



A diáspora africana e a resistência dos tambores: elementos da sociedade Iorubá presente nas religiões afro-brasileiras

Wagner dos Santos Chagas¹

Resumo: O presente texto tem o objetivo de apresentar como as religiões afro-brasileiras representam movimentos de preservação e ressignificação da estrutura societária dos povos iorubás no Brasil. A diáspora africana, durante o período da escravidão mercantil, foi responsável pela chegada ao Brasil de milhões de africanos provenientes de vários grupos étnicos como os bantu e os iorubás. As religiões de matriz afro representaram uma forma de resistir a destruição das características religiosas, sociais e culturais desses povos. Nas comunidades de terreiro, foi desenvolvido um processo de preservação e de ressignificação das estruturas sociais, culturais e religiosas dos povos iorubás. A organização do culto, das estruturas hierárquicas, dos espaços físicos, da composição linguística e cultural presente no candomblé, no Batuque ou Nação, por exemplo, possuem marcas indelévels dos iorubás.

Palavras-chave: História Africana e Afro-brasileira; Religiosidade Africana e Afro-brasileira; Diáspora Africana; Povos de Terreiro.

African diaspora and drum resistance: elements of the Yoruba society present in afro-Brazilian religions

Abstract: This text aims to present how Afro-Brazilian religions represent movements for the preservation and re-signification of the social structure of the Yoruba peoples in Brazil. The African diaspora, during the period of mercantile slavery, was responsible for the arrival in Brazil of millions of Africans from various ethnic groups such as the Bantu and the Yoruba. Afro-based religions represented a way to resist the destruction of the religious, social and cultural characteristics of these peoples. In the terreiro communities, a process of preservation and reframing of the social, cultural and religious structures of the Yoruba peoples was developed. The organization of worship, hierarchical structures, physical spaces, linguistic and cultural composition present in candomblé, Batuque or Nação, for example, have indelible marks of the Yoruba.

Keyword: African and Afro-Brazilian History; African and Afro-Brazilian Religiosity; African Diaspora; Terreiro Peoples.

1 Pós-Doutorando em Memória Social e Bens Culturais na Universidade La Salle/ Unilasalle. Doutor em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS (2017), Mestre em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS (2010), Especialista em Gestão Educacional pela Universidade Luterana do Brasil /ULBRA (2005) e Graduado em História pela Universidade Luterana do Brasil /ULBRA (2003). É Professor de História da Rede Municipal de Ensino de Esteio/RS. Atualmente é Secretário Municipal de Educação de Esteio/RS. Desde 2005 atua na área da educação, possuindo experiência em Ensino Fundamental (RME de Esteio/RS), Ensino Médio (Rede Tereza Verzeri), Pré-vestibular (Colégio Coração de Maria/Universitário), Gestão Educacional (Conselho Escolar do CMEB Santo Inácio-Esteio/RS, Vice-diretor do CMEB Vila Olímpica-Esteio/RS, Assessor Pedagógico da SMEE-Esteio/RS e conselheiro do Conselho Municipal de Educação de Esteio/RS) e Ensino Superior (Tutor em Ead UFRGS e Tutor Presencial Polo UAB-Sapucaia do Sul/RS). Possui experiência em assessoria, consultoria e capacitação nas áreas de História e Cultura Africana e Afrobrasileira, Educação Digital e Gestão Educacional. tutorwagnergp@gmail.com

Introdução

O presente artigo aborda um recorte da discussão temática realizada na tese defendida em 2017, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unisinos, com o título “Eu sou porque nós somos”: Experiências do Emocionar nas Aprendizagens Umbandistas. Essa discussão temática se refere à ressignificação social, familiar e religiosa dos povos iorubás presente nos terreiros de Candomblé no Brasil.

Na primeira parte do artigo intitulado “Resistência dos tambores”, é abordada a diáspora africana como plantio e colheita da humanidade, bem como, do sequestro de milhões de africanos para o Brasil no período da escravidão mercantil entre os séculos XV e XIX. Nessa seção do texto, discorro sobre os processos de resistência contra o apagamento dos elementos culturais, sociais e religiosos dos povos iorubás em terras brasileiras.

Já na segunda parte do artigo intitulada “Iorubás: Sociedade, família e religiosidade”, são apresentadas as características da estrutura política, administrativa e religiosa dos povos Iorubás. Nesse momento do texto destaco como a organização familiar iorubana está entrelaçada com sua forma de se relacionar com o sagrado. Ou seja, para os iorubás, assim como para a maioria dos povos africanos, o terreno e o sagrado não estão divididos ou cindidos, o Aiê (mundo) e o Orum (o espaço infinito onde habitam os orixás) estão entrelaçados de maneira inextricável.

