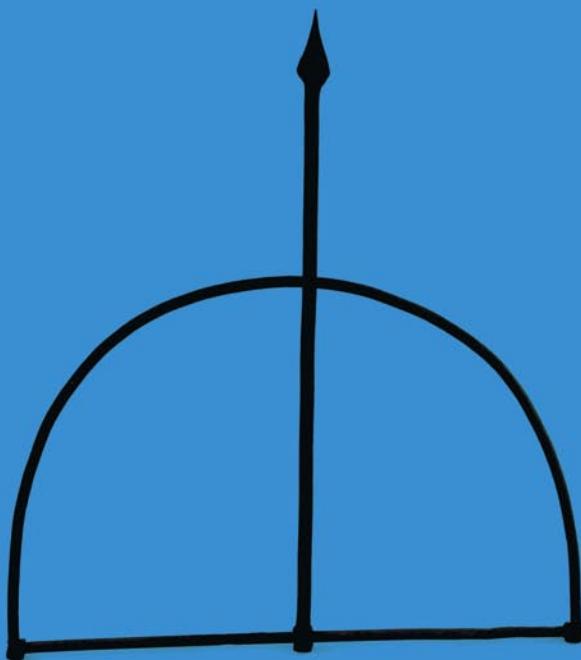




MAFRO

MUSEU AFRO-BRASILEIRO

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS / **UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**



SETOR RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

Projeto de Atuação Pedagógica e Capacitação de Jovens Monitores

MATERIAL DO PROFESSOR

APRESENTAÇÃO

O **Museu Afro-Brasileiro (MAFRO)** foi inaugurado em janeiro de 1982, fruto de um Programa de Cooperação Cultural entre o Brasil e países da África. Seu acervo é composto de esculturas, máscaras, tecidos, cerâmicas, adornos, instrumentos musicais e jogos africanos, que testemunham a visão de mundo e os conhecimentos técnicos de diversos povos da África Ocidental e Central. Há também objetos de origem afro-brasileira, relacionados às divindades e sacerdotes do candomblé na Bahia. Merece destaque especial o conjunto de talhas em cedro do artista plástico Carybé, retratando 27 orixás, que constitui uma das mais importantes obras da arte contemporânea brasileira.

O MAFRO pretende ser um espaço de identidade e memória da população afro-descendente. Desde sua inauguração este museu vem recebendo grande visitação de público escolar, procurado por educadores comprometidos com a inclusão do povo negro à educação formal e com o direito que todos os brasileiros têm ao acesso ao conhecimento sobre uma de suas principais matrizes civilizatórias. Tais educadores vêm se colocando questões como: o que sabemos sobre a África? Que conhecimentos sobre o continente africano têm sido veiculados pela escola brasileira? De que maneira o enorme patrimônio cultural brasileiro de origem africana tem sido incorporado ao currículo? Como a escola aborda o papel das religiões afro-brasileiras na preservação e reelaboração das culturas africanas no Brasil?

Hoje, o Estado brasileiro já reconhece a legitimidade dessas proposições e a necessidade de introduzir modificações nos currículos de ensino fundamental e médio que os tornem menos eurocêntricos, mais diversos e pluriculturais. Isto se evidencia nos temas transversais propostos nos Parâmetros Curriculares Nacionais, assim

como na Lei 10.639/03, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB) e dispõe sobre a obrigatoriedade do ensino de história e culturas africanas e afro-brasileiras, e ainda nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira.

O desafio atual consiste em implementar no currículo ativo das escolas estas disposições da legislação educacional. O MAFRO, ao realizar o **Projeto de Atuação Pedagógica e Capacitação de Jovens Monitores**, pretende contribuir com o processo de implementação da Lei 10.639/03, visando à eliminação do preconceito racial e à divulgação de conhecimentos acerca das culturas africanas e afro-brasileiras, através das seguintes ações:

- Formação de jovens monitores afro-descendentes, oferecendo-lhes qualificação profissional e formação pessoal.
- Disponibilização ao público escolar de roteiros educativos de visita monitorada ao MAFRO.
- Elaboração e distribuição de materiais de apoio à ação educativa (para estudantes e professores atendidos pelo programa).

Para tanto, realizamos uma ação educativa que privilegia:

- A construção de imagens da África alternativas aos estereótipos difundidos pela mídia e pela escola e divulgação de conhecimentos acerca da história dos africanos e afro-descendentes, com ênfase em dimensões essenciais de sua visão de mundo e de suas formas de organização social, evidenciadas nos objetos em exposição.
- O combate à intolerância religiosa e valorização da diversidade cultural.
- A realização de exercícios de leitura de objetos, provocando o olhar para seus elementos formais e fornecendo infor-

mações de cunho histórico e cultural para a compreensão de seus significados.

Este material, destinado ao professor, refere-se ao setor *Religiosidade Afro-Brasileira* da exposição do MAFRO. Ele pretende oferecer subsídios a professores das escolas atendidas no Museu para preparação de atividades relacionadas à visita. Este material constitui-se, ainda, em recurso de pesquisa para elaboração do planejamento no que tange ao ensino interdisciplinar de história e culturas afro-brasileiras. Ele contém:

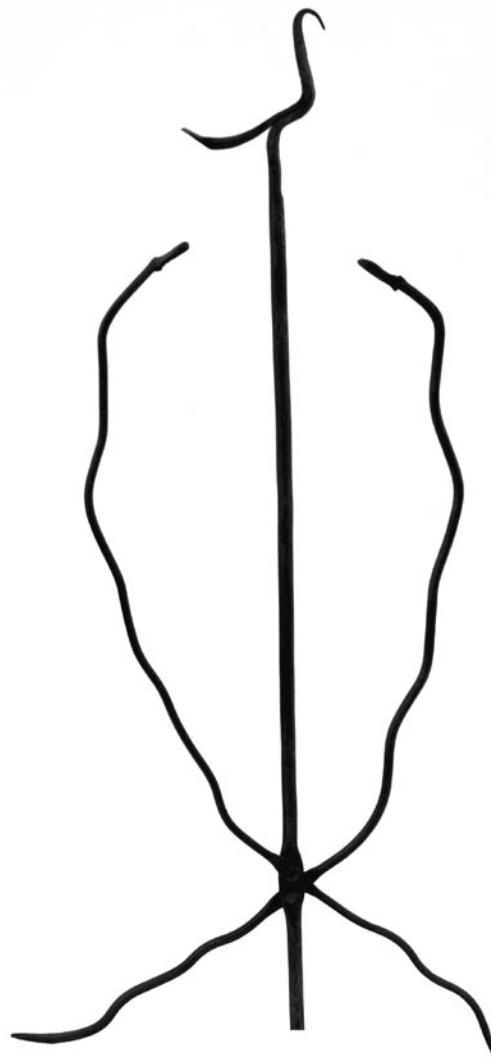
- **Um texto introdutório que apresenta o candomblé como instrumento de preservação da história, dos saberes e da memória afro-baiana.**
- **Fotografias de 15 objetos da exposição (14 das quais constam no Material do estudante).**
- **Exercícios de leitura de imagem e informações específicas sobre estas peças, passíveis de utilização durante e após a visita, em sala de aula.**

O texto introdutório aborda a importância do respeito à diversidade cultural, étnico-racial e religiosa, sugerindo a adoção de uma postura ética e relativizadora pelos educadores ao tratar da religiosidade afro-brasileira. O candomblé é apresentado como herança cultural e patrimônio histórico da população negra da Bahia e como prática religiosa que favorece a preservação ambiental. Há ainda neste texto uma breve conceituação sobre a arte sacra afro-brasileira, a partir dos objetos que compõem o acervo do MAFRO.

Durante a visita o monitor abordará alguns destes temas, a partir das peças da exposição. É importante frisar que o visitante desempenha um papel ativo neste processo, uma vez que o monitor não age como guia que apenas “deposita” seus conhecimentos, mas sim procura estimular o olhar e a percepção do visitante através de uma leitura

dialogada dos objetos, fornecendo-lhe informações históricas e antropológicas sobre as sociedades que os produziram, para que ele possa, além de fruir esteticamente a visita, ter uma melhor compreensão dos significados dos objetos em seu contexto original de produção e consumo.

Desejamos a todos uma agradável e proveitosa visita às nossas raízes africanas e a seus frutos afro-brasileiros!



POR QUE CANDOMBLÉ?

“Por que preciso aprender sobre o candomblé, se sou de outra religião?”. “Por que o Museu Afro-Brasileiro tem objetos de candomblé?”. “Estes objetos não são perigosos? Se sou de outra religião, posso olhar e tocar neles?”. “As entidades do candomblé não são malignas? Posso ouvir os monitores do Museu Afro-Brasileiro falarem sobre elas?”. Estas são algumas questões que surgem com frequência durante a monitoria do setor Afro-Brasileiro do Museu Afro-Brasileiro, por parte dos estudantes das escolas visitantes, e, às vezes, mesmo de alguns professores que trazem suas turmas para conhecer nosso museu.

Essas dúvidas e os temores que as acompanham só podem ser dissipados através do conhecimento sobre o que é realmente o candomblé, sobre o que significa para seus praticantes e sobre sua importância para a história do povo negro no Brasil. Mas a obtenção deste conhecimento demanda uma atitude de abertura para com aquilo que é diferente, uma atitude não preconceituosa, que evita julgar antes de conhecer.

Para compreender o candomblé e poder aproveitar a visita ao MAFRO, é preciso que os professores preparem seus alunos antes da visita, debatendo amplamente sobre esta questão e ensinando aos alunos uma postura de respeito *à diferença*, ou seja, às formas de ser, pensar, crer e viver que caracterizam pessoas diferentes de nós ou grupos diferentes daqueles aos quais pertencemos, mas que nem por isso podem ser vistas como piores ou inferiores às nossas próprias formas de ser, pensar, crer e viver.

A DIVERSIDADE NO CURRÍCULO ESCOLAR

Os professores podem encontrar referências de como trabalhar com a diversidade cultural, étnico-racial e religiosa na própria legislação educacional: os Temas Transversais



dos Parâmetros Curriculares Nacionais abordam esta questão em diferentes momentos, especialmente nos temas *Pluralidade Cultural e Ética*. Outro documento importante é o Parecer CNE/CP nº003/2004, aprovado em 10/03/2004, que institui as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Estes documentos estão disponíveis em todas as unidades escolares e podem ser encontrados nos sítios eletrônicos do MEC. Além disso, já há uma ampla bibliografia especializada sobre a temática afro-brasileira e sobre a diversidade cultural na educação, disponível no mercado.

Depois que adentrou a legislação educacional, a diversidade cultural, antes nunca ou muito pouco debatida pelos educadores, está se tornando uma espécie de moda, uma expressão cada vez mais recorrente no jargão da Educação. É importante, porém, evitar falar do “outro” como se ele fosse muito distante ou absolutamente diferente de mim. Isto pode levar a uma postura que não é nada nova, mas apenas a reedição de algo muito comum: tratar o “outro” e sua cultura como algo folclórico, congelado no tempo e no espaço, petrificado e exótico. Esta abordagem apenas acrescenta, de forma marginal, um simples adendo um tanto descartável ao que é considerado “currículo de verdade”, ao “conteúdo tradicional”, que permanece, assim, intocado.

Não basta abordar aspectos das culturas de origem africana, como a culinária, o samba e a capoeira no currículo, porém tratando-os como “manifestações folclóricas” ou “folguedos”. É preciso investigar a importância que tais práticas tiveram e têm para a constituição de uma **identidade nacional** e os significados particulares que assumiram para a conformação da **identidade negra**, enquanto formas de sociabilidade e práticas de resistência do povo negro. É preciso, igualmente, indagar como e por que tais práticas têm sido discriminadas e depreciadas, em prol

de práticas culturais de origem européia. O que temos valorizado como “conhecimento legítimo” para constar nos currículos? A seleção dos conteúdos curriculares deve ser compreendida como uma operação política, uma questão de poder que expressa uma disputa que silencia e invisibiliza alguns atores sociais, enquanto legitima e consolida outros.

Aquilo que as crianças e adolescentes brasileiros aprendem na escola e que é tido como um conhecimento “universal” expressa na verdade valores, conhecimentos, hábitos e sensibilidades de apenas um segmento da sociedade, constituído pela camada dominante, representando um patrimônio cultural feito por e para esta camada, reproduzido na escola com o objetivo de perpetuar tal estrutura de poder.

O desafio de aplicar a lei 10.639/03 constitui-se, assim, não apenas em incorporar novos conteúdos ao currículo, mas em avaliar como o próprio currículo foi estruturado, a quais interesses corresponde e em que valores civilizatórios é pautado. Esta lei traz a possibilidade de repensar o currículo não só como **o quê** se aprende, mas **como** se aprende, **para quê** e **para quem** é destinada a educação escolar.

Desta maneira, torna-se possível pluralizar a educação, adequando-a a sujeitos heterogêneos, levando em conta as diferenças culturais, étnico-raciais, religiosas, de gênero e sexualidade, entre outras, existentes entre eles. O objetivo desta educação renovada é possibilitar a convivência respeitosa entre pessoas diferentes e criar real condição de igualdade de oportunidades de aprendizagem. Para isso se tornar possível, porém, é necessário que os educandos compreendam como as diferenças entre as pessoas tornaram-se desigualdades ao longo do processo histórico, de que maneiras estas diferenças tornaram-se marcas distintivas de superioridade ou inferioridade. A princípio, ser branco ou negro é apenas uma diferença,

assim como ser católico ou do candomblé. Porém, uma educação pluricultural deve problematizar como e por que ser branco e cristão significa, na sociedade brasileira, ser melhor do que alguém negro e do candomblé. Apontando as discriminações sofridas pelos “diferentes” em relação ao padrão hegemônico, a educação abre a possibilidade de que tais diferenças deixem de ser uma marca de desigualdade.

CANDOMBLÉ E APRENDIZAGEM DO RESPEITO À DIVERSIDADE CULTURAL, ÉTNICO-RACIAL E RELIGIOSA

Os valores e crenças que divergem, contrastam e mesmo se chocam com os nossos próprios valores e crenças constituem o desafio, a “prova de fogo” para uma postura de respeito à diferença. Quando tratamos de religião, entramos em um campo em que são colocadas frente a frente formas de ver o mundo por vezes radicalmente diferentes. Estão em jogo verdades tidas como absolutas pelos que crêem nelas, que explicam e dão sentido à própria vida destas pessoas. Esta crença íntima e profunda, esta forma de explicar e dar sentido ao mundo tida como única e verdadeira, que é a religião, dá pouca abertura a considerar que a verdade e a forma de ver o mundo do outro possa ser tão válida quanto a nossa própria. Isso pode dar origem à intolerância, ao desrespeito e ao fundamentalismo religioso, tanto mais quando o alvo é uma religião historicamente marginalizada, à qual estão associadas também outras formas de discriminação (econômica, étnico-racial, sexual) que resultam em exclusão social de seus adeptos, como o candomblé.

A religião é, com frequência, uma forma de expressar relações de poder e hierarquias sociais. A religião hegemônica, assumida muitas vezes como religião “oficial” de um país ou região, é via de regra a do grupo social dominante, à qual os grupos subalternos aderem por imposição ou como forma de negociar com os dominantes possibilidades de inserção

social. No Brasil, o catolicismo, religião do colonizador branco, impôs-se aos negros e indígenas, cujas religiões originárias foram discriminadas, proibidas, demonizadas e perseguidas. O ensino e aprendizagem da diversidade étnico-racial e religiosa tem de levar em consideração o **lugar das diferentes religiões no imaginário e na vida social**, elemento essencial para compreender e investir contra o preconceito religioso.

Uma postura **ética** e **relativizadora** é requisito para conviver com pessoas de diferentes religiões e para aceitar e respeitar sua forma diferente de ver o mundo. Esta aprendizagem não pode ser “espontânea”, na medida em que requer um esforço de racionalização e reflexão crítica sobre a própria prática. O ensino da atitude ética e relativizadora é, desta forma, um dever da escola e do educador. Para isso, o professor tem que primeiramente rever suas próprias práticas e valores, para depois poder suscitar, através do diálogo, tais atitudes em seus alunos.

RELATIVIZAR E SER ÉTICO

Assumir uma **postura ética** significa refletir sobre os valores e normas que orientam o comportamento de pessoas de determinada sociedade e que pautam as regras de sua convivência. Na sociedade democrática, assumem-se alguns princípios, como a **igualdade de todos perante a lei** e o **direito à livre expressão de idéias, pensamentos e crenças**, que constituem a base de um “contrato social” no qual os direitos e deveres mínimos dos cidadãos estão assegurados. Tais princípios são expressos na Constituição Brasileira e em documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Desta forma, o professor deve levar o educando a refletir sobre seus valores e ações frente à coletividade, orientado por tais princípios de convivência democrática. Os Parâmetros Curriculares Nacionais, que propõem Ética como um dos te-

mas transversais da Educação Básica, sugerem que os professores estimulem a adoção de *“atitudes de respeito pelas diferenças entre as pessoas”, “atitudes de solidariedade, cooperação e repúdio às injustiças e discriminações”* pelos alunos e levem-nos a *“valorizar e empregar o diálogo como forma de esclarecer conflitos e tomar decisões coletivas”*. Tais reflexões são indispensáveis para orientar os estudantes, antes da visita ao MAFRO, acerca da diversidade religiosa existente no Brasil e da postura a adotar frente a ela.

Relativizar significa perceber que nossos valores culturais não são universais nem absolutos. Temos a tendência a pensar que nossa forma de ser e viver é “normal”, “natural”, enquanto a dos outros é “estranha”, diferente”, “anormal”, “exótica”. Quando se diz “nossa forma de ser”, não se trata de uma característica individual. Esta expressão refere-se à forma de ser, agir e pensar de pessoas do nosso grupo étnico, de nossa religião, do nosso país ou região, de nossa orientação sexual ou de nosso gênero, entre outras categorias que nos posicionam na sociedade. Normalmente, não questionamos por que somos como somos, ou por que vivemos como vivemos. Isto é para nós um dado de realidade: “é assim porque é”, diriam muitos.

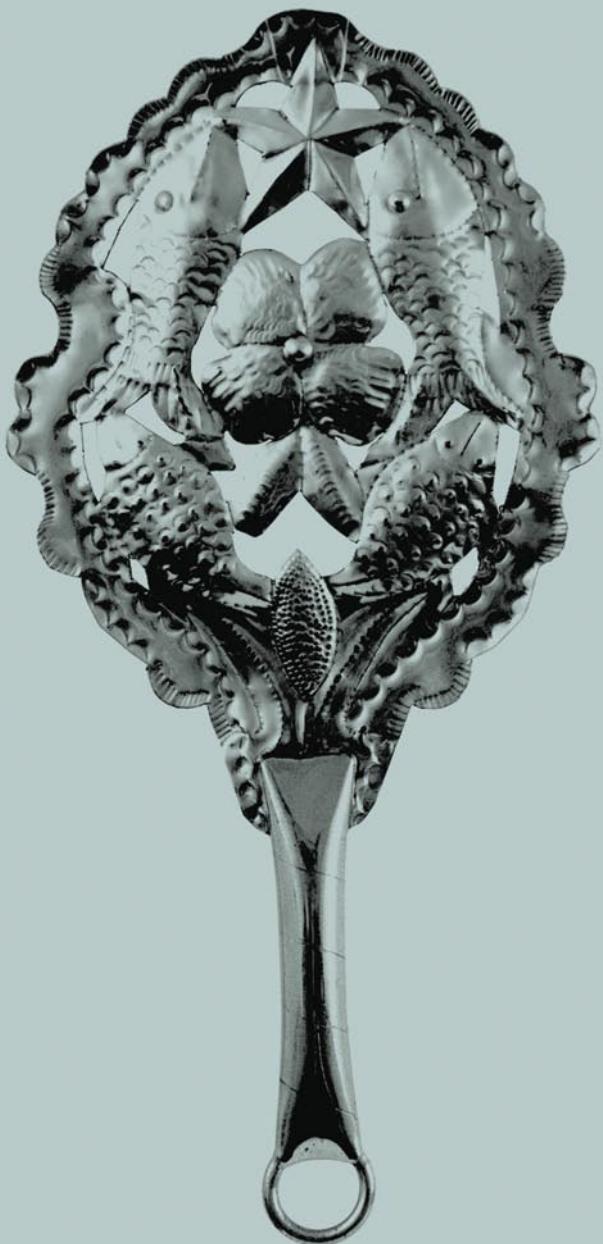
Por outro lado, estamos sempre buscando explicações para os hábitos e comportamentos dos outros: por que os chineses comem insetos? Por que alguns grupos indígenas pintam o corpo ou perfuram os lábios? Por que os judeus fazem circuncisão? Por que os muçulmanos ficam um mês (o Ramadan) sem comer durante o dia? Por que as mulheres ficam nervosas antes da menstruação? Por que alguns homens e mulheres têm preferência por pessoas do mesmo sexo? Tudo parece tão estranho...

Relativizar, assim, significa deixar de considerar que tais hábitos, comportamentos, crenças e práticas dos outros são “estranhos”. Significa aceitar que eles são apenas diferentes dos nossos, mas não inferiores, anormais ou

desviantes. Eles fazem sentido e cumprem importantes funções sociais em suas respectivas sociedades, são respostas culturais diferentes encontradas para problemas humanos comuns.

Ao mesmo tempo, relativizar implica também em adotar uma postura mais “desconfiada” em relação aos nossos próprios comportamentos, crenças e práticas, percebendo que eles não são “naturais”, mas sim fruto de circunstâncias históricas específicas. Será que é “normal” comer um alimento feito com mais de uma dezena de substâncias químicas que podem ser prejudiciais à saúde, como grande parte dos alimentos industrializados? Será que é “normal” uma sociedade produzir centenas de milhões de toneladas de lixo por dia que não podem ser absorvidas pela natureza e acabam contaminando o ar, a água e o solo? Será “normal” uma mulher passar a vida torturando-se psicologicamente por causa da medida de sua cintura e submeter-se até mesmo a uma perigosa cirurgia como a lipoaspiração, em nome de ter um “corpo perfeito”? Será que em outras sociedades, em outros tempos e em outros lugares as pessoas achariam essas coisas “normais”? O que uma mulher indígena acharia de nosso padrão de beleza e da lipoaspiração? O que uma pessoa de uma sociedade agrária da Antigüidade acharia do lixo produzido pelo modo de vida das sociedades industriais contemporâneas?

Relativizar, portanto, requer que dirijamos nossas perguntas, nossos “porquês” a nós mesmos, tentando *desnaturalizar* nossa própria cultura, ou seja, tentando investigar nossa cultura como coisa “estranha”, lançando um olhar curioso sobre ela, um olhar que pressupõe um deslocamento: saímos de nossa posição e tentamos nos colocar na posição do “outro” para olharmos sob um ângulo diferente para nós mesmos, tentando perceber por que vivemos como vivemos, quando e como passamos a viver assim, quais os interesses que motivam este modo de vida. Isso nos levará, inevitavelmente, a perguntar quem somos nós.



Isto nos ensina algo sobre nossa identidade: ela só se define a partir da comparação e do contraste com o “outro”. É a partir da percepção da diferença do outro que conseguimos saber quem somos nós. Desta forma, não existe uma identidade absoluta: ela sempre é relativa a outros, diferentes de nós.

A aprendizagem do respeito à diversidade cultural, étnico-racial e religiosa é, desta forma, o primeiro dos temas abordados na visita ao **Setor Religiosidade Afro-Brasileira** do Mafro. Este tema é o fio condutor que permite um outro olhar para o candomblé e o reconhecimento de sua importância para a história da resistência negra e para a preservação e reelaboração das culturas africanas no Brasil. Consideramos esta aprendizagem de tamanha importância que, por si só, já justificaria uma ação educativa em museu centrada na religiosidade afro-brasileira.

Sabemos, no entanto, que pode não ser fácil romper as resistências de alguns alunos que, pertencendo a certas igrejas cristãs, reproduzem a atitude discriminatória que caracteriza a forma como as religiões de matriz africana são tratadas pelas mesmas. Uma maneira de desmontar este tipo de atitude e reverter os prejuízos que acarreta à formação de crianças e adolescentes é mostrar como este discurso foi construído e a quais interesses historicamente tem servido.

A DISCRIMINAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA COMO PRÁTICA RACISTA

As religiões de matriz africana sempre foram vistas pela sociedade branca dominante de forma discriminatória: inicialmente como feitiçaria e manifestação demoníaca, depois como prática criminosa e finalmente como índice de patologia psíquica, de doença mental.

Desde o início da colonização, os africanos foram considerados pela Igreja Católica como seres sem alma, próximos aos animais, que portanto poderiam ser escravizados e tratados como coisas, como “peças”. Era necessário justificar de alguma forma a prática criminosa da escravização, e o único argumento seria negar aos africanos a própria condição humana, classificando-os como selvagens que desconheciam a organização política, as leis, a moral e a religião. A fé cristã era considerada, evidentemente, a única verdadeira. As religiões africanas foram classificadas como prática de feitiçaria que, no período da Inquisição, era punida com a morte na fogueira.

A demonização das religiões africanas surge, assim, como estratégia de manutenção dos interesses econômicos e políticos da elite branca, que defendia a escravidão como prática benéfica, que ajudaria a civilizar e converter à “verdadeira fé” os “inféis” africanos. Classificar as religiões africanas como “coisa do demônio” foi o alibi para promover e legitimar a cristianização e a escravização, mantendo os privilégios dos senhores brancos à custa da exploração do trabalho, da tortura e assassinato de milhões de africanos e seus descendentes durante mais de 300 anos.

Impedir o culto religioso era também uma forma de evitar que os africanos se juntassem e planejassem possíveis rebeliões, fugas ou crimes contra seus senhores. Assim, durante o Império, a proibição das religiões de matriz africana deixou de ser apenas uma questão religiosa e passou a constar no código criminal, pois eram consideradas uma ameaça ao Estado e ofensivas à moral pública. Os candomblés tornaram-se alvo de perseguições policiais, que invadiam os templos, destruíam ou apreendiam os objetos de culto e prendiam os fiéis.

Esta prática de repressão policial manteve-se uma constante até meados da década de 1930, quando o candomblé deixou de ser proibido a partir do decreto nº 1.212, assinado por

Getúlio Vargas após uma negociação feita pessoalmente com Mãe Aninha, sacerdotisa do Ilê Axé Opó Afonjá. Mesmo assim, apenas em 15 de janeiro de 1976, durante o governo de Roberto Santos, é que foi decretada a lei de nº 25.095, que desvinculava os terreiros baianos da jurisdição policial, acabando com a exigência de que fossem registrados na Delegacia de Jogos e Costumes.

Desde o final do século XIX, já no contexto da República e após a abolição, com o advento de novas idéias “científicas”, as religiões de origem africana passaram a ser consideradas como manifestações de distúrbios psíquicos. É no século XIX que surge o conceito de “raças humanas”. Segundo seus propagadores, cada “raça” caracterizava-se não só por um conjunto de traços físicos, como tipo de cabelo, cor da pele, formato do crânio, do nariz, prognatismo facial, entre outros, mas também por um conjunto de características psicológicas e padrões de comportamento.

Surge assim uma nova ciência – a Antropologia – que se propunha a descrever e analisar minuciosamente as diferenças entre os grupos humanos, instituindo uma hierarquia que situava os brancos no topo da escala civilizatória da humanidade, atribuindo-lhes características como inteligência, liderança, coragem, determinação, organização como qualidades inatas e naturais. Inversamente, negros e indígenas foram caracterizados como “naturalmente” preguiçosos, indolentes, covardes, brutos, incapazes de raciocínio lógico, propensos ao crime e a distúrbios psicóticos. Percebe-se desta forma que a ideologia racista que atribui inferioridade aos negros, antes fundamentada na teologia cristã que os considerava inféis, agora é respaldada pela ciência positivista e evolucionista.

As religiões de matriz africana eram vistas pela nova ciência como prova da irracionalidade e do atavismo dos negros. Pioneiro dos estudos africanos no Brasil, o médico legista Nina Rodrigues foi o primeiro a afirmar que o transe

de possessão no candomblé era na verdade um estado de “sonambulismo mórbido”, relacionado também à histeria, que deveria ser tratado psiquiatricamente. Neste momento concorriam duas visões racistas sobre o candomblé: para alguns, juristas e policiais, o candomblé continuava a ser uma prática criminosa que deveria ser reprimida. Para os médicos psiquiatras, ele era manifestação de doença mental e assim devia ser tratado.

Demoníacos, criminosos, loucos: assim têm sido considerados os praticantes de religiões de matriz africana no Brasil, desde o início da colonização. O Brasil, país majoritariamente negro, mas que se representa como branco; país profundamente marcado pelas culturas africanas, mas que valoriza e legitima apenas o legado cultural europeu, considerado o único relevante e necessário à socialização, portanto o único a constar no currículo escolar; neste país, ser adepto do candomblé significa lutar pela preservação de uma memória, de uma história e de um conjunto de saberes que têm sido sistematicamente invisibilizados, que a sociedade branca hegemônica vem tentando eliminar há séculos, e que no entanto têm corajosamente resistido, devolvendo sentido à vida desenraizada dos africanos escravizados, reconstruindo a memória fragmentada dos escravos crioulos das práticas culturais de seus ascendentes, criando laços de solidariedade que permitiram que os negros sobrevivessem à imensa violência física e simbólica da escravidão.

CANDOMBLÉ COMO HERANÇA CULTURAL E PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA POPULAÇÃO NEGRA DA BAHIA

É, assim, importante que o professor demonstre aos estudantes que, independentemente da adesão religiosa de cada um, é necessário saber sobre o candomblé para entender aspectos cruciais da história do Brasil e da cultura brasileira. É preciso ficar claro que a visita monitorada do

Mafro não abordará o candomblé a partir de uma perspectiva religiosa ou teológica, discutindo seus dogmas e fundamentos, mas sim a partir de uma perspectiva histórica, sociológica e antropológica. Deve-se assegurar aos estudantes que saber sobre outra religião não implica em uma “conversão” a esta outra, nem muda nada na fé que eles professam à sua própria. A ação educativa do Mafro entende o candomblé como:

1. Prática de reestruturação das famílias africanas no Brasil e de reatualização da cosmovisão africana

O candomblé é uma religião afro-brasileira, ou seja, surgida no Brasil a partir de elementos de diversas religiões africanas, trazidas para cá pelos africanos escravizados. A formação desta religião foi longa: começou com o desembarque dos primeiros africanos, em meados do século XVI, passando por diversas mudanças até chegar, no final do século XIX, a uma forma de ritual semelhante à que existe atualmente. Esta religião, como outras, continua em transformação, adaptando-se à vida contemporânea, mas sem perder seus vínculos com as tradições africanas de que é herdeira. Estas tradições vieram de povos e de lugares diferentes na África: dos povos **bakongo, mbundo e ovimbundo**, de Angola e do Congo; do povo **fon** (ou **jeje**), do Benin; do povo **yoruba** (subgrupos **nagô, ketu, ijexá**), da Nigéria e do Benin, entre outros. No Brasil, estas tradições se sincretizaram entre si e por vezes com tradições indígenas e com o catolicismo.

Para compreender melhor como se deu a formação do candomblé, é preciso entender o processo histórico do tráfico nas duas regiões que forneceram o maior número de africanos escravizados ao Brasil e às Américas, o Golfo do Benin e a África Centro-Occidental. Para isso, consulte o *Material do Professor* referente ao **Setor África** do MAFRO, nos itens “A África no Brasil: os ‘sudaneses’ do Golfo do Benin” e “A África no Brasil: os povos bantu”. É preciso lembrar que durante mais de dois séculos, de meados do XVI a fins

do XVIII, houve predomínio absoluto dos escravizados de origem bantu. Só a partir de então tornou-se significativo, até ser predominante, o tráfico do Golfo do Benin, especialmente para a Bahia. Este fato vai introduzir as divindades – os orixás – e o modelo ritual dos yoruba na religiosidade afro-brasileira já em adiantada formação, modificando-a e instituindo um novo modelo de culto, já semelhante ao atual.

No *Material do Professor do Setor África* encontram-se também informações sobre as formas de organização social e política nas sociedades africanas, mostrando que a pertença a uma família, a uma linhagem, é que determinava o lugar que um indivíduo ocupava na sociedade, sua profissão, a pessoa com quem se casava, a forma como vivia. Além disso, havia um permanente contato com os membros já mortos da família, os ancestrais, vistos como responsáveis pelo bem-estar dos vivos. Esta relação estabelecia-se por meio de um culto, assentado em um território que, sendo a morada dos **ancestrais**, balizava a existência dos vivos, abrangendo elementos da natureza como rios, lagos, pedreiras, matas. Este **território** adquiria, assim, dimensões sagradas.

A escravidão destruiu tanto os laços de parentesco quanto as referências territoriais dos africanos, as duas instâncias que conferiam significado a suas vidas. Desterrados, separados de suas famílias, a travessia do mar (chamado de *Kalunga* pelos bantu) significava, para a maioria deles, a morte. Mesmo quando sobreviviam, aquela vida que tinham em sua terra já não existia aqui, do outro lado do Atlântico.

Chegando aqui, os africanos, especialmente os que permaneceram nas cidades como escravos urbanos, em diversos contextos procuraram reconstruir suas vidas, criando associações e grupos de auxílio mútuo fundados na **solidariedade étnica**, ou seja, grupos que reuniam escravizados provindos do mesmo grupo étnico ou pelo menos de regiões próximas. Estes laços eram o mais próximo que se podia chegar da família de sangue, uma vez que esta não

podia ser reconstituída. Exemplos deste tipo de associação foram algumas **irmandades católicas de homens pretos**, que amparavam seus membros, auxiliando-os financeiramente em caso de doença ou para seus sepultamentos, e os **cantos de trabalho**, que reuniam homens escravizados de uma mesma etnia, que faziam diversos tipos de serviço manual, contratados por jornada. Acredita-se ainda que alguns **quilombos** tenham se originado a partir de um grupo de escravos pertencentes ao mesmo grupo étnico. Algumas **rebeliões escravas**, como a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835 na Bahia, também foi alicerçada em laços étnicos e religiosos, uma vez que a maioria dos revoltosos eram nagôs muçulmanos.

Percebemos assim que os africanos tentaram reconstruir no Brasil seus vínculos étnicos e culturais, constituindo organizações por etnias ou “nações”: **jejes, nagôs, angolans, cabindas, benguelas, congos** e outros. Note-se que “nação” era o termo usado pelos brancos, inicialmente pelos traficantes de escravos, para referir-se à procedência dos africanos, mas indica apenas o porto de embarque, e não o grupo étnico ao qual o africano pertencia. Assim, “angola” pode referir-se à etnia mbundo, mas igualmente pode tratar-se de um imbangala ou mesmo alguém de grupos étnicos distantes do litoral, mas igualmente envolvidos nas redes do tráfico, como os lunda ou tchokwe. Uma vez embarcados pelo porto de Luanda, todos tornavam-se “angolas”.

No Brasil, porém, os escravizados passaram, com o tempo, a designar-se a si próprios usando o nome da “nação”, criando inclusive os grupos de auxílio mútuo mencionados acima com base em tal identificação. No século XIX foram criadas comunidades religiosas baseadas, também, nesta identificação por nação. Assim, surgem os terreiros de candomblé das **nações congo, angola, nagô, ketu, jejemina, jeje-mahin**, entre outros. Com o passar do tempo, porém, os terreiros vão englobar adeptos de diferentes procedências étnicas, inclusive crioulos (negros nasci-

dos no Brasil) e mestiços. A “nação” irá tornar-se, então, uma designação da tradição religiosa predominante adotada pelo terreiro, sem que necessariamente todos ou a maioria de seus membros sejam daquele grupo étnico ou seus descendentes. Na própria estrutura do culto também ocorrerá um amálgama de tradições e práticas religiosas africanas, homogeneizando de certa forma o modelo ritual sob a influência yoruba, porém mantendo em geral o domínio de uma das tradições.

De uma “nação de candomblé” para outra, mudam as divindades cultuadas: os terreiros de tradição congo e angola cultuam **iniquices**, os de tradição jeje cultuam **voduns** e os de tradição nagô ou ketu cultuam **orixás**. Mudam também a língua usada nas cantigas e saudações, as cores das contas, o nome dos cargos das autoridades religiosas, as comidas oferecidas... ou seja, há muita diversidade dentro do próprio candomblé.

Na história dos estudos afro-brasileiros houve uma predominância dos estudos acerca dos terreiros nagô ou ketu e uma maior valorização destes frente aos de matriz bantu. Grandes especialistas da área, desde o próprio Nina Rodrigues a Arthur Ramos, Manuel Querino, Roger Bastide, Pierre Verger, Ruth Landes, entre tantos outros, dedicaram-se quase exclusivamente ao estudo da tradição dos orixás e pouca atenção deram aos candomblés congo-angola e mesmo jeje. O Museu Afro-Brasileiro também é fruto desta tradição intelectual, o que se reflete em nosso acervo, composto em sua grande maioria por peças africanas da região do Golfo do Benin (yoruba e fon) e por peças do candomblé ketu, usadas no culto de orixás. Cientes desta lacuna, ressaltamos a importância de evidenciar a existência de diversas tradições culturais e religiosas no candomblé, cada qual com suas especificidades, nem sempre passíveis de tradução ou equivalência entre si. Sem tal reconhecimento, não se pode considerar de maneira efetiva a diversidade que constitui a riqueza das religiões de matriz africana

na Bahia. Há, porém, pontos fundamentais que as unem, permitindo que o povo-de-santo se articule na defesa da tradição do culto aos orixás, voduns e iniquices.

Na África, a religião não era uma esfera separada da vida, mas sim uma forma de ver o mundo que articulava os aspectos sociais, econômicos e políticos da vida das comunidades. Seria mais preciso, segundo alguns especialistas, falar não em religião, mas em religiosidade, ou mesmo em **cosmovisão**, ou seja, visão de mundo africana, já que não se tratava apenas de relação ou religação com Deus ou com o sagrado, mas de uma forma de conhecer o mundo, de classificá-lo e compreendê-lo, uma forma de estabelecer hierarquias sociais, de exercer e legitimar o poder, de regular as trocas de mercadorias e as trocas simbólicas.

A despeito das significativas diferenças entre os povos que para cá vieram, todos têm em comum uma cosmovisão baseada na existência de um Deus todo-poderoso, que é a fonte de toda a vida e de toda a força vital. Na tradição nagô e ketu chama-se Deus de **Olodumare** ou **Olorum**; na tradição jeje chamam-no de **Mawu** e na congo-angola de **Nzambi**. É comum a todos, também, a crença na existência de intermediários entre Deus e os homens. Acredita-se que Deus é distante e poderoso demais para poder se chegar diretamente até ele, por isso precisa-se de intermediários, que são os orixás, voduns e iniquices. Eles representam ao mesmo tempo **forças da natureza**, como entidades patronas ligadas a certos locais sagrados, e **ancestrais** muito remotos de diversas linhagens ou de um subgrupo étnico, que por isso são **divinizados**. Para todos os africanos vindos para cá também era importante o **culto aos ancestrais** mais recentes, membros da família ou da comunidade religiosa, que ao morrer passam a zelar pelos vivos, assim como os orixás, voduns e iniquices.

Todas estas entidades precisam, em contrapartida, ser cuidadas e homenageadas, através de **oferendas de co-**

midas e bebidas e da realização de **cerimônias** nas quais a **música dos atabaques** faz com que elas se manifestem, dançando e transmitindo sua força vital – seu **axé** – e proteção aos homens. Assim podemos entender aspectos pouco compreendidos das religiões de matriz africana, o **sacrifício** e o **transe**. Acredita-se que as plantas, animais e minerais possuem força vital (axé). A materialidade é um aspecto fundamental das oferendas, pois a matéria é veículo da força vital, especialmente alguns fluidos, como o sangue animal e a seiva dos vegetais. Estas substâncias são consagradas e oferecidas, ou seja, sacrificadas, aos orixás/voduns/inquices ou aos ancestrais, estabelecendo uma troca entre eles e os vivos, visando a manutenção do equilíbrio e do bem-estar na Terra. A negligência com os cuidados, na forma de oferendas, para com as divindades e ancestrais rompe este equilíbrio e deixa os vivos sujeitos a acontecimentos desfavoráveis ou perigosos, à doença, esterilidade, infortúnio e morte.

É importante saber que os animais sacrificados são depois consumidos na refeição ritual durante a cerimônia. Com exceção das vísceras e algumas partes específicas, como pés e cabeça, as que contêm mais força vital, que são reservadas às divindades e colocadas em seus altares, o resto é preparado com o delicioso tempero da cozinha afro-brasileira, complementado por feijão fradinho, milho, caruru, acarajé, abará, e compartilhado por todos que comparecem à festa, sejam eles membros do terreiro ou não.

Outra coisa também é necessária: trazer as divindades à presença dos vivos, incorporadas em seus filhos iniciados em seu culto. Neste momento de comunhão, que constitui as cerimônias públicas, os vivos celebram e partilham, dançando e comendo, a transmissão da energia vital com suas divindades. Isto faz com que a festa seja um aspecto crucial das religiões afro-brasileiras. Estendemos assim de onde vem o “jeito festeiro” dos baianos, nossa **cultura de festa**, na qual não se pode facilmente separar aspectos



profanos dos sagrados, pois esta separação, existente na cosmovisão cristã, não faz sentido na cosmovisão africana, na qual comer, beber, dançar, tocar os instrumentos de percussão são atos litúrgicos.

O **terreiro**, espaço sagrado, separado da sociedade envolvente, ou seja, da sociedade onde os brancos exerciam hegemonia cultural, econômica e política, era o espaço de uma comunidade que pôde preservar e recriar formas africanas de ser e viver, no qual a cosmovisão africana (yoruba, jeje ou bantu) ganhou novos significados, produzindo sentidos e criando vínculos de solidariedade, afetividade e poder entre seus membros.

Ainda que nunca tenham se mantido isoladas da sociedade, as comunidades-terreiro estabelecem:

- Uma **temporalidade** própria, baseada em uma percepção cíclica da existência;

- Uma **espacialidade** própria, pois o espaço é sacralizado e preenche de significados. A relação com a natureza é pautada na cosmovisão africana, na qual cada elemento natural corresponde ao arquétipo de uma divindade;

- **Relações de poder** próprias, nas quais a hierarquia é estabelecida com base no saber e na senioridade, ou seja, quanto mais “velha de santo” uma pessoa é, mais sábia é considerada, portanto mais poder acumula, expresso nos cargos que assume no terreiro. A intrincada hierarquia do terreiro determina funções bem diferenciadas para cada um, de acordo com o tempo de iniciação e o gênero do membro. Há ainda um outro fator definidor de seu papel nesta estrutura: entrar ou não em transe de possessão pelo orixá, uma vez que o culto só é possível se houver aqueles que incorporam e aqueles que não incorporam o orixá e ajudam a cuidar dos primeiros durante as cerimônias.

Assim, a **“família-de-santo”** assume o lugar da família de sangue do africano, restabelecendo padrões marcada-

mente africanos de relação entre as pessoas, ao valorizar os mais velhos (detentores de mais sabedoria e de mais força vital, pois estão mais próximos dos antepassados) e as crianças (representantes das gerações futuras, responsáveis pela continuidade da tradição), assim como estabelecendo claras diferenciações entre os papéis masculinos e femininos no ritual. Para os descendentes de africanos, o candomblé representa a possibilidade da preservação e reelaboração de uma tradição que se diferencia da cultura hegemônica, cujos padrões e valores eurocêntricos estigmatizam e oprimem as maneiras de crer, ser, fazer, viver e conhecer africanas. Esta tradição constitui um traço distintivo de sua identidade e é mobilizada por movimentos sociais e políticos, na contemporaneidade, na reivindicação de direitos para a população negra.

2. Prática de preservação e reelaboração do patrimônio cultural imaterial afro-brasileiro

Essas maneiras de ser, crer, fazer, viver e conhecer, chamadas de ethos de um povo ou grupo social, fundadas em uma cosmovisão africana, traduziram-se em um conjunto de saberes que puderam ser preservados e reelaborados nas comunidades-terreiro. Resguardados pelo candomblé, estes saberes muitas vezes transpuseram as fronteiras da religião e do grupo étnico-racial e espalharam-se pelo conjunto da sociedade, constituindo aspectos característicos da cultura brasileira. Muito do que somos e sabemos devemos ao aporte cultural africano, cujo locus não exclusivo, mas certamente estratégico de preservação foram as comunidades-terreiro. Hoje se fala em **salvaguarda do patrimônio imaterial brasileiro**, ou seja, do conjunto de saberes e saber-fazeres que nos singulariza como nação. Porém, muito antes de tal política de preservação ser um desígnio do Estado brasileiro, quando ele ao contrário tinha o objetivo explícito de embranquecer o Brasil e depurar as marcas africanas de nossa cultura, as religiões afro-brasileiras já exerciam este papel fundamental de preservação

viva, ativa, incorporada e dinâmica deste patrimônio cultural, precioso para todos, negros e brancos, neste país. Tal patrimônio constitui-se de diversos saberes: **culinários, medicinais, lingüísticos, artísticos.**

A **cozinha ritual do candomblé** atualiza as formas de preparar os alimentos na África (usando muitas vezes o trabalho coletivo das mulheres), utiliza ingredientes iguais ou semelhantes aos africanos e reproduz formas de comer africanas (“comer de mão”, comer na gamela). Na Bahia, aquilo que é conhecido como “comida baiana”, a “comida de azeite”, importante capital cultural e fonte de atração de turismo gastronômico para o estado, é na verdade uma derivação da “comida de santo”, da comida oferecida às divindades, que obedece às preferências e tabus de cada uma delas, segundo os mitos e poemas orais da tradição afro-brasileira. O acarajé é o *acará*, oferecido a Iansã e tradicionalmente preparado por suas filhas que exercem a profissão de baiana de acarajé, importantíssima na provisão do sustento de tantas famílias negras. O caruru é uma versão ligeiramente modificada do *amalá*, comida ritual de Xangô. Em outros casos, ocorreu uma apropriação criativa de ingredientes brasileiros, especialmente o milho e a mandioca, usados abundantemente na alimentação indígena, para fazer as comidas de santo, como o milho branco ou a pipoca, o que testemunha as trocas culturais estabelecidas entre negros e indígenas e o caráter dinâmico da cultura afro-brasileira.

Na **medicina afro-brasileira**, o uso de plantas de valor medicinal na forma de chás, infusões, banhos e emplastos revela um imenso conhecimento da natureza, fruto de centenas de anos de observação e experimentação de seus efeitos terapêuticos. É importante ressaltar este aspecto das culturas africanas, uma vez que elas são mais conhecidas por suas feições artísticas e estéticas, mas pouco se fala de seus conhecimentos científicos. A ciência ocidental, de uma forma geral, representa-se como a única ciência

que há, como se todo o conhecimento da natureza e todo o desenvolvimento tecnológico fossem sua prerrogativa exclusiva, enquanto que as culturas africanas e indígenas seriam marcadas pela ausência de pensamento analítico, abstrato, por uma característica pré-lógica que revelaria seu “primitivismo”.

Tais estereótipos, com ranços evolucionistas, são contestados pela grande procura na atualidade, pelos próprios países do Ocidente industrializado, do conhecimento sobre a natureza que outros povos vêm desenvolvendo há milênios, auferindo grandes lucros para instituições de pesquisas e laboratórios farmacêuticos multinacionais através da patente de plantas medicinais, com as quais os verdadeiros pesquisadores africanos e indígenas nada ganham.

O uso das plantas no candomblé assinala uma outra concepção de saúde e oferece formas de tratamento mais naturais e holísticas. A doença não é vista como disfunção físico-química, mas como consequência de um desequilíbrio que envolve as múltiplas dimensões da pessoa, não só nosso corpo físico, mas também nosso duplo espiritual, acarretando a diminuição da força vital – concepção que tem sido corroborada por práticas medicinais alternativas, menos comprometidas com a indústria médica, hospitalar e farmacêutica, no próprio Ocidente. O restabelecimento da saúde implica em restaurar o equilíbrio na relação com as divindades e ancestrais, instando-os a agirem a favor dos vivos. Há um provérbio yoruba que diz “kosi ewé, kosi orisa”, “sem folha não há orixá”, o que nos mostra que as folhas estão presentes em todos os rituais. Para além de seus usos terapêuticos, as plantas são parte central dos fundamentos da religião, cujo conhecimento está sob a guarda do orixá Ossaim.

As **línguas africanas** (kimbundo, kikongo, yoruba e fon, principalmente) mantiveram-se em uso nos terreiros, nas saudações, cantigas, provérbios, contos, poemas, nos

títulos da hierarquia do terreiro e no nome iniciático de seus membros, no nome de plantas, animais, alimentos, objetos de culto e inúmeros outros vocábulos. Evidentemente inúmeras palavras africanas, especialmente das línguas bantu, incorporaram-se ao português brasileiro, de forma que sua origem africana é quase imperceptível para a maioria de seus falantes. Mas o terreiro preservou mais que vocábulos ou formas de construir as frases: preservouse um grande corpus literário transmitido oralmente, de geração em geração de iniciados, sob as condições mais adversas, com o mero recurso à memória de alguns indivíduos, em meio a uma sociedade que estigmatizava e proibia sua expressão.

O enorme número de cantigas, a extensão dos poemas orais, a variedade dos mitos e dos provérbios na tradição afro-brasileira seriam espantosos, não fosse sabido o papel central que a tradição oral ocupa nas sociedades africanas. Ao longo dos séculos, foram desenvolvidos mecanismos mnemônicos e recursos de apoio à transmissão oral, através do uso de símbolos gráficos presentes em inúmeros tipos de objetos e suportes, como esculturas, máscaras, pinturas murais, desenhos na areia, decoração arquitetônica, insígnias de chefia, adornos, utensílios, instrumentos musicais, penteados, tatuagens, escarificações, dentre outros. Tudo isso nos mostra que, como exposto no Material do Professor do Setor África, os povos africanos desenvolveram formas de escrita pictográfica e ideográfica, revelando ao mesmo tempo uma prodigiosa habilidade de memorizar a literatura oral e uma enorme capacidade de acionar essa memória através de símbolos gráficos. Isto nos permite compreender um dos sentidos das expressões plásticas africanas e afro-brasileiras, que examinaremos a seguir.

Outro recurso fundamental utilizado para a memorização e exata transmissão da tradição oral é a **música**: a literatura oral é ritmada e muitas vezes apresenta-se em forma de canções e/ou acompanhada de instrumentos musicais. A música também estabelece a comunicação com





os ancestrais, que comparecem às cerimônias chamados pelos instrumentos, o adjá (sino) tocado pela sacerdotisa ou sacerdote e os atabaques consagrados, que são saudados e respeitados como as próprias divindades que ajudam a manifestar. Ao seu som, as divindades dançam, dotando o transe de corporeidade e transformando a cerimônia religiosa em uma performance ritual na qual estão envolvidos todos os aspectos da herança cultural africana: a música, a literatura oral na forma de cantigas, a dança, a culinária ritual.

A **musicalidade** e o **“jeito de corpo”**, tão peculiares ao brasileiro e especialmente ao baiano, devem-se a esta herança. Ao contrário da tradição cristã que opõe diametralmente corpo e espírito, estabelecendo um ideal de comportamento no qual o corpo é sublimado, as culturas africanas têm a performance das divindades, através das máscaras e/ou do transe de possessão, como elemento central de sua religiosidade. Nesta performance, o corpo torna-se o receptáculo da divindade, e sua expressão através da dança reencena e atualiza os mitos de criação, reafirma seus pactos com os vivos e dispensa a estes a força vital e a proteção necessárias a seu bem-estar. A dança e a música são sagradas, assim como a sensualidade – a percepção através dos sentidos e seu exercício.

Muitos dos que se aproximavam do candomblé, no entanto, marcados pela formação cristã e pelo etnocentrismo, não conseguiam entender este aspecto e condenavam as cerimônias como “libertinas”, “lascivas”, “indecentes”. A despeito de seus equivocados e ideológicos juízos morais, no entanto, a corporalidade brasileira é indelevelmente marcada pela herança africana. Nossa “ginga”, presente não apenas na dança, mas na forma de caminharmos, de jogar futebol, e em tantas outras expressões corporais; a maneira de nos tocarmos ao nos cumprimentarmos, e até mesmo o jeito de ficar parado, de pé ou sentado, são marcadamente afro-brasileiros.

Da mesma forma, é quase uma banalidade dizer que nosso rico e variado patrimônio musical deve-se fundamentalmente à música afro-brasileira. No caso da música sagrada das religiões afro-brasileiras, ela sempre influenciou e relacionou-se com outras expressões da música negra, como o samba, o jongo, os maracatus, as cantigas de capoeira, o tambor de crioula, para as quais, como para tudo na cultura afro-brasileira, não se pode estabelecer uma clara separação entre “sagrado” e “profano”. Trata-se na verdade de uma outra concepção de sagrado e outras formas de relacionar-se com ele.

De todas as expressões musicais afro-brasileiras, as mais diretamente influenciadas pela música sacra do candomblé são as dos afoxés e, depois, dos blocos afro. Os afoxés, ao contrário do que pensam alguns, existem desde o século XIX, derivados dos cortejos de reis congos, desaparecidos na Bahia mas ainda muito presentes em Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo. Em 1949 foi fundado o mais famoso destes grupos, o Afoxé Filhos de Gandhi, por trabalhadores do porto de Salvador, sintonizados com as lutas anti-coloniais em curso do outro lado do mundo, na Índia. Em 1974 surgiu o primeiro bloco afro, o Ilê Aiyê, no bairro do Curuzu, Liberdade, presidido por Vovô, um trabalhador do pólo petroquímico, filho de uma ialorixá e sobrinho-neto de um membro de um afoxé das primeiras décadas do século XX. O Ilê foi logo seguido por outros blocos afro, como o Malê de Balê, Olodum, Muzenza e vários outros, surgidos nos anos 1970 e 80, mas que se desintegraram até os anos 90.

É comum ouvir-se afirmar que o afoxé é o “candomblé na rua”, caracterizado pelo ijexá, um dos ritmos característicos da música do candomblé, o qual também marca o samba-reggae, ritmo híbrido dos blocos afro que sintetiza diversas musicalidades negras da diáspora. Afoxés e blocos afro tornaram-se os principais personagens de um movimento cultural e político de “reafricanização” do carnaval baiano, a partir de meados dos anos 1970, em que a música

e a performance carnavalesca converteram-se em instrumento para ocupar o espaço público e dar visibilidade a grupos negros que reivindicavam sua herança cultural africana, criando novos penteados e formas de se vestir, uma estética e uma atitude política que se contrapunham ao ideal de branqueamento do país.

Não apenas no carnaval, mas nas várias “festas de largo” que marcam o calendário afro-baiano, como a de Santa Bárbara, N. Sra. da Conceição, Senhor do Bonfim, Iemanjá, sempre estão presentes os afoxés e blocos afro, levando o ritmo dos terreiros para as ruas. Para além da música, a africanidade está presente no “jeito festeiro” do baiano, muitas vezes estereotipado para promover a Bahia como destino turístico ou estigmatizado e confundido com “preguiça”. Esse “jeito” traduz uma forma muito afro-brasileira de ser e viver, na qual a festa é muito mais que diversão. Na festa se faz política, se reafirmam solidariedades e alianças, se cultuam as divindades, se movimenta a economia, se projetam as identidades dos diversos grupos que compõem a sociedade. Festa, em suma, é coisa séria e merece mais atenção dos educadores e um lugar no currículo, pois oferece aos estudantes oportunidade ímpar de observar e refletir sobre os mais variados aspectos de nossa sociedade e, em particular, sobre as marcas africanas em nossa cultura, que gravitam em torno da matriz religiosa afro-brasileira.

3. Prática de solidariedade, resistência e livre expressão da população negra e culturalmente marginalizada

Por tudo que foi afirmado acima, o candomblé é, acima de tudo, uma **organização de resistência negra**, na medida em que cria redes de solidariedade – a família-de-santo de cada terreiro e uma “rede de terreiros” relacionados entre si – que permitiram à população negra sobreviver em meio à sociedade escravista e, depois da abolição, em uma sociedade racista, na qual os negros continuaram a ser mão-de-obra barata e cidadãos de “segunda classe”, sem direitos

sociais fundamentais, como educação e saúde, nem acesso às instâncias de decisão e poder. Estas organizações, inspiradas no modelo de família extensa africana, no qual todos são responsáveis pelo bem-estar de todos, foram fundamentais para driblar a indiferença do Estado brasileiro pelo destino da população negra, e mesmo sua vontade deliberada de eliminá-la, através dos projetos de “purificação da raça” que promoveram a imigração europeia no final do século XIX e início do XX.

A despeito do famoso “fuxico” e das eventuais rivalidades entre membros de uma mesma ou de diferentes casas de candomblé, é inegável que esta prática religiosa deu um lugar social para aqueles que eram social e culturalmente marginalizados: mulheres negras, restritas aos trabalhos domésticos nas casas dos ex-senhores brancos, dependiam muitas vezes dos vínculos no terreiro para terem com quem deixar seus filhos para ir trabalhar, para um empréstimo quando o salário não alcançava, para conseguir um emprego, para ter acesso a atendimento médico (ou para ter tratamento alternativo usando o conhecimento das plantas do candomblé), para matricular os filhos em uma escola, até mesmo para mediar a relação com o Estado, defendendo-se da violência exercida por agentes policiais, fiscais e outros, para quem “até provar que não/negro sempre é vilão”, como afirma uma canção do Ilê Aiyê. O conhecimento adquirido no terreiro muitas vezes tornou-se profissão e fonte de renda, como o ofício de baiana de acarajé, cozinheira (da “comida de azeite”), “curandeira”, ou seja, médica e parteira. Mas, principalmente, o candomblé propiciou a valorização da mulher negra. Depreciada e humilhada em tantas situações na sociedade racista, no terreiro esta mulher, como iniciada, como mais-velha, como sacerdotisa, é detentora de um saber e de um poder que lhe dão dignidade, reconhecimento, que a reconciliam com sua identidade afro-brasileira, tornando-a orgulhosa de ser a principal agente da preservação e recriação da herança africana.

Outros marginalizados também encontraram no candomblé refúgio, solidariedade, reconhecimento, um *lugar para estar no mundo*: homens negros pobres, não alfabetizados, brutalizados pelo trabalho braçal, no candomblé se encarregam de funções-chave: tocam os atabaques sagrados para a manifestação das divindades, realizam o sacrifício dos animais que vão alimentar a comunidade e tornar as divindades propícias ao seu humano, garantem a segurança do terreiro (novamente, contra a violência do Estado...). Capoeiristas, sambadores e outros tidos por “vagabundos” também encontram no candomblé um local de expressão e partilha da linguagem da musicalidade, da corporalidade e dos valores da cosmovisão afro-brasileira.

Homossexuais, altamente reprimidos e ameaçados na sociedade permeada de valores machistas, condenados como pecadores pela Igreja Católica, têm encontrado possibilidade de viver sem serem julgados no candomblé, uma vez que nesta religião a orientação sexual não implica em qualidades ou defeitos morais, nem denota “normalidade” ou “anormalidade”. O candomblé constitui, também neste aspecto, uma lição de comportamento ético e de respeito à diferença.

Por fim, é importante lembrar que um número considerável de brancos, seja por se contraporem à ordem social fundada na injustiça e na desigualdade, seja por estabelecerem vínculos pessoais e afetivos com negros, seja por caírem enfermos e não se recuperarem através das práticas médicas ocidentais, seja pela simples e direta manifestação das entidades afro-brasileiras em suas vidas – pois, segundo estas religiões, todos têm orixás, voduns ou inquices na cabeça, sem distinção de cor – afiliaram-se às religiões afro-brasileiras. Desta forma, também se tornaram, sob alguns aspectos, marginalizados. Apesar disso, certamente esta experiência lhes permitiu compreender a magnitude da herança africana, usufruir de seus conhecimentos e, sobretudo, deu-lhes a oportunidade de se humanizarem, estabe-

lecendo relações igualitárias e respeitadas que atestam a possibilidade de um mundo sem fronteira de cor, obedecendo a nenhuma outra hierarquia senão a do conhecimento, a nenhuma barreira senão a do tempo para aprender, através do fazer incorporado e vivido, o enorme corpus do conhecimento afro-brasileiro. O candomblé testemunha que, apesar dos crimes perpetrados, o privilégio deste legado é, também, dos brancos brasileiros.

CANDOMBLÉ E PRESERVAÇÃO AMBIENTAL

O candomblé é uma religião que depende inteiramente de elementos da natureza para a realização de seus rituais. Os próprios orixás são representações de elementos da natureza: os rios (como Oxum, Obá e Ewá), o raio, a tempestade e o trovão (Xangô e Iansã), a mata e seus animais (Oxóssi), o mar (Iemanjá), os manguezais (Nanã), as plantas medicinais (Ossain), a terra (Obaluayê), o ar (Oxalá), o arco-íris (Oxumarê). Já vimos acima que cada orixá tem folhas que lhe são consagradas e sem as quais não se pode fazer os rituais. Da mesma forma, se a mata e os rios forem destruídos, se as nascentes secarem, se o mar for poluído, o povo de candomblé perderá os elementos essenciais de sua religião.

Se observarmos certas áreas da cidade de Salvador através do estudo de fotografias aéreas de diferentes décadas deste século, perceberemos como a cobertura vegetal diminuiu sensivelmente. Áreas urbanizadas a partir do fim do século XIX, como o Engenho Velho da Federação, por exemplo, apresentavam uma grande quantidade de vegetação nativa até a primeira metade do século XX. Com a abertura das avenidas de vale nas décadas de 60 e 70 e o início da especulação imobiliária, esta cobertura vegetal já diminuiu bastante. Agora, no início do século XXI, fotografias aéreas daquele bairro mostram apenas três pequenas manchas de vegetação, que correspondem precisamente aos terreiros do Cobre, Bogun e Tanuri Junçara, além da área do terreiro da Casa Branca, chegando à Avenida Vasco da Gama. Todo o resto desapa-

receu. Este exemplo pontual mostra o papel-chave dos terreiros para a preservação ambiental na cidade.

O povo-de-santo vem lutando pela preservação de locais naturais sagrados, onde são realizados rituais, como a Lagoa do Abaeté e o Parque São Bartolomeu, reivindicando políticas e participando de projetos junto ao governo do estado e prefeitura municipal. Alguns terreiros são responsáveis pela preservação de áreas com espécies raras ou ameaçadas da fauna e flora. O Terreiro Manso Dandalungua Cocuazena, próximo à Estrada Velha do Aeroporto, por exemplo, tem sob sua guarda uma imensa reserva de mata atlântica, constantemente ameaçada por loteamentos clandestinos.

No mundo atual, no qual tantas agressões são cometidas à natureza em um ritmo que não está lhe permitindo recuperar-se, onde todos precisamos estar atentos à preservação do meio ambiente para assegurar nossa própria sobrevivência no planeta, a religião dos orixás, voduns e inquices pode ser um importante instrumento de conscientização e educação ambiental.

A ARTE SACRA AFRO-BRASILEIRA NO MAFRO

A identificação dos orixás se faz por um complexo sistema de símbolos materiais e imateriais. Alguém não familiarizado com o candomblé, ao assistir pela primeira vez a uma cerimônia, será incapaz de distingui-los, pois é necessário saber decodificar esta linguagem simbólica que não apenas os identifica, mas que reproduz os mitos, as qualidades e características de cada um deles, criando um enredo em sua performance ritual. As ferramentas, os colares de contas, os adornos, véus e coroas, as cores e o tipo de indumentária, a maneira de amarrar o torso e o pano da costa são os principais símbolos materiais desta linguagem. Os movimentos da dança, o ritmo dos toques dos atabaques,

as saudações gritadas pela assistência são seus símbolos imateriais. Na dança vemos os movimentos bruscos e agressivos do guerreiro Ogum, o passo ágil, firme e sutil do caçador Oxóssi, a explosão vibrante do vento e da tempestade de Iansã, a sensualidade e suavidade da água doce de Oxum, os gestos largos, nobres e fortes do rei Xangô, os movimentos sinuosos da serpente de Oxumarê, o movimento vigoroso de Obaluayê, o rei deste mundo, espalhando ou varrendo daqui a doença, a calma lentidão branca do ar primordial do velho Oxalá. Toda a cosmologia yoruba torna-se visível nestes movimentos.

A dança é, evidentemente, acompanhada da variação dos ritmos, indo do lento e cadenciado *ijexá* ao frenético e impetuoso *ilu*. Há ritmos mais usados para certos orixás, sendo que alguns se tornaram, no imaginário popular, inevitavelmente associados, como o *ijexá* para Oxum, ainda que este ritmo seja tocado para diversos outros orixás também. As ferramentas também dialogam com a dança e a música, pois muitas vezes os movimentos envolvem sua manipulação, como a espada de Ogum, o arco e flecha de Oxóssi, o xaxará de Obaluayê e assim por diante.

O acervo afro-brasileiro do MAFRO é constituído por três tipos de objetos: símbolos materiais envolvidos nos cultos dos orixás, voduns e inquices, doados ao museu por terreiros ou adquiridos de artesãos que os fornecem aos terreiros; representações dos orixás, feitas em diferentes técnicas; objetos em memória e homenagem às autoridades do culto dos orixás, voduns e inquices.

Dos objetos envolvidos no culto, que constituem propriamente o que chamamos de **arte sacra afro-brasileira**, o MAFRO possui **ferramentas de orixá**, objetos que simbolizam as divindades, carregadas por elas quando incorporadas em seus filhos durante as cerimônias religiosas. Cada orixá tem suas ferramentas específicas, que se relacionam com os mitos que contam suas histórias e revelam suas características. Elas são feitas de acordo

com padrões tradicionais, por artistas que aprenderam seu ofício no próprio terreiro. Os materiais utilizados são variados: ferro, latão de diversas cores, madeira, nervuras de palmeira e outras fibras vegetais, búzios, contas. Na coleção há ferramentas afro-brasileiras e também algumas africanas (yoruba), o que permite uma comparação que atesta a continuidade da iconografia e do estilo das peças afro-brasileiras em relação às africanas, ainda que em geral tenha havido uma mudança do material empregado, e conseqüentemente das técnicas. A exposição mostra a espada de Ogum, o ofá (arco e flecha estilizado) de Oxóssi, os abebês (leques) de Oxum e lemanjá, o oxê (machado duplo) de Xangô, o alfanje (espadim) de Iansã, o xaxará (cetro estilizado) de Omolu, o ibiri (cajado estilizado) de Nanã, o pilão de Oxaquíã, o Oxalá jovem, o opaxorô (cajado com pependentes) de Oxalufã, o Oxalá velho.

Há ainda os ferros usados não como ferramentas portadas pelos orixás nas cerimônias, mas utilizadas em seus assentamentos, que são o conjunto de representações materiais de um orixá junto às quais são feitas as oferendas, que incluem, além destes instrumentos, pedras, substâncias animais e vegetais, dentre outras. Na exposição temos os ferros de Exu, de Ossaim e de Oxumarê, representando símbolos associados a estes orixás (o tridente, os sete pássaros e a dupla serpente, respectivamente).

O MAFRO possui também **colares de contas**, que identificam cada um dos orixás através das cores, podendo ser usados durante as cerimônias ou no cotidiano, por seus filhos e devotos. É preciso lembrar que há algumas variações das cores das contas de nação para nação e mesmo de casa para casa de candomblé, com exceção de alguns, como Exu, que sempre usa contