá* Odecy de Logun Edé

(Fotografia 5), residente em Salvador na Bahia sacerdote do Ilê Axé Irokê. Vô Odécy, como é conhecido e chamado no terreiro Axé Ogunjá, começou a tratar e cultivar as obrigações de Pai Paulinho após Mãe Glória de Oxum desencarnar, tornando-se o guia espiritual e orientador nas ressignificações dos fundamentos do Candomblé de Pai Paulinho. Após o ocorrido, agora com heranças das nações Angola e Kêto, o Candomblé desenvolvido no Axé Ogunjá apresenta-se sob uma maneira peculiar, entendida como uma reverência ancestral, pois os ensinamentos recebidos da Mãe Glória de Oxum da nação Angola permanecem sendo aplicados, agora com outros ensinamentos trazidos por Pai Odecy de Logun Edé da nação *Kêto*. Esta característica é o que torna o Candomblé desenvolvido no Ilê Axé Ogunjá peculiar, pois constrói e ressignifica a memória por meio dos conhecimentos aglutinados das duas nações.

Pai Paulinho em um de seus depoimentos traz uma declaração que corrobora ainda mais no destaque desta peculiar característica do Axé Ogunjá. Ele diz: “Mãe Glória nasceu em Belém do Pará, era filha de Pai Alcebides de Xangô, babalorixá do Ilê Axé Xangô Alafim de Tambor de Minas, depois, quando mudou-se para Salvador-BA, entrou no Ilê de Angola Logun Ede, no bairro Boca do Rio, tendo como sacerdote Pai Helias de Logun Ede.” Desta forma, percebe-se que a memória e as tradições do atual Ilê Axé Ogunjá debruçam-se sobre as influências e fundamentos de três origens distintas. Para uma melhor visualização, apresentamos o Quadro 5 onde são exploradas estas influências que resultam da justificativa desta pesquisa.

**Quadro 5 - Origem e influências do Ilê Axé Ogunjá.**

Candomblé Tambor de Minas	Candomblé de Angola	Candomblé de Kêto	
Ilê Xangô Alafim (Belém/PA)	Ilê de Angola Logun Ede (Salvador/BA)	Axé Jeje de Bogum (Salvador/BA)	Axé Yá Nassô Aká (Casa Branca) - (Salvador/BA)
		Pai Seu Pequeno da Conceição (Salvador/BA)	

Mãe Glória de Oxum Apará	Pai Odecy de Logun Edé
Ilê de Candomblé Oxum Apará (Gravataí/RS) – Fundado em 08/12/1979.	Ilê Axé Yrokê (Salvador/BA)
<b>Ilê Axé Ogunjá Agadá (Gravataí/RS) – Fundado em 12/11/1994.</b>	
<b>Pai Paulinho de Ogum Xoroquê</b>	

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

O Ilê de Candomblé Oxum Apará teve sua fundação na rua Antenor Lemos, número 55, no bairro Morada do Vale I, na cidade de Gravataí/RS e, dia 8 de dezembro de 1979, sob o comando de Glória de Oxum (Fotografia 4) que faleceu em 15 de novembro de 1993. Com seu falecimento, rituais de morte e de escolha de um (a) novo (a) sacerdote perduraram até o dia 12 de novembro de 1994, quando Pai Paulinho de Ogum Xoroquê assumiu o terreiro dando-lhe o nome de Ilê Axé Ogunjá Agadá.

**Fotografia 6 - Mãe Glória de Oxum Apará.**



Fonte: acervo pessoal Pai Paulinho.

Fotografia 7 - Sacerdote do Ilê Axé Iroko (Salvador BA) - Péricles Vieira de Souza, o babalorixá Odecy de Logun Edé.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: em destaque na foto (à frente), segurando um *adjá* (sineta metálica que pode chegar a ter até quatro campânulas acopladas, utilizada para chamar, invocar e guiar o orixá manifestado ou não) Babalorixá Odecy de Logun Edé (Vô Odecy), entrando no salão e conduzindo o orixá Ogum manifestado e vestido para o *rum* do orixá (momento realizado no salão do terreiro em que o orixá dança as rezas cantadas pelos *ogãs* ao toque dos *atabaques*). Ao fundo, cabe destacar o *iará*, local

onde os santos manifestados são vestidos para o *run* do orixá. Este local é restrito aos integrantes do terreiro e membros externos convidados, pois há exposição de preceitos e fundamentos específicos e pertinentes a quem possui “idade de santo” determinada na simbologia de hierarquia própria. Já no lado esquerdo inferior, encontra-se um membro *abian* que exemplifica e demonstra a hierarquia própria do Candomblé. O *abian* é o status primário do adepto do Candomblé, sua posição é inicial e muito crua, devido ao não acúmulo de muitas obrigações ou quando há acúmulo, suas obrigações não são relevantes ao tempo de santo. Integrado à sua conduta, a postura de não sentar em lugares elevados, sentando-se ao chão conforme pode ser visto na Fotografia 2, andar pelo terreiro de cabeça baixa e encostar a cabeça no chão, chamado de “bater cabeça”, quando o *abian* ou *iaô* solicita a benção aos mais velhos (*egbômis*).

Odecy de Logun Edé mantém-se presente no Ilê Axé Ogunjá entre uma ou duas vezes em cada ano. Buscado por Pai Paulinho, especialmente, para o Candomblé de Ogum no dia 6 de janeiro de cada ano, data de batismo de Pai Paulinho no Candomblé. Odecy desembarca todos os anos em terras gaúchas para desempenhar seu papel de sacerdote maior e receber esse reconhecimento por todos os adeptos e visitantes do terreiro. Esse sentimento é ensinado e acompanhado pelos *egbômis* ao mais novos para que se reproduza na rotina e se faça presente na construção da memória como fonte da reverência ancestral e respeito aos mais velhos, característica destacada do no Candomblé.

Péricles Vieira de Souza, o *babalorixá* Odecy de Logun Edé, nasceu em Salvador na Bahia, possui 90 anos de idade e 69 anos de orixá. Sacerdote do Ilê Axé Iroko, também vive na terreira de Candomblé e pratica sua religiosidade 24 horas por dia. Odécy é filho de Seu Pequeno da Conceição da Praia como era conhecido, sendo de Oxum *Ypondá*, tinha uma banca de acarajé e abará, ambas comidas típicas baianas, por volta dos anos 40. Iniciou sua vida religiosa no Ilê Axé Jeje do Bogum, integrando-se posteriormente ao Ilê Axé Yá Nassô Aká no Engenho Velho – Casa Branca, reconhecido terreiro de Candomblé raiz que deu origem a inúmeros terreiros da Bahia.

A necessidade de encontrar alguém que mantivesse o tratamento dos santos, inclusive do seu, levou Pai Paulinho a ficar atento a quem “Ogum escolheria” para ser seu novo zelador. Segundo Pai Paulinho, nessas situações “é o próprio orixá quem escolhe o Babalorixá ou a Yalorixá que ocupará o posto vago para os cuidados com o santo”.

Fotografia 8 - Orixá Ogum manifestado.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: destaca-se na foto a reverência ao orixá manifestado, vestido para o *run* do orixá. A *yaô* abaixada em frente ao orixá, de *ori* (cabeça) baixo, pois não pode levantar o *ori*, em sinal de compreensão do papel do *yaô* no terreiro. Observa-se o uso do *mocã* pela *yaô*, uma trança circular confeccionada

artesanamente de *icô* (palha) para ser usada no pescoço em todos os momentos, durante os sete anos de conduta do *yaô*. De acordo com Mãe Andréia de Nanã, o *mocã* representa o umbigo do *yaô*, a ligação com o orixá, a simbologia de que o membro ainda está cru e necessita amadurecer-se, obedecendo a todos os mais velhos e seguindo todos os preceitos e fundamentos orientados por aqueles que possuem a autoridade reconhecida dentro e fora do terreiro.

Ogum era filho de Iemanjá e Oxalá, conta a lenda, segunda Mãe Nanã (como é chamada a *Yakekerê* do Terreiro), que “sua principal característica era ser temido em guerras. Tinha o dom de trabalhar com o ferro, elaborava as melhores espadas para o enfrentamento de seus inimigos”. Diante desta história da mitologia Africana, observa-se nas Fotografias 5 e 6 o orixá Ogum manifestado em Pai Paulinho, em celebração à sua data de aniversário de batismo, Ogum veste-se para seu *rum* e expõe seus paramentos de metal, indo ao encontro da história mitológica afirmada pela mãe pequena da casa. Possui a cor azul e branco como dominantes de sua vestimenta. Atento às rezas cantadas pelo *ogãs*, apresenta seus preceitos dançados, sob forma de encenação ao escutar determinada reza reproduzida na língua iorubana.

Considerando o tempo de santo de 32 anos, o orixá de Pai Paulinho não se manifesta em todas as festividades do *Ilê Axé Ogunjá*. Somente em determinadas festas e/ou rituais o santo apresenta-se. Todas as suas aparições possuem um porquê, conforme afirma Mãe Nanã: “O Pai Ogum vem à terra sempre com uma missão, seja por uma necessidade, para uma mensagem, para desempenhar ou observar um ritual, para ensinar um fundamento ou corrigi-lo. Ele possui essa liberdade. Afinal ele é um Deus, um orixá que possui uma sabedoria infinita.”

Na sua presença, *abiãs* e *iaôs* devem baixar seu *ori* e não olha-lo fixamente, devem respeitar sua presença, bater *paó* (palmas) e observar seus preceitos, suas danças, pois por meio destas aparições, os orixás também compartilham conhecimento fundamentado, talvez o mais puro, “a genuinidade do santo aos olhos de quem o observa”, destaca Mãe Nanã em seu depoimento.

**Fotografia 9 - Orixá Ogum manifestado sendo presenteado.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: destaca-se na foto, na parte superior da imagem, os detalhes confeccionados em papel de seda, tipo “bandeirinhas” fixadas no teto do salão do terreiro. O uso destas “bandeirinhas” neste espaço não

são, apenas, enfeites. Pai Paloma de Oxalá, o pai pequeno do terreiro, descreve-as como sendo o chamado *orun*, os céus do mundo espiritual, integrado a crença de que existem vários planos espirituais.

Os *xirês* possuem uma ordem padronizada de serem conduzidos, primeiramente são cantadas 3 ou 4 rezas para cada um dos 16 orixás, as rezes são de escolha dos *ogãs* ou cantadas, inicialmente, por algum *egbômi* da casa, tendo sua justificativa evidenciada por algum ritual ou discurso. Em meio a essas rezes, muitos detalhes são presenciados, cada reza condiz com um tipo de gesto que integra a saudação ao respectivo orixá por danças. Podem demonstrar exatamente o que a reza fala ou algo neste contexto. Muitos filhos e muitas filhas do Terreiro não compreendem o que a reza significa, alguns por não compreenderem o sentido da língua lorubá, outros por apenas reproduzirem o que os mais velhos fazem. De toda forma, a roda do *xirê* ocorre de maneira homogênea, reza após reza, as vozes se unem em louvor aos (às) orixás.

#### Fotografia 10 - Xirê de Ogum no Ilê Axé Ogunjá.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: destaca-se na foto a formação da roda para louvar os (as) orixás. De dentro para fora, evidencia mais uma vez a hierarquia no Candomblé, os *egbomis*, os membros com cargos consagrados e/ou confirmados concentram-se próximos ao *oriaxé*, local no centro do salão do terreiro. Nas áreas periféricas da roda encontram-se os membros que possuem menos autoridade na hierarquia própria do Candomblé. As roupas com detalhes em azul convergem à reverência ao orixá Ogum.

### 3.2 FESTIVIDADES À ORIXÁ IEMENJÁ – ÁGUAS DE IEMANJÁ

Passado o *xirê* de Ogum no mês de janeiro, Iemanjá trás em fevereiro juntamente com suas águas, sua festividade. As Águas de Iemanjá reverenciam a mãe dos santos, ao lado de Nanã, Iemanjá assume o aspecto de mãe cuidadora, zeladora, e que possui influência sobre as cabeças, os pensamentos. Suas cores são o azul fraco, o branco e a prata.

O salão já está pronto para começar o *xirê* de Iemanjá, Pai Paulinho, mais uma vez, faz pose para a foto. Contudo, nesse momento destaca um local específico do salão do Terreiro que recebeu uma atenção especial: as fotografias fixadas às paredes. Na foto 8 podemos perceber no canto superior esquerdo algumas fotografias que estão fixadas à parede, por estas fotografias podemos encontrar a memória ancestral viva do Ilê Axé Ogunjá. São fotografias de integrantes que já faleceram ou integrantes ainda vivos que marcaram um período do axé com suas presenças materiais e, de alguma forma, tornaram-se, por meio da reverência ancestral, presenças imateriais ressignificadas na rotina do Terreiro.

Fotografia 11 - Salão Ilê Axé Ogunjá enfeitado para o Xirê de Iemanjá.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: antecedendo o início do *xirê* das Águas de Iemanjá, o sacerdote Pai Paulinho, segurando em sua mão direita um *adjijá*, demonstra a decoração sobre o *orixé* em louvor à orixá Iemanjá. No lado esquerdo superior da foto destacam-se fotografias emolduradas e fixadas à parede do salão, onde são referenciados membros que já faleceram, mas que, de alguma forma ocuparam cargos de destaques

no Terreiro. Essa simbologia e reverência expõe a importância da ancestralidade na rotina do Candomblé. *Ekédy Natália Kaiá* reafirma “a importância de manter-se viva a memória ancestral, pois é por meio delas que se constrói a história de um terreiro.”

Ao falarmos de ancestralidade no contexto do Axé Ogunjá, um recorte recorrente nos depoimentos colhidos é de que o Candomblé é embasado na ancestralidade. “Ancestralidade é o início de tudo, sem o ancestral nós não temos o orixá, já que a nossa religião se baseia no orixá que o ancestral divinizado, então se não tem ancestral, não tem orixá. É o início e o fim da nossa religião” relata *Ekédi Natália Kaiá* em depoimento.

Ainda sobre a ancestralidade, *Babalossain Adriano* elenca a herança africana vista nos Terreiros de Candomblé. Destaca que ancestralidade, apesar de não ser mais baseada em laços sanguíneos como era nas organizações sociais e religiosas dos povos oriundos da África para o Brasil na época da escravidão, a ancestralidade dá esse fundamento à família de santo. “Temos um vínculo, nós devemos respeitar esse vínculo, a criação da comunidade fraterna orientada por uma ligação ancestral paterna ou materna. O respeito a essa ancestralidade é a base da nossa origem, o culto ao ancestral é um pedido de ajuda àqueles que já passaram por aqui”, completa o *Babalossain Adriano*.

**Fotografia 12 - Reverência ancestral nas paredes do Terreiro.**

Fonte: próprio autor.

Na Fotografia 11 podemos perceber uma variedade de roupas e tecidos que são usados nas festividades aos (as) santos (as). Os tecidos mais simples são destinados aos integrantes e às integrantes mais novas no Terreiro, pois indicam humildade e reconhecimento de sua posição na hierarquia própria do Candomblé. Se por algum motivo, um *abian* ou *iaô* usar um tecido mais elaborado ou requintado em uma das festividades do Terreiro, cabe aos *egbômis* mais velhos indagarem e reprovarem esta atitude, orientando-o a trocar a roupa e não repetir essa postura, pois transmite a ideia de um “filho descompreendido”. Entende-se nesse contexto que um “filho descompreendido” é aquele integrante que não tem respeito às regras, não possui fundamento em sua postura, não possui conhecimento da hierarquia, não sabe sua posição no Terreiro, diante disso, acaba perdendo credibilidade e tronando-se um integrante que não possui perspectivas para ser um futuro *egbômi*.

Há quem possa não perceber, mas até nos mínimos detalhes a hierarquia própria do Candomblé está presente. Ao arrumar o *ojá*, os adeptos possuem conhecimento em como finalizar a amarração do tecido na cabeça, destacando para que lado a ponta do tecido ficará direcionada e quantas abas podem ser confeccionadas com essa amarração. Quanto maior “a trufa” do *ojá*, maior é o status do integrante da casa, quanto maior a aba da ponta do tecido, mais tempo de religião é evidenciado neste ato, destaca Babakekê Pai Paloma de Oxalá.

### Fotografia 13 - Abertura do Xirê nas Águas de Iemanjá.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: após iniciar o *xirê*, os *ogãs*, após cantarem para *exú*, iniciam as rezas para o orixá *Ogum*. Neste momento Pai Paulinho encosta seu *ori* ao chão pedindo a benção ao seu orixá *Ogum*. Diante disso, todos os filhos e filhas presentes no terreiro, inclusive convidados abaixam-se e curvam-se em sinal de respeito ao sacerdote da casa. Após, Pai Paulinho faz sinal de benção a todos os presentes, segurando nas mãos seu *eketé*, liberando-os para levantarem-se e prosseguirem com o *xirê*.

Assim como nos atos mais simples, onde podemos presenciar a hierarquia própria do Candomblé, nas práticas mais densas e específicas do terreiro as responsabilidades hierárquicas também se apresentam. Como já mencionado anteriormente, Pai Paulinho afirma que “sem folhas não há Candomblé”. A utilidade das ervas e folhas nos rituais do Candomblé são essenciais, pois cada ritual necessita de uma erva, cada orixá possui suas folhas, cada “frente” (prato específico de um determinado orixá) necessita do acompanhamento de alguma *nsaba*. E para desempenhar este papel de tratamento das *nsabas* existe um cargo específico chamado de Babalossain.

O Babalossain Adriano no início de cada obrigação, ritual ou festividades faz a colheita das *nsabas* em local específico. Uma mata, uma floresta, às margens ribeirinhas, uma praça, tudo depende do objetivo e propósito da missão. Existem folhas que só podem ser colhidas à noite, já outras só podem ser colhidas ao amanhecer, outras não podem ser colhidas até estarem no tamanho considerado certo para o ritual de sua utilização. Todas estas especificidades fazem parte do aprendizado do Babalossain, afirma Adriano.

Do trajeto da Terreira até o local escolhido para a colheita das folhas, uma reza específica é mentalizada a Ossain ou Ossanha como é chamado na nação Kêto, ou Katendé como é conhecido na nação Angola, pedindo permissão para retirada de uma amostra de seu axé (*nsabadas*). Ao chegar no local, 7 moedas, algumas balas de mel e uma vela devem ser ofertadas a Ossain para entrada em seu reino: a mata. A escolha dos galhos e local das árvores faz parte do instinto do Babalossain. Pode ocorrer a manifestação do orixá Ossain no acompanhamento de um *iaô* no ritual, em meio às árvores, o orixá responde (manifesta-se no *iaô*) e ajuda na colheita das *nsabas* como já aconteceu segundo o Babalossain Adriano.

No dia do *xirê* as folhas são separadas em um balaio de palha (*icô*) para serem usadas no início das rezas a Ossain. Ao iniciar a primeira reza, os filhos de Ossain, assim como ocorre com os outros orixás em suas respectivas rezas, direcionam-se a porta principal do salão do Terreiro, “tomam” (pedem) a benção encostando a mão ou a cabeça no chão, depois repetindo o mesmo processo no *oriaxé*, depois em frente dos *atabaques*, depois na entrada do “quarto de santo” (local onde são colocadas as louças e assentamentos dos orixás) e ao final pedem a benção ao seus *babalorixá*. Em paralelo ao ritual descrito anteriormente, o Babalossain fica encarregado de pegar

o balaio de *icô* com as *nsabas* e distribuí-las no salão do terreiro de maneira uniforme pedindo a benção a *Ossain* e cobrando o piso do salão com o verde chamado de *ejé doom* (seiva escura extraída das folhas).

**Fotografia 14 - Babalossain Adriano - encarregado da coleta e da preparação ritual das folhas e ervas sagradas na liturgia do Ilê Axé Ogunjá.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: as folhas no Candomblé, chamadas de *nsabas*, possuem um papel fundamental em todos os rituais praticados no terreiro. Elas são colhidas nos espaços incontínuos, como matas e florestas locais sagrados, protegidos por *Ossain*. O *Babalossain* Adriano reafirma que sem folhas não há Candomblé. Em todos os rituais as folhas estão presentes, sejam rituais de cura, de iniciação, de transformação ou de morte, cabe a ele colher as *nsabas*, separá-las, prepará-las e utiliza-las tendo conhecimento sobre qual folha ou erva deve ser integrada ao respectivo ritual. Ele ainda contribui dizendo que existem folhas quentes e frias, folhas que devem ser colhidas antes do amanhecer e antes do anoitecer, folhas que não podem ser colhidas e, inclusive formas distintas de separá-las dos galhos.

Ainda falando sobre rituais do Candomblé onde a hierarquia fica evidente, Mãe Letícia Gueremy destaca que no início de cada *xirê*, com a formação da fila de entrada no salão, a hierarquia é fator determinante na ordem e condução da formação de

entrada ao toque dos *atabaques* com a reza chamada de *avamunha*. Pai Ogã Lucas complementa dizendo que “ao toque da *avamunha* a casa se declara de nação *Kêto*. Essa reza é entoada para avisar aos filhos e filhas de santo que o *xirê* está começando.” Os (as) integrantes e convidados (as) mais velhos (as) posicionam-se nos lugares mais à frente da fila, logo, *babalorixás*, *yalorixás*, *egbômis*, dentre outros cargos se alinham considerando sua posição (cargo) no Terreiro e tempo de santo. Já os (as) mais novos (as), os *abiãs*, observam a posição dos *iaôs* para ficarem atrás destes. Um posicionamento errado pode resultar em um sermão em frente a todos e, novamente, o rótulo de adepto “descompreendido” pode surgir, depreciando o status deste ou desta integrante.

#### Fotografia 15 - Fila de entrada ao salão do terreiro no início do Xirê.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: todo *xirê* no Axé Ogunjá inicia-se pela formação da fila que tem sua origem na porta principal de entrada do salão do terreiro. *Yalorixá* Leticia *Gueremy* descreve a fila como sendo um organograma do terreiro de Candomblé, pois sua formação demonstra, do início para o fim, os integrantes com maior autoridade presentes naquele momento. Nesse ritual consideram-se o tempo cronológico próprio do Candomblé, ficando à frente da fila os membros mais antigos, e ao final da fila os membros mais novos em tempo de santo.

Anteriormente foi ressaltada que o uso dos axós também evidenciavam a presença da hierarquia, pois os filhos mais novos em tempo de santos não podem usar tecidos mais elaborados, deixando este tipo de tecido para os (as) integrantes com maior tempo de santo. Mãe Andréia de Nanã destaca ainda que “esse fundamento também se aplica aos (às) orixás, não como uma imposição, mas sim, como uma demonstração de respeito ao fundamento”. Os (as) integrantes que recebem o santo são orientados a confeccionarem o axó para seus respectivos santos, inicialmente, com tecidos mais modestos, deixando os mais elaborados para as próximas confecções que acompanharão a evolução dos anos de caminhada no terreiro. Essas variações de tecidos nos axós podem ser vistas na Fotografia 16.

#### **Fotografia 16 - Orixás lemanjás manifestadas no xirê Águas de lemanjá.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: a *Yakekerê* Andréia de Nanã destaca que outro momento em que se evidencia a hierarquia no Candomblé é no uso dos axós, seja o seu uso nos orixás ou em seus filhos. Os tecidos mais simples, por exemplo, o “oxford”, são utilizados pelos integrantes mais recentes do terreiro, ou seja, que possuem pouco tempo na ordem cronológica própria do terreiro de Candomblé. Já os tecidos mais

sofisticados, como “richelieu”, podem ser usados por adeptos mais antigos do terreiro. Essa regra também se aplica aos orixás manifestados para a hora do *rum*.

### 3.3 FESTIVIDADE AO ORIXÁ OXOSSE

Na festividade a Oxosse, orixá rei de Kêto, caçador das matas de Ossain, a cor predominante é o azul fraco e o verde das folhas das matas, representado pela planta aroeira de Oxosse colhida para enfeitar o salão. Oxosse tem uma representação muito importante no Axé Ogunjá, pois é um dos orixás de Odecy de Logun Edé. Diante destas ressignificações, o *xirê* de Oxosse traz dentre suas rezas, algumas rezas da nação Angola, cantadas, geralmente, para Ossain e Oxosse.

Como prova deste fundamento ressignificado os orixás presentes respondem e dançam aos dois tipos de rezas, Kêto e Angola, demonstrando que essa junção possui a benção o respeito dos orixás no entendimento à reverência ancestral do terreiro. Pai Ogã Lucas afirma: “todas as rezas que possuo conhecimento foram aprendidas ao longo de minha caminhada na religião com os *ogãs* mais velhos ou em visitas a terreiros de irmãos de santo em outros estados, como em Salvador e Curitiba, por exemplo.”

Ainda sobre as rezas entoadas no Axé Ogunjá, Pai Paulinho contribui com uma passagem muito relevante para este contexto da ressignificação. Ele diz: “não existe certo ou errado nas letras das rezas tocadas aos orixás. Eu passo o que eu aprendi, se aprendi com minha mãe ou meu pai que *dilonga* é caneca, a caneca sempre irá se chamar *dilonga* e esse será o fundamento que vou passar aos meus filhos e filhas”. Esse recorte do depoimento de Pai Paulinho está diretamente ligado a questão da ressignificação da língua iorubana, que mesmo recebendo modificações ao longo do tempo, por meio da oralidade, reconhece essa transformação como uma marca da construção da memória de cada terreiro.

Essas ressignificações também são percebidas na prática dos rituais, pois determinadas folhas, ingredientes e tecidos, por exemplo, podem não estar disponíveis na região onde o Candomblé está estabelecido. Desta forma, o ritual não deixa de ser realizado, mas ocorre a substituição deste item faltante por outro, resultando na ressignificação do ritual para aquele contexto evidenciado.

Na Fotografia 17 podemos perceber dois integrantes do Axé Ogunjá recolhidos em obrigação (ritual) sendo apresentados no salão do terreiro no dia da festividade a Oxosse. Nesse momento, Pai Paulinho fala algumas palavras como forma de apresentação e reconhecimento dos filhos a todos os presentes. Os filhos por sua vez, permanecem ajoelhados até receberem um chamamento da Yakekerê Andréia de Nanã e seguem dançando com a cabeça baixa, retornando ao *roncó* (espaço onde os filhos e as filhas que estão em obrigação, permanecem ininterruptamente até o fim do ritual).

**Fotografia 17 - Pai Paulinho de Ogum Xoroquê (Babalorixá do Ilê) e Mãe Andreia de Nanã (Iakekerê do Ilê) apresentando filhos em ritual (obrigação).**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: Pai *Ogã* Lucas descreve que para cada ritual há uma determinada reza. Rezas de apresentação, louvor, reconhecimento, consagração, por exemplo, são cantadas na Língua Iorubá. No caso do terreiro Axé Ogunjá algumas rezas são cantadas no dialeto iorubano de nação *Kêto*, já outras rezas são cantadas no dialeto de nação *Angola*. Esse contexto destaca mais uma vez a especificidade do Axé Ogunjá na ressignificação das influências das duas nações incorporadas muitas vezes, num mesmo ritual.

Além dessa apresentação no salão dos adeptos que estão em obrigação, há outras apresentações quando o filho ou a filha é rodante (termo usado para quem recebe a manifestação do orixá). Após a apresentação no salão, os filhos retornam ao *roncó*, onde o santo já estará manifestado devido às rezas cantadas no salão, o santo é desvirado (despachado) e chama-se o *erê*, versão criança do orixá. Mãe Andréia de Nanã discorre sobre o *erê*: “é o orixá criança, nessa manifestação o *erê* consegue se comunicar na nossa língua, aprende mais facilmente os fundamentos e permanece mais tempo recolhido em obrigação sem ansiedades e receios dos filhos”. Pai Paulinho complementa dizendo que “a manifestação do *erê* é como se fosse 50% do orixá e 50% do (a) filho (a). Eles usam chupeta, comem com as mãos, brincam com brinquedos e possuem voz de criança.”

De acordo com a Ekeidi Natália Kaiá é com o *erê* manifestado que o orixá coloca sua roupa para o seu *rum*. Ele se veste, pois possui conhecimento de como se vestir, a ordem das roupas, o acabamento dos paramentos e sua postura até o começo do *rum*. Ao tocar a primeira reza de seu *rum* o santo retorna por inteiro, neste momento o *erê* não está mais presente. Essa troca de manifestações ocorre com o barulho do *adjá* balançado por uma *ekedi* ou *egbômi* que conduzirá o orixá em seu *rum*, dançando e reverenciando-o. Seus rostos são pintados, há a utilização de um torço de tecido branco com fios de tendão de milho e palha em torno de seus corpos. Os orixás mais velhos há o uso de argolas, braceletes e *delugun*.

Na Fotografia 18 visualizamos dois orixás manifestados, são dois Oxosse no meio de um ritual que demonstra a fartura do respectivo orixá. Eles dançam, encenam um caça e logo em seguida se ajoelham em meio ao salão do terreiro aguardando o *egbô* ser servido aos presentes.

Fotografia 18 - Preceito de Oxosse.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: na foto destacam-se dois orixás Oxosse manifestados, cumprindo o preceito ritualístico e simbólico da fartura. Mãe Andreia de Nanã relata que a distribuição da fartura, que é representada pelo *egbô* (espiga de milho verde). Ela ainda contribui destacando que cada orixá possui preceitos distintos que demonstram suas essências, cabendo ao orixá resgatar sua essência e materializá-la por meio da apresentação de suas danças fundamentadas, contando com a utilização de suas paramentas (ferramentas simbólicas utilizadas na dança dos orixás).

**Fotografia 19 - Babalorixá Pai Paulinho de Ogum Xoroquê e Pai Paloma de Oxaguiã (Pai pequeno do Ilé Axé Ogunjá).**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: na fotografia, à esquerda, Pai Paulinho utiliza em seu pescoço uma *delogun* em azul marinho, um colar usado pelos adeptos, também chamado de fio de contas, guia, colar de santo ou cordão de santo. À direita, Pai Paloma de Oxalá (*Babakekerê*) com duas *delogun*, uma em branco com azul e outra com prata e azul, ambas alusivas ao orixá Oxalá. O *Babakekerê*, também está usando um fio de contas mais fino, chamado de *rangebre*. A *rangebre* possui a mesma utilidade da *delogun*. Contudo, é indicada para os adeptos mais novos da terreira.

### 3.4 FESTIVIDADE À ORIXÁ OXUM – YPETÉ DE OXUM

A festividade à orixá Oxum é uma das mais demoradas no Axé Ogunjá, pois possui muitos preceitos e rituais a serem apresentados. Além de ser a orixá da Mãe Glória de Oxum, *Ialorixá* falecida de Pai Paulinho e fundadora do *Ilê* de Candomblé Oxum Apará (atual Axé Ogunjá). Essa festividade possui em torno de 8 ou 9 horas de duração.

Mãe Andréia de Nanã relata em seu depoimento que o Axé Ogunjá sempre atraiu muitas filhas e filhos de Oxum. Portanto, nesse *xirê* todos os rodantes vestem sua Oxum e dão o *rum* do santo no salão, o que acaba tornando o *xirê* mais extenso que os demais.

Além das danças das orixás, há também outro ritual tradicional do *ilê*, o preceito do Ypeté de Oxum conforme apresenta-se na Fotografia 20. Uma Oxum da casa é escolhida para segurar o Ypeté sobre seu *ori*. A orixá manifestada dança com o Ypeté fazendo os preceitos e apresentando-o aos presentes no salão, posteriormente, abaixa-se em meio ao salão, sobre o *orixé*. Sobre sua cabeça consta uma cesta de *ikô*, forrada em seu interior com um *alá* e por fora com tecido amarelo e dourado. Destaca-se, também, oito colheres de madeira fixadas no Ypeté que serão usadas para servi-lo aos presentes na festividade.

Pai Paloma Ajagunã diz que “Oxum é a deusa da fertilidade, do amor e da paixão. Sua adoração pelo dourado, se dá pelo reflexo da água do rio em oposição do sol e com o uso de ouro para se embelezar. Os filhos e filhas de Oxum geralmente são vaidosos e não dispensam nunca um espelho. ”

Fotografia 20 - Preceito do Omolokum em ritual de Oxum.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: destaca-se na foto a orixá Oxum manifestada, segurando sobre sua cabeça o *Ypeté*, prato originário da Bahia ofertado à orixá Oxum. Possui entre seus ingredientes camarões seco e cozido, inhame, azeite de dendê, gengibre ralado e cebola ralada. Apesar de ser ofertado à orixá Oxum, também pode ser direcionado ao orixá Oxalá, além de ser servido às pessoas presentes na festividade

*Ypeté* de Oxum. Este *xirê*, em específico, é muito importante para o sacerdote e para o terreiro no que diz respeito à reverência ancestral, pois evidencia a orixá de sua falecida *Yalorixá*, Glória de Oxum.

Diante das observações realizadas no *Ypeté* de Oxum, presenciamos mais um ritual muito relevante aos adeptos do Candomblé. O ritual que confirma a maioridade do (a) filho (a) no terreiro e concede ao respectivo orixá um lugar de destaque. Na Fotografia 21, juntamente com a concessão do cargo de *egbômi*, ocorre a confirmação deste cargo à Tatiane de Oxum, ao mesmo tempo em que é apresentada a todos presentes pelo seu *babalorixá*. Esta apresentação é a confirmação da maioridade do santo, ou seja, a efetivação do cumprimento de 7 anos após a raspagem e batismo da *iaô*. Nesta obrigação são retirados da *iaô* o seu *mocã*, o seu *quelê*, as suas *contra-eguns*, todos itens que caracterizam a *iaô*. Estes atos simbólicos em meio ao salão, confirmam o recebimento do cargo à *egbômi* ao toque dos *atabaques* com uma reza específica ao cargo que está sendo reconhecido.

#### Fotografia 21 - Ritual de confirmação de Deká.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: na foto em destaque estão, à esquerda, a *Yalorixá* Tatiane de Oxum em obrigação e, à direita, Pai Paulinho de Ogum Xoroquê confirmando seu o *Deká*. Em ato simbólico, é cantada rezas específicas à posição de *egbômi*, onde os irmãos com cargos similares formam uma roda de dança para reverenciar e prestigiar a concessão.

Todo ritual no Candomblé possui um significado simbólico próprio, com discursos reconhecidos por memórias coletivas e individuais, compartilhados por meio da oralidade e ressignificado a cada geração. Nesse processo de ressignificação alguns rituais permanecem latentes como o caso do recebimento da cadeira. Na Fotografia 22, a cadeira é apresentada aos quatro cantos do salão e atesta que a *egbômi* de Oxum, além de receber seu cargo, terá um lugar fixo para sentar-se no salão do terreiro. Pai Paloma Ajagunã relata que “o recebimento da cadeira é uma representação simbólica e de reconhecimento desta filha ao Ilê Axé Ogunjá. Trata-se da posição dela na família de santo do axé.” Entende-se como “axé”, neste contexto, o terreiro.

**Fotografia 22 - Ritual de apresentação e entrega de cadeira.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: no terreiro Axé Ogunjá todo *egbômi*, integrado ao ritual de entrega deste cargo, recebe também uma cadeira. Esta cadeira, de acordo com Pai Paulinho, significa a maioria do orixá e o reconhecimento do filho como uma pessoa a quem a autoridade é reconhecida. A cadeira, posteriormente, fica disponível no salão do terreiro e possui muito mais uma representação simbólica do que utilitária. Na fotografia, a cadeira é coberta com uma *ala* (pano branco para cobertura de tudo que é sagrado).

Destaca-se neste Ypeté de Oxum observado, a obrigação de 25 anos de feitura de santo do Babakekerê do Ilê Axé Ogunjá, Paloma de Oxaguiã. Registramos esta homenagem a toda caminhada e contribuição do Pai Pequeno aos filhos e filhas do terreiro, bem como o apoio dado ao Babalorixá Pai Paulinho do Ogum Xoroquê nestes 25 anos de caminhada e dedicação.

**Fotografia 23 - Ritual de apresentação Babalorixá Paloma de Oxaguiã completando 25 anos de santo.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Nota: em destaque na foto encontra-se, à esquerda, o Pai Pequeno do terreiro Axé Ogunjá, Paloma de Oxaguiã, confirmando seus 25 anos de Candomblé ao lado do sacerdote Pai Paulinho de Ogum Xoroquê. Cabe destacar que nessa foto encontram-se duas pessoas que possuem maior autoridade no terreiro. Esta autoridade é disseminada e reconhecida por todos os (as) integrantes que do *ilê* e se

mostra pelos tecidos das roupas e dimensão dos “fios de contas” usados nos pescoços, posição da cabeça elevada e não rebaixada, tamanho do *ojá* e textura do *eketé* sobre as cabeças, respectivamente.

### 3.5 FESTIVIDADE AO ORIXÁ OGUM – FEIJOADA DE OGUM

A segunda festividade dedicada ao orixá Ogum trata-se de uma homenagem ao sacerdote do terreiro e sua *lolorixá* Glória de Oxum. A Feijoada de Ogum foi criada por Pai Paulinho devido à data comemorativa do *orunkó* do seu santo, realizado por sua *lolorixá*. O ritual de *orunkó* configura-se como um dos rituais mais importantes na vida de um adepto do Candomblé que recebe a manifestação do orixá. É um ritual de nação Kêto, onde o orixá pode ou não gritar seu nome no meio do salão em frente a todos os convidados. Pai Paulinho relata “que *orunkó* significa “o nome do orixá” e coloca em teste todo fundamento e dedicação empreendida na feitura do orixá no terreiro”.

Pai Paloma Ajagunã colabora alertando que “depois de alguns rituais secretos serem desempenhados em frente ao “quarto de santo” (local onde são guardados os assentamentos dos orixás) o(a) orixá é conduzido por um padrinho ou madrinha até o salão do terreiro onde é questionado três vezes se o *iaô* sabe seu *orunkó*, sendo que nas duas primeiras vezes o santo não deve responder, chegando na terceira pergunta, o orixá, aprovando o ritual, grita seu nome na língua *lorubá* e todos batem *paó* reverenciando o sucesso do ritual. Contudo, pode ocorrer do orixá não aceitar a forma que o ritual foi feito, se apegando em detalhes, e na terceira pergunta permanecer calado, fazendo com que seja recolhido novamente à frente do quarto de santo.”

No contexto do orixá Ogum, o santo aceitou o ritual e gritou seu nome no salão do terreiro, demarcando esta data como sendo a festividade da Feijoada de Ogum, incluindo-a no ano litúrgico do Ilê Axé Ogunjá Agadá. A Feijoada de Ogum já era desenvolvida por Glória de Oxum. Contudo, sem a apresentação do *orunkó* da forma descrita, pois trata-se de um ritual de nação Kêto e não desenvolvido no Candomblé de Angola, até então elencado no Ilê Axé.

### Fotografia 24 - Ritual de apresentação à mesa de Ogum.



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

A Fotografia 24 mostra o ritual da festividade “Feijoada a Ogum” em que seis *yabás* (mulheres) do terreiro carregam, sob forma elevada, elementos que serão servidos à mesa montada em meio ao salão ao orixá Ogum. Dentre esses elementos destacam-se: água, vinho, feijão vermelho, farofa, louças brancas, *eni* (esteira).

**Fotografia 25 - Ritual de preparação à mesa com *yabás* para servir a Feijoada de Ogum.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Em continuidade ao ritual da mesa da Feijoada de Ogum, as seis *yabas* sentam-se em volta da mesa (*ala* estendido em meios ao salão, no chão), juntamente com um filho de Ogum que posicionar-se à ponta da mesa aguardando determinada reza ser cantada e seu orixá manifestar-se para o ápice do ritual. A feijoada é servida, simbolicamente pelas orixás manifestadas nas integrantes *yabás*. A primeira *dilongá* (prato) servida é reservada ao “quarto de santo” em oferenda aos orixás. Contudo, o *ajeum* (comida) pronto, está aguardando a autorização no *ilê ajeum* (cozinha) para ser servido a todas as pessoas presentes na festa.

**Fotografia 26 - Ritual de confirmação ao cargo de Ekédi à Dandara de Oxum e fornecimento de faixa.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Na Feijoada de Ogum em que as fotografias e observações foram desenvolvidas, fomos contemplados com um ritual de confirmação ao cargo de *ekédi*. Diante disso, além da cadeira, já mencionada como objeto de representação simbólica no terreiro de Candomblé Ilê Axé Ogunjá, há outros dois objetos que possuem uma ressignificação representativa a cada ritual desenvolvido: a faixa e a peneira. Em destaque na Fotografia 26, Pai Paulinho segura a faixa que será entregue Ekedi Dandara de Oxum em ritual de confirmação de cargo. Essa faixa é mais um objeto simbólico reconhecido de concessão de autoridade e status no terreiro de Candomblé.

**Fotografia 27 - Ritual de confirmação ao cargo de Ekédi e fornecimento da peneira.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Dando continuidade ao ritual de confirmação, a peneira carrega uma espécie de conjunto de autorizações, permissões concedidas pelo reconhecimento de autoridade. Para cada cargo o conteúdo da peneira varia, no contexto da foto, a peneira integra um *adjá*, um *rangebre* de cargo, pulseira, argolas de ferra, entre outros. Para outros rituais de outros cargos, o conteúdo varia de acordo com às concessões do sacerdote, por exemplo, uma peneira com *jogo de búzios* que concede ao (à) filho (a) a liberdade de usar esta ferramenta de comunicação aos (às) orixás.

**Fotografia 28 - Ialorixá Ceny de Oxum e Babalorixá Paulinho de Ogum Xoroquê.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande (2017/2018).

Antes de terminar a cerimônia, Pai Paulinho de Ogum Xoroquê destaca sua perseverança em compartilhar o respeito ancestral, da mesma forma em que valoriza o tempo de religiosidade de todos (as) que, de alguma forma, contribuem ao Axé Ogunjá, seja por uma simples visita ou àqueles e àquelas que acabam se integrando ao terreiro para cumprir algum ritual. Diante disso, presta uma homenagem à Yalorixá

Ceny de Oxum, reconhecida como a primeira mulher batizada (raspada) no candomblé da nação Jêje. Mãe Ceny frequenta o Axé Ogunjá a mais de 10 anos e possui vínculos fraternos com o terreiro. Possuindo mais de 50 anos de Candomblé, é considerada uma das pessoas mais memoráveis do Candomblé no estado do Rio Grande do Sul.

### 3.6 TOADA DE CABOCLO BOIADEIRO

Chegamos ao mês de julho e com ela vem a festividade chamada de “Toada” de Caboclos. “Toada” no terreiro Ilê Axé Ogunjá significa festa em reverência aos ancestrais caboclos boiadeiros e caboclos de pena. “Herança da reverência à ancestralidade, tradição do Candomblé de nação Angola” explica Pai Paulinho. O sacerdote ainda complementa dizendo que os caboclos são os mensageiros dos orixás. Eles orientam, conduzem e ditam as regras dos rituais.

Diante dessa festividade, evidencia-se mais uma vez a ressignificação dos rituais da nação Angola incorporados aos rituais de nação Kêto, contrastados na Fotografia 29, onde observa-se o altar sobre o *oríaxé*, com coroas de frutas ofertadas aos caboclos do terreiro, sob enfeites de valorização à bandeira nacional. Essa valorização nacional é uma ressignificação incorporada ao Candomblé, pois não há registros nas referências pesquisadas dessa prática nos *xirês*.

**Fotografia 29 - Caboclo Pedro Boiadeiro em sua Toada.**



Fonte: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande 2017/2018.

Mãe Nanã, a lakekerê do terreiro, ressalta que seu caboclo Treme Terra (Fotografia 30) recebe e interage com os caboclos da Umbanda que acabam se manifestando nas Toadas de Caboclos Boiadeiros do terreiro Ilê Axé Ogunjá. Pai Paulinho também reforça esse fenômeno dizendo que seu Caboclo da Umbanda, Cacique da Mata Virgem já se manifestou no terreiro de Candomblé quando houve uma necessidade.

Caboclo Pedro Boiadeiro, caboclo angoleiro de Pai Paulinho, se manifesta todas as quartas-feiras no Ilê Axé Ogunjá e presta caridade, dá orientações, encaminha rituais aos filhos da casa e, também, ao público externo. Esse contato mais próximo com os fiéis é concentrado somente com os caboclos angoleiros, pois os orixás não apresentam essa postura, considerando que todos os poucos diálogos advindos dos orixás são concretizados pela língua lorubá e não na Língua Portuguesa.

Na Toada de Caboclo as entidades dançam, cantam, reverenciam seus ancestrais (caboclos e caboclas mais antigos), bebem e discursam sobre as práticas de caridade e conforto que integram sua missão na terra.

**Fotografia 30 - Caboclo Treme Terra em sua Toada.**



Fone: Vera Hugo, acervo Jornal Hora Grande 2017/2018.

Diante destes aspectos, reitera-se a preservação da doutrina que Pai Paulinho recebeu de seus sacerdotes, não os classificando como certos ou errados, mas sim como fundamentos que deram certos. Aqueles que possuem axé, que valorizam a ancestralidade e fundamentam a herança recebida de quem teve e tem seu discurso reconhecido pelos filhos e autorizado pelos orixás.

Muitos rituais acabaram não sendo detalhados e/ou fotografados, pois são inúmeros os fundamentos de terreiro de Candomblé Ilê Axé Ogunjá, assim como seus segredos. Contudo, abre-se espaço para a continuidade deste estudo na possibilidade que permeia a inquietação em como a hierarquia, a ancestralidade e a oralidade contracenam para a valorização de uma cultura própria e rica em significados peculiares que atuam na fé e que evidenciam as crenças.

Finalizo essas narrativas da memória do Ilê Axé Ogunjá Agadá com uma frase de Pai Paulinho de Ogum Xoroquê: *o meu Candomblé não é o Candomblé da Bahia, não é o Candomblé do Rio de Janeiro, não é o Candomblé de Belém do Pará; o meu Candomblé é o Candomblé que eu aprendi, sem certo ou errado, mas o Candomblé que deu certo. O meu Candomblé é o Candomblé do Rio Grande do Sul.*

## 5 A SALVAGUARDA

Desenvolver este estudo tornou-se algo muito maior do que apenas um trabalho para conclusão de um curso. Tornou-se um objetivo coletivo, representado por uma comunidade, pelo chamado “povo de santo”. O sentido do registro integra, além do cuidado na abordagem do terreiro como um lugar de memória, uma tentativa de valorização e reconhecimento das raízes ancestrais africanas, uma exemplificação da riqueza cultural afro-brasileira com influências de várias manifestações regionais.

No Ilê Axé Ogunjá observa-se a presença da expressividade dos orixás vista no Candomblé de Tambor de Mina, a reverência ancestral guiada pela figura do caboclo boiadeiro ou caboclo de pena (índios) do Candomblé de nação Angola e os rituais e preceitos oriundos do Candomblé de nação Kêto. Essa miscigenação cultural originária de sistemas simbólicos complexos e próprios deu origem a um terreiro que se ressignificou por meio da reverência ancestral, construindo sua própria memória na articulação das memórias individuais de seus adeptos.

Essa manifestação própria do Ilê Axé Ogunjá, integrando a herança de vários sistemas culturais e conseguindo uma reformulação pacífica e ressignificada dos seus rituais, atentando-se que não há o certo ou o errado, mas sim, o herdado, o aprendido e o fundamentado, destaca a necessidade do registro desta peculiar organização. Iniciar um processo em direção à salvaguarda deste terreiro faz parte, também, de preservar a articulação de diferentes dimensões do universo do Candomblé enquanto manifestação cultural afro-brasileira.

Entendemos que o registro das práticas do Ilê Axé Ogunjá integrados a este Dossiê caminha ao encontro, seja por meio de políticas públicas e/ou privadas, do reconhecimento deste terreiro como um instrumento de preservação de um patrimônio cultural nacional, que necessita ser valorizado e protegido, também, pelo que representa a uma comunidade que atua pela transmissão permanente do saber-fazer. Desta forma, deixamos este Dossiê à disposição da iniciativa pública e privada, para, cientes do valor do Ilê Axé Ogunjá, possam propor ações capazes de valorizá-lo enquanto espaço religioso e cultural.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio** – ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: UNI-RIO: FAPERJ: DP&A Editora, 2003.
- ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo Editorial, 2004.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 5. ed. 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- Brasil. Ministério da Cultura (MinC). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). **Dossiê IPHAN 6 – Ofício das baianas de acarajé**. Brasília; 2004.
- CANDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- FALKEMBACH, Elza Maria F. Diário de campo: **um instrumento de reflexão**. In: Contexto e educação. Ijuí Vol. 2, n. 7(jul./set. 1987), p. 19-24.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- GIL, Antônio Carlos. **Como Elaborar Projeto de Pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- JOHANN, JORGE Renato (Coord.); DVORANOVSKI, Clovis; CHINAZZO, Cosme Luiz. et al. **Introdução ao Método Científico: Conteúdo e forma do conhecimento**. 3. ed. Canoas: ULBRA, 2002.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2006.
- OLIVEIRA, Silvio Luiz de. **Tratado de Metodologia Científica: Projetos de Pesquisas, TGI, TCC, Monografias, Dissertações e Teses**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 2000.
- OLIVEN, Ruben George. **Patrimônio Intangível: Considerações Iniciais**. In: Abreu, Regina e Mário Chagas. **Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneo**. DP&A. Rio de Janeiro: RJ, 2003.

PAIVA, Eduardo França. **História e Imagens**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. In: \_\_\_\_\_ Estudos Históricos. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**: Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. **Segredos Guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VOGEL, Arno; NELLO, Marco Antônio da Silva ; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha D'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 3.ed. Rio de Janeiro: Pallas. 2012

## APÊNDICE A

### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

O presente termo tem por objetivo autorizar a sua participação voluntária na pesquisa, “As narrativas da memória: Ilê Axé Ogunjá Agadá”, que será desenvolvida, entre outros, por meio da aplicação de entrevistas junto aos integrantes do Ilê Axé Ogunjá (doravante, para efeitos desse termo, chamados de colaborador). Esta pesquisa está sob a coordenação do Professor Dr. Artur Cesar Isaia do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da Universidade LaSalle de Canoas/RS, com a execução pelo mestrando Sandro Rodrigues da Silva.

Em qualquer etapa do estudo, o colaborador terá acesso ao investigador/pesquisador para esclarecimento de eventuais dúvidas. Contato: Sandro Rodrigues da Silva, telefone (51) 99891-6030, endereço eletrônico: [qi.sandro@gmail.com](mailto:qi.sandro@gmail.com). É garantida ao colaborador da pesquisa, caso seja do seu interesse, o sigilo dos seus dados de identificação de forma que se assegure a sua privacidade e o seu anonimato. Fica assegurado, também, o direito de ser mantido atualizado sobre os resultados parciais da pesquisa, assim que esses resultados sejam conseguidos pelo pesquisador.

As entrevistas no formato áudio e ou vídeo, bem como sua transcrição poderão ser armazenadas em suporte digital e farão parte de Banco de Dados sob a responsabilidade do Programa de Pós-Graduação da Universidade LaSalle, podendo ser acessado para novas pesquisas e análises.

Não há despesas pessoais para o colaborador em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Se existir qualquer despesa adicional, ela será absorvida pelos Coordenadores da pesquisa. O local da realização da entrevista será onde o colaborador desejar.

Este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido será emitido em duas vias: uma delas a ser retida pelo colaborador da pesquisa e outra a ser arquivada pelo pesquisador.

Pelo presente documento, eu, \_\_\_\_\_, brasileiro (a), Carteira de Identidade: \_\_\_\_\_, CPF: \_\_\_\_\_, Endereço: \_\_\_\_\_,

depois de conhecer e entender os objetivos da pesquisa, através do presente termo, declaro ceder à Universidade LaSalle, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei à Universidade LaSalle, gravadas perante o pesquisador Sandro Rodrigues da Silva.

A Universidade LaSalle fica, conseqüentemente, autorizada a utilizar, divulgar e publicar, para fins culturais e acadêmicos, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, segundo as normas da Universidade LaSalle, com a única ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do pesquisador

\_\_\_\_\_  
Assinatura do (a) colaborador (a)

## APÊNDICE B

### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Uso de imagem

O presente termo tem por objetivo autorizar a sua participação voluntária na pesquisa, “As narrativas da memória: Ilê Axé Ogunjá Agadá”, que será desenvolvida, entre outros, por meio da utilização de imagens fotográficas de seu acervo pessoal e/ou registro fotográfico de imagem do terreiro e seus membros. Esta pesquisa está sob a coordenação do Professor Dr. Artur Cesar Isaia do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da Universidade LaSalle de Canoas/RS, com a execução pelo mestrando Sandro Rodrigues da Silva.

Em qualquer etapa do estudo, o colaborador terá acesso ao investigador/pesquisador para esclarecimento de eventuais dúvidas. Contato: Sandro Rodrigues da Silva, telefone (51) 99891-6030, endereço eletrônico: [qi.sandro@gmail.com](mailto:qi.sandro@gmail.com).

As imagens poderão ser armazenadas em suporte digital e fazer parte de Banco de Dados sob a responsabilidade do Programa de Pós-Graduação da Universidade LaSalle, podendo, ainda, serem acessadas para novas pesquisas e análises, além da pesquisa em questão.

Não há despesas pessoais para o colaborador em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Se existir qualquer despesa adicional, ela será absorvida pelos Coordenadores da pesquisa.

Este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Uso de imagem será emitido em duas vias: uma delas a ser retida pelo colaborador da pesquisa e outra a ser arquivada pelo pesquisador.

Pelo presente documento, eu, \_\_\_\_\_, brasileiro (a), Carteira de Identidade: \_\_\_\_\_, CPF: \_\_\_\_\_, Endereço: \_\_\_\_\_,

depois de conhecer e entender os objetivos da pesquisa, através do presente termo, declaro ceder à Universidade LaSalle, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, fotografias de meu acervo pessoal e/ou de minha imagem pessoal. Autorizo-os, também, a captar a minha imagem em fotografias quando for julgado necessário e em conformidade com as finalidades da pesquisa.

Declaro ceder à Universidade LaSalle a plena propriedade das imagens de meu acervo pessoal e/ou direitos de imagem associadas às fotografias do respectivo terreiro e seus membros realizadas durante a pesquisa, no qual fica conseqüentemente autorizada a utilizar, divulgar e publicar, para fins culturais e acadêmicos, as mencionadas imagens bem como permitir a terceiros o acesso às mesmas para fins idênticos, segundo as normas da Universidade LaSalle, com a única ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do pesquisador

\_\_\_\_\_  
Assinatura do (a) colaborador (a)

**APÊNDICE C****UNIVERSIDADE LASALLE****PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL E BENS  
CULTURAIS**

O orientador, Professor \_\_\_\_\_, e o pesquisador/aluno, \_\_\_\_\_, abaixo assinados, cientificam-se do teor do (s) Diário (s) de Campo referente à pesquisa de mestrado sob o título: **AS FOLHAS DA MEMÓRIA: ANCESTRALIDADE, RITUAIS E PRÁTICAS DE CURA.**

**DIÁRIO (S) DE CAMPO**

Elaborado por:

---

CANOAS, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_, 2017.

---

(Pesquisador/aluno)

---

(Orientador)

**DADOS DE IDENTIFICAÇÃO**

## 1 Aluno

1.1 Nome: \_\_\_\_\_

1.3 Curso: \_\_\_\_\_

1.4 Turma: \_\_\_\_\_

1.5 Endereço: \_\_\_\_\_

1.6 Telefone (s): \_\_\_\_\_

1.7 E-mail: \_\_\_\_\_

## 2 Campo

2.1 Nome: \_\_\_\_\_

2.2 Endereço: \_\_\_\_\_

2.6 Telefone (s): \_\_\_\_\_

2.7 E-mail: \_\_\_\_\_

## 3 Pesquisa

3.1 Linha: \_\_\_\_\_

3.2 Coordenador do Curso: \_\_\_\_\_

3.3 Professor Orientador: \_\_\_\_\_

3.5 Carga horária total: \_\_\_\_\_

3.6 Data de início e término: \_\_\_\_\_



## APÊNDICE D

### UNIVERSIDADE LASALLE

#### PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL E BENS CULTURAIS

##### ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Pesquisa: AS NARRATIVAS DA MEMÓRIA: ILÊ AXÉ OGUNJÁ AGADÁ

1. Qual seu o nome e idade?
2. Quanto tempo está no terreiro?
3. Qual o seu primeiro contato com o Candomblé?
4. Como você conheceu o terreiro?
5. Qual seu tempo de “feitura de santo”?
6. Qual seu cargo no terreiro?
7. Quais suas atribuições ocupando este cargo no terreiro?
8. Quem lhe concedeu este cargo e o porquê?
9. Quem está acima de você e quem está abaixo de você considerando seu cargo no terreiro?
10. O que você entende por ancestralidade no terreiro?
11. Qual a importância dos ancestrais no terreiro?
12. Considerando a questão dos cargos no terreiro, ou seja, sua hierarquia, o que é mais importante no Candomblé, os anos de santo ou anos de vida?
13. Como você aprendeu os fundamentos e as rezas no Candomblé no terreiro?
14. Como você ensina os mais membros mais novos no terreiro?
15. Quem coordena os rituais no terreiro? Todos podem participar?