A terceira parte do texto, “Candomblé: Ressignificação social e religiosa iorubá no Brasil”, é dedicada para apresentar como o Candomblé ressignifica a organização social e familiar iorubana dentro dos terreiros. Como as funções realizadas pelos componentes do terreiro estão baseadas na estrutura familiar iorubana, bem como, na estrutura política das cidades-estados Iorubás.

A diáspora africana e a resistência dos tambores

As grandes diásporas africanas, do alvorecer da humanidade nos primeiros processos migratórios até o trauma da escravidão mercantil entre os séculos XV e XIX, são processos carregados de significados de luta dos povos oriundos da África. Segundo o Dicionário das Relações Étnicas e Raciais, “diáspora é uma palavra extraída dos antigos termos gregos *dia* (através, por meio de) e *speirō* (dispersão, disseminar ou dispersar)”. (VERTOVEC, 2000, p. 169). Através dos tempos, esse conceito ganhou muitos significados. Conforme Ford (1999, p. 41), diáspora é uma palavra usada frequentemente para “indicar o deslocamento forçado de milhões de africanos de sua pátria durante os quatrocentos anos de tráfico de pessoas pelo Atlântico”. Porém, segundo Ford (1999), diáspora carrega outro significado que é o de plantar sementes por dispersão. Ou seja, atualmente somos os frutos das sementes plantadas durante alguma diáspora africana que aconteceu no decorrer de milhares de anos da história humana.

Pensando na diáspora como deslocamento forçado e sequestro, o trauma sofrido pelos africanos que foram arrancados de sua terra durante a diáspora da escravidão mercantil foi uma tragédia de proporções gigantescas. Conforme escreve Prandi (2000), mais de cinco milhões de africanos foram sequestrados da África e trazidos como cativos para servir de mão de obra escrava entre os séculos XVI e XIX no Brasil. Esse número pode ter sido muito maior, pois Prandi alerta que esses dados não contabilizam os africanos que morreram ainda no continente antes da travessia do Atlântico, nem os que pereceram durante a terrível

travessia oceânica nos navios negreiros, tampouco os que morriam nos dias que se seguiram ao desembarque em terras brasileiras. O que torna mais difícil ainda contabilizar esse triste fato é que não se sabe quantos navios aportaram no Brasil de maneira clandestina. Esse processo traumático foi ressignificado em uma história contada pelos Bacongos, povo que pertence ao tronco linguístico Bantu:

Contam que os escravos eram levados aos domínios de Mputu e daí despachados “para uma ilha onde havia uma floresta sem alimento, com mar por todo o lado”. Hoje Mputu é uma palavra de valor mítico para os bacongos, a qual se refere aos europeus, mas também a terra dos mortos; e morte, aqui não significa apenas o falecimento de alguém, mas o mundo subterrâneo dos poderes do inconsciente e das causas invisíveis. Essa palavra é uma redução da palavra Mputuleezo, uma variante quicongo de “português”, embora também signifique “água turbulenta”. Alusão tanto às águas do Atlântico, por onde vieram os portugueses e desapareceram os africanos. Mputu é também o mundo para o qual viajam as figuras heróicas das lendas dessa região da África, onde lutam contra seres mágicos e forças fantásticas para obter o poder ou a graça almejada e regressar. E, segundo o saber bacongo, a viagem da alma humana a leva inevitavelmente para Mputu depois da vida, para lá renascer num ciclo contínuo de vida, morte e renascimento. Assim, no coração e na mente dos descendentes bacongos, os escravos eram heróis, jogados na paisagem árida para lá enfrentar forças misteriosas. Vez e outra, diz o mito, esses heróis desesperançados eram auxiliados pela intervenção divina. E ainda hoje os bacongos consideram os afrodescendentes almas-heróis de ancestrais que partiram para Mputu e voltarão para casa, como se espera dos heróis. “Estamos esperando por eles” disse um velho em Kinshasa, “este país é só deles, de ninguém mais”. (FORD, 1999, p. 33 e 34).

Ao aportar no Brasil, práticas foram adotadas para controlar e dificultar a organização e resistência dos africanos contra a escravidão: separar os africanos escravizados por nações² e, como uma segunda estratégia, separar os homens e mulheres falantes da mesma língua e cultura. Prandi (2000), destaca que nos primeiros momentos da escravidão africana no Brasil, o governo colonial adotou uma política em dividir os escravos urbanos em nações com seus próprios reis e governantes. Muitos negros livres também faziam parte dessas nações.

O objetivo do governo colonial, segundo Chagas (2017), era de evitar a união de todos os africanos e seus descendentes para por fim a sua condição de cativos. Essa divisão entre as nações estimulava a luta e a discórdia entre esses grupos, dificultando, assim, a sua organização. Além das nações, os africanos e afrodescendentes escravizados e livres se organizavam em associações de ofício (no caso dos artesãos) e irmandades religiosas católicas (como a Irmandade Nossa Senhora do Rosário).

Essas associações e irmandades religiosas buscavam ajudar os seus integrantes, preparavam revoltas, mantinham casas afastadas do centro da cidade onde realizavam os rituais religiosos de origem africana. Até no exército os soldados negros eram “divididos em quatro batalhões: minas, ardras, angolas e crioulos”. (PRANDI, 2000, p. 57). Durante o período imperial essa prática perdeu força sendo substituída pela dispersão dos escravizados de mesma origem.

2 Essas nações não representavam, na forma que foram organizadas no Brasil ou em outros países das Américas, uma unidade de povos que já viviam na África. Porém houve por toda a América exemplos dessas organizações ou “nações” bem organizadas, desde os Estados Unidos, onde os negros elegiam, no norte do país, seus governadores, até a Argentina. No Rio da Prata eram quatro as “nações”: tonga, mandinga, ardra e congo, as mais importantes subdividindo-se em “províncias”. Assim, em Montevideu, a nação congo subdividia-se em seis províncias: gunga, guarda, angola, munjolo, basundi e boma. No Peru havia os angolas, caravelis, moçambiques, congos, chalas e Terra-Nova, com suas casas chamadas de “confrarias” ou “cabildos”, com seus reis, rainhas, damas de honra, suas orquestras. Os cabildos de Cuba reuniam as nações ganga, lucumi, carabali, congo, etc. (PRANDI, 2000, p. 57).

Essa prática de separar os escravizados que possuíam a mesma origem tinha o objetivo de dificultar a sua organização para a resistência contra a escravidão. A própria prática comercial de compra e venda de escravos dispersava os grupos de mesma origem, tornando quase impossível os africanos manter a sua língua e cultura. Nesse contexto, os africanos escravizados foram “obrigados a viver numa miscelânea linguística e cultural que, além de tudo, estava submetida pela cultura brasileira em formação, de língua e costumes de tradição portuguesa”. (PRANDI, 2000, p. 56).

No Brasil, conforme escreve Inikori (1980), foi a mão de obra dos povos de origem Bantu e de origem Iorubá que garantiram a produção dos produtos de exportação, durante os ciclos econômicos que se sucederam no período colonial e imperial brasileiro. Os africanos e seus descendentes foram explorados nos latifúndios produtores de cana-de-açúcar no norte e no nordeste, nas minas de ouro e nos latifúndios produtores de café do sudeste, bem como nas fazendas de criação de gado e produção de charque no sul. Porém, a maioria dos escravizados estava presentes em pequenas e médias propriedades, em praticamente todo o território, os representando uma grande parcela da população brasileira.

No ano de 1798, em uma população de 3.250.000 habitantes, 1.998.000 pessoas eram de origem africana, dos quais 1.582.000 eram escravos. Em 1872, aproximadamente 5,8 milhões de indivíduos, em uma população total de 9,9 milhões, eram de origem africana, entre eles, 1,5 milhões ainda eram escravos. Em outras palavras, a população de origem africana representava 61,2% da população total do Brasil em 1798 e 58% em 1872. A população escrava concentrava-se nas regiões que forneciam o ouro e os produtos agrícolas destinados à Europa e à América do Norte. Assim, dentre os 1.566.416 escravos do Brasil, em 1873, 1.233.210 indivíduos, ou seja, 79,2% dividiam-se em um conjunto de seis províncias, com a produção voltada para a exportação: Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, a maior concentração, 351.254 pessoas, se encontravam em Minas Gerais, a província produtora de ouro. (INIKORI, 1980, p. 116).

Essa presença dos povos africanos no Brasil marca de maneira indelével as formas de ser e estar no mundo dos africanos e de seus descendentes na identidade cultural brasileira. Por mais que processos oficiais e não oficiais tentassem (e ainda tentam) apagar essa marca da riqueza cultural africana no Brasil, a resistência sempre existiu e devemos isso aos próprios africanos e seus descendentes que organizaram movimentos de luta e resistência contra a destruição de suas raízes culturais.

Segundo Munanga e Gomes (2006), os africanos e seus descendentes organizaram e promoveram diversas formas de resistência durante o período escravocrata brasileiro.

Insubmissão às regras do trabalho nas roças ou plantações onde trabalhavam – os movimentos espontâneos de ocupação das terras disponíveis, revoltas, fugas, abandono das fazendas pelos escravos, assassinato de senhores e suas famílias, abortos, quilombos, organizações religiosas, entre outras, foram algumas estratégias utilizadas pelos negros na sua luta contra a escravidão (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 69).

Em meio à dor e sofrimento, ao serem sequestrados, foi despertado dentro de cada um dos homens e cada uma das mulheres a chama da busca da sua liberdade e da liberdade de seu povo. Pois, quando o primeiro navio negreiro aportou em terras brasileiras, não foi o início da utilização de mão de obra escravizada africana em nosso país, mas sim o início da luta contra a escravidão dos africanos no Brasil. Essa luta foi um solo fértil para a construção de processos de resistência no campo religioso. Esses processos de resistência, segundo Munanga e Gomes (2006, p. 140), geraram uma “ressignificação mítico-religiosa de atribuição de novos significados às coisas e ao mundo que nos rodeiam, por parte de nossos ancestrais com suas divindades e crenças”.

No Brasil, durante a segunda metade do século XIX, houve a interação nas cidades entre os escravizados que já eram cativos há mais tempo em terras brasileiras e os novos grupos de escravizados, que tinham chegado recentemente da África e que ainda mantinham sua língua e credos. Desse modo, juntamente com a população negra livre, foi possível, segundo Prandi (2000, p. 59), criar espaços de “[...] reconstituição cultural mais bem acabada do negro no Brasil, capaz de preservar-se até os dias de hoje: a religião afro-brasileira”.

Essas práticas sagradas da religiosidade dos povos africanos, bem como sua organização cultural, social e até mesmo política, dependendo da região do Brasil, ganharam várias denominações. Na Bahia, essa religião ficou conhecida como Candomblé. Já em Pernambuco e Alagoas, recebeu o nome de Xangô, no Maranhão ficou conhecida como Tambor-de-Mina e, no Rio Grande do Sul, ela foi chamada de Batuque. Prandi (2000) salienta que a organização dessas práticas religiosas foi estabelecida na forma de grupos de nações: as nações do Candomblé.

Na Bahia surgiram os candomblés ketu e ijexá e mais recentemente o efã, todos de origem acentuadamente nagô ou Iorubá, além de um candomblé de culto aos ancestrais, o candomblé de egungum. Também da Bahia é o candomblé jeje ou jeje-mahi, enquanto no Maranhão o tambor denominado mina-jeje dependeu mais de tradições dos jejes daomeanos, ali também se criando uma denominação mina-nagô. Em Pernambuco sobreviveu a recriação da nação egbá, também chamada nagô, e no Rio Grande do Sul, as nações iorubanas oyó e ijexá. Em Alagoas criou-se um culto de nação xambá, igualmente nagô, hoje praticamente extinta. (PRANDI, 2000, p. 60).

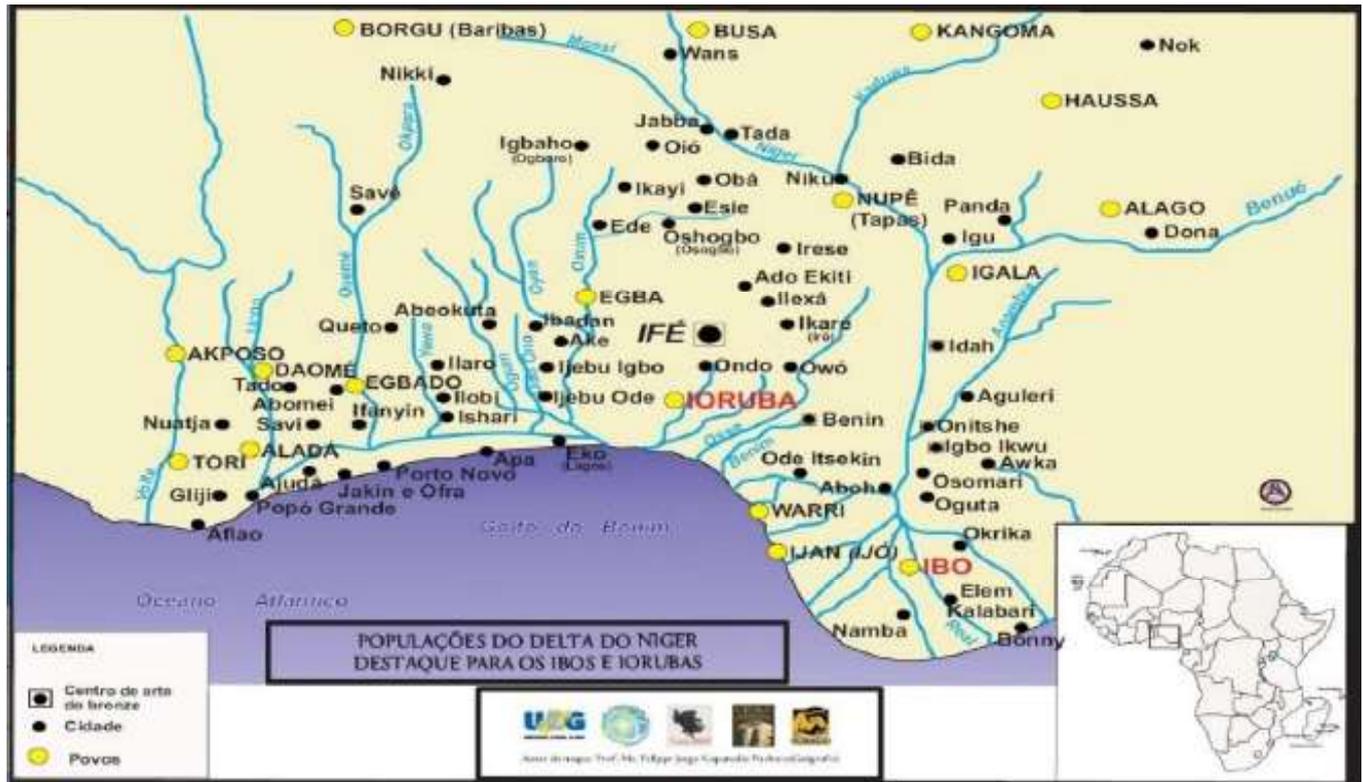
Nesse período, também houve a formação de candomblés de origem Bantu em várias partes do Brasil. Esse Candomblé tinha como referência as nações angola, cabinda e congo. O Candomblé teve o poder de reconstruir as características societárias africanas que foram perdidas durante a diáspora. Essas características societárias estavam fundamentadas nos padrões das relações sociais e familiares dos povos de origem Iorubá.

Iorubás: sociedade, família e religiosidade

Os povos Iorubás, conforme escreve Alagoa (1980), se organizavam em cidade-estados autônomas, com suas próprias leis, estrutura política, administrativa e religiosa. A cidade de Ifé se destaca no cenário Iorubá pela importância religiosa. Segundo a mitologia Iorubá, Obatalá cria a Terra e todos os seres vivos a partir de Ifé. Alagoa (1980), descreve que a fundação de Ifé, se deu por processos de emigração de grupos que vieram do oriente médio (tradição oral) ou da própria África (vestígios arqueológicos) há mais de mil anos. Seu fundador seria Ododua e seus filhos teriam fundado as demais cidades-estado iorubas. O *Oni* exercia a função de sacerdote e de regente de Ifé, que por ser a origem dos povos Iorubás, recebia os restos mortais e as insígnias dos governantes das demais cidades-estado iorubanas.

Já Oió, a segunda cidade-estado mais importante no cenário Iorubá, se destacou pelo seu poderio militar e política expansionista de conquista das demais cidades-estados da região. A supremacia militar de Oió se dava devido à utilização de cavaleiros e arqueiros em seu exército. Oió cultuava Xangô (o trovão), o orixá da sabedoria e da justiça nas religiões de matriz afro. Xangô em muitos mitos Iorubás foi governante de Oió. Segundo Alagoa (1980), a origem de Oió também é atribuída a outra figura mítica, Oraniã.

Figura 1 – Mapa das populações do Delta do Niger. Destaque para os Ibos e Iorubás.



Fonte: Prof. Ms. Felipe Jorge Kopanakis Pacheco. Universidade Estadual de Goiás/UEG³

Existe um mito Iorubá, preservado nas religiões de matriz afro, muito interessante sobre Oraniã e a criação do mundo. Neste mito, conseguimos identificar a maioria dos povos e das cidade-estados Iorubás que estão representados no mapa das populações do delta do Rio Niger (figura 1), bem como os seus governantes:

No princípio não existia nada, apenas uma imensa massa de água sob o céu. Nenhuma vida habitava esse espaço primevo. Porém, Olodumaré, o Ser Supremo, resolveu dar vida para esse oceano primordial. Para isso, o Senhor de Todas as Coisas criou sete príncipes, sete sacos de búzios, de tecidos, de pérolas e de pedras preciosas. Também uma galinha, uma corrente, sete barras de ferro e um pano preto com terra. Através da corrente, Olodumaré desceu toda a sua criação e, do Orum, deixou cair uma semente que germinou dando origem a uma frondosa palmeira.

Ao chegar naquele lugar desabitado, o Ser Supremo destinou aos sete príncipes o governo de sete cidades. A cidade de Egbá seria governada por Oloú, Savé seria governada por Onixabé, Ilá teve como governante Orangum, a cidade de Ifé foi governada por Oni, o príncipe Ajerô reinou sobre Ijerô, a cidade de Queto foi governada por Alaqueto e Oraniã foi o governante de Oió. Cada um dos príncipes ficou com um dos sacos contendo as riquezas criadas por Olodumaré. Mas, para Oraniã, o Senhor de Tudo deixou as sete barras de ferro, a galinha e o pano preto com terra.

O rei de Oió jogou a terra sobre as águas e soltou a galinha que começou a ciscar e espalhar a terra pela imensidão das águas primordiais dando origem à Terra. Porém, essa nova criação gerou disputa entre os príncipes que queriam tomá-la para si. Mas, Oraniã, utilizando as barras de ferro como armas, subjugou seus irmãos poupando-lhes as vidas e destinando que cada um reinasse nas cidades conforme desejo de Olodumaré. Cada uma das sete cidades estava sob a tutela de Oraniã e, a cidade de Oió, seria a capital dessas cidades.

³ Disponível em: <http://issuu.com/aldeia Griot/docs/anexo_de_mapas_historia_da_africa_ueg> Acessado em: 06 fev. 2016.

Esse mito compilado por Prandi, é uma história oral Iorubá que remonta os tempos imemoriais da fundação de Oió e Ifé. Nessa história mítica, podemos identificar os elementos que justificam a política expansionista adotada pela cidade-estado através das armas. Também identificamos a origem do título do governante de Ifé: Oni. E uma das principais fontes dos produtos de exportação de Oió: produtos retirados da palmeira. Oraniã, na mitologia Iorubá, é o pai de Xangô, outro rei mítico e que se torna o orixá protetor de Oió. Esse relato mítico faz todo o sentido, pois os reis Iorubás, depois de mortos, são cultuados como ancestrais divinizados que protegem a família real e seu povo.

Além de Ifé e Oió outras cidades-estado iorubanas ocupam um papel de destaque na memória da cultura religiosa afro-brasileira como Ketu, onde se realizava o culto do orixá Oxóssi (orixá da caça), Abeokutá, ligada ao culto da orixá Iemanjá (Mãe dos orixás e senhora dos mares), e Ilexá, capital onde se cultuava a orixá Oxum (senhora da riqueza e do amor) e do orixá Logun-Edé (orixá que representa fartura proveniente da caça e da pesca).

A religiosidade Iorubá está intimamente ligada à sua organização familiar. Todos viviam em residências coletivas conhecidas como *compound*, formando uma grande família extensa. O chefe da família divide os aposentos principais da casa com a principal esposa e os filhos provenientes desse matrimônio. As demais esposas e filhos dividiam os outros quartos da casa. Os espaços comuns da casa eram destinados para o lazer, o trabalho artesanal e a cozinha. Os Iorubás cultuavam os orixás de sua família, de sua cidade e da região.

A família cultua o orixá do chefe masculino, divindade ancestral que ele herda patrilinearmente, e que é o orixá principal de todos os filhos. Cada esposa cultua também o orixá da família de seu pai, que é o segundo orixá de seus filhos. Assim, os irmãos devem culto ao orixá do pai, que é o mesmo para todos, e ao orixá da mãe, que pode ser diferente de acordo com a herança materna. Como os Iorubás crêem descender de seus orixás, a origem de cada indivíduo não é necessariamente a mesma. Um *compound* é assim uma reunião de diferentes cultos, cada um com suas cerimônias, mitos e tabus. Há um deus geral e deuses particulares louvados nas casas das diversas esposas. A família também tem como culto comum a devoção a Exu, orixá trickster que estabelece a comunicação entre os diferentes planos e personagens deste mundo e do mundo paralelo dos deuses e espíritos. Também se cultuam os orixás que protegem a cidade, em geral orixás da família do rei, os orixás do mercado, centro econômico e de sociabilidade da cidade, e outros que podem ser adotados por livre escolha por cada um. (PRANDI, 2000, p. 61).

O culto na família Iorubá é chefiado pelo pai, no qual o orixá principal e os demais orixás do culto familiar se manifestam em transe possessivo nos rituais que acontecem nas festividades. Esse culto familiar representa o sagrado no cotidiano Iorubá. Mas existem outros cultos como o culto ao orixá da adivinhação Orunmilá, no oráculo de Ifá. Neste oráculo, o Babalaô exerce a função de sacerdote responsável pela comunicação e interpretação das mensagens entre os orixás e os seres humanos.

Durante os ritos de iniciação da atividade oracular, conforme escreve Prandi (2014), os Babalaôs aprendem as histórias compostas por relatos de fatos do passado que se repetem a cada dia na vida dos homens e mulheres. Pois, para os antigos Iorubás, o tempo e os acontecimentos cotidianos da vida dos seres humanos são cíclicos, ou seja, já aconteceram e tornarão a acontecer. A decifração oracular dos Babalaôs tem como processo a análise do presente, conforme os acontecimentos do passado mítico ou dos fatos passados do cotidiano dos seres humanos, a fim de compreender o presente e garantir um futuro próspero.

As narrativas mitológicas que apresentam a história dos orixás compõem o conjunto de histórias oraculares que são a base do conhecimento dos Babalaôs. Essas histórias abordam temas como a criação do

Aiê (mundo) pelos orixás, suas lutas, suas paixões, seus estratagemas, seu convívio com os seres humanos, suas relações com a natureza e sua partida para o Orum (o espaço infinito onde habitam os orixás), pois entre os antigos Iorubás, o mito é a principal fonte de explicação da criação, conservação e destruição de todas as coisas. Durante o processo diaspórico, os mitos da tradição oral Iorubá foram preservados no Brasil e em Cuba nas expressões da religiosidade dos seus descendentes.

Outro culto que acontecia na sociedade Iorubá era o culto destinado aos egunguns. Esse culto também era masculino/androcêntrico e honrava os ancestrais fundadores das cidades ou indivíduos que realizaram feitos importantes para toda a comunidade. Esse culto agia sobre a administração da justiça no plano das relações da sociedade Iorubá. Além desse culto masculino, existiam duas sociedades formadas pelas mulheres iorubanas a Ialodê e a Geledé. A associação Ialodê está vinculada às questões comerciais, já a Geledé é um coletivo que busca cultuar os princípios do sagrado feminino como a fertilidade da terra, o equilíbrio da energia vital da sociedade (axé) e a maternidade universal através do culto a Iyaní, mãe ancestral.

Segundo Bernardo (2005), a associação feminina Ialodê, conforme, cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”, era responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária nas cidades-estado iorubanas. A associação Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, diferente da sociedade Geledé que foi uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. A associação Geledé era responsável pelos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade, aos aspectos importantes do poder especificamente feminino.

No processo diaspórico, essas relações sociais, familiares e religiosas foram ressignificadas no Brasil. Esses novos significados sociais e mítico-religiosos estão presentes até hoje nos terreiros de candomblé.

Candomblé: ressignificação social e religiosa iorubá no Brasil

No Brasil, o Candomblé não é uma religião em que a pessoa entra por conversão ou por tradição de nascença, mas a entrada na família de santo acontece por livre adesão ao processo iniciático. Segundo Prandi (2000), as atividades do terreiro são conduzidas pelo líder que pode ser masculino ou feminino. O terreiro é regido pelo orixá desse líder, que recebe todo o destaque tanto nas atividades rituais, como na organização física do terreiro, pois o altar principal é destinado a esse orixá. Os demais orixás que fazem parte do terreiro também possuem altares próprios: os quartos-de-santo. Essa organização física do terreiro tem algumas variações dependendo da região do país, mas basicamente segue essa estrutura.

As funções realizadas pelos componentes do terreiro estão baseadas na estrutura hierárquica familiar Iorubá, visto que os mais jovens estão submetidos às orientações dos mais velhos, porém aqui o que define “mais velhos e mais jovens” não é a idade, mas o tempo de iniciação no Candomblé. Os mais novos devem aprender, através da observação, as práticas cotidianas e os rituais com os iniciados mais antigos. Como os Iorubás formavam uma sociedade ágrafa, o aprendizado no terreiro acontece pela oralidade.

As mulheres mais velhas, isto é, iniciadas há mais tempo (e no Brasil o sétimo ano de iniciação ganhou o estatuto de ano que marca a senioridade) chamam-se entre si de egbômi, que em Iorubá significa “minha irmã mais velha” e que nada mais é que o tratamento que as esposas mais antigas, e por conseguinte mais importantes, do chefe usam entre si.

A recém-iniciada é chamada iaô, ou jovem esposa, noiva, que é como as esposas mais velhas chamam as mais novas. Claro que, com o passar do tempo, essas designações reservadas às mulheres passaram também a ser usadas para os iniciados masculinos. Além das práticas iniciáticas, como a raspagem da cabeça que marca o ingresso das meninas na puberdade, o uso de escarificações indicativas de origem tribal e familiar (os aberês do candomblé), costumes do cotidiano familiar africano foram igualmente incorporados à religião no Brasil como fundamento sagrado que não deve ser mudado: dormir em esteira, comer com a mão, prostrar-se para cumprimentar os mais velhos, manter-se de cabeça baixa na frente de autoridades, dançar descalço, etc. (PRANDI, 2000, p. 61).

Segundo Chagas (2017), além da estrutura familiar, foram criadas funções baseadas na estrutura política das cidades-estado iorubanas. Da cidade-estado de Oiô, foram criados os conselhos dos obás, nos terreiros que têm Xangô como orixá regente. Também inspirado na cidade-estado de Oiô, foi criado o cargo de equédís, as mulheres que não entram em transe ou incorporam o orixá, que são responsáveis por auxiliar nas atividades ritualísticas enquanto o orixá está presente. Os terreiros regidos por Ogum possuem o cargo de balogum (general), um dos mais altos cargos na hierarquia ao culto deste orixá. As ialodês no candomblé são inspiradas nas mulheres que faziam parte dessa sociedade que administrava a corte iorubana.

Antes, na África, na família Iorubá, o orixá era definido pelas relações patrilineares, ou seja, o orixá regente de uma pessoa era o do seu pai e o orixá secundário era o orixá de sua mãe, remontando a origem ancestral do culto. No processo diaspórico, durante o período da escravidão mercantil, essa relação de culto ao orixá passou por um processo de resignificação. O parentesco não podia mais ser definido pela linhagem sanguínea, por isso que a linhagem foi definida segundo a definição mítica.

Aqui, no Brasil, cada pessoa continua descendendo dos orixás, e esses orixás são seu “pai” e sua “mãe” e lhe acompanharão durante toda a vida. Esses orixás são definidos através da consulta ao oráculo de Ifá, porém, não mais interpretado por um babalaô, mas pelo pai-de-santo ou mãe-de-santo. Esses orixás regentes são o “orixá de cabeça”. O culto ao orixá da mãe também continuou aqui no Brasil e ele é revelado também pelo oráculo de Ifá, recebendo o nome de juntó.

Considerações finais

O Candomblé foi capaz de se consolidar como um processo de resistência contra a escravidão e o apagamento dos seus traços culturais dos povos Iorubás. Milhões de africanos desembarcaram no Brasil, satisfazendo as necessidades dos ciclos econômicos e o rendoso comércio de escravos, esses povos foram espalhados em todas as regiões brasileiras.

As adaptações, criações e recriações, fizeram com que o Candomblé se consolidasse como um espaço que transportava o negro, no Brasil, de volta para a África. Ao sacralizar os espaços dos terreiros com o toque dos orixás, com sua musicalidade e força simbólica das línguas africanas, os iniciados e participantes dos rituais, por um instante, regressavam para a sua terra ou para a terra de seus ancestrais.

Agora, os negros não eram mais pertencentes de nações africanas, mas, afrodescendentes irmanados nas famílias de santo espalhadas por todo o Brasil. O povo de santo, dentro dos terreiros de Candomblé, recriava laços familiares a partir de sua conexão com o sagrado. Os terreiros se converteram em pequenos *compound* que recriavam a sociabilidade das cidades-estado iorubanas.

A partir do Candomblé, novas manifestações religiosas surgiram em várias partes do Brasil. Essas novas formas de religar o sagrado ao som dos tambores e dos ritmos afrodescendentes fundiram elementos religiosos iorubás e bantu, indígenas e brasileiros que deram origem às religiões afro-brasileiras como Batuque, a Jurema, a Umbanda e tantas outras manifestações da religiosidade de matriz afro.

Referências

BERNADO, Teresinha. **O Candomblé e o Poder Feminino**. REVER. São Paulo: N° 2, p.1-21. 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2015.

CHAGAS, Wagner dos Santos. **“Eu sou porque nós somos”: Experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, 2017.

FORD, Clyde W. **O Herói com Rosto Africano: Mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.

INIKORI, Joseph. A África na história do mundo: O tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, Bethwell Allan (Org). **História Geral da África: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: Unesco, 2010.

MUNANGA, Kabengele. GOMES, Nilma Lino. **O Negro no Brasil de Hoje**. São Paulo: Global, 2006.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: Etnia, identidade, religião. **Revista USP**, n.46, São Paulo: jun./ago. 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

VERTOVEC, Steven. Diáspora. In: CASHMORE, Ellis. **Dicionário de Relações Étnicas e Raciais**. São Paulo: Selo Negro, 2000.

Recebido em 14/07/2020.

Aceito em 21/08/2020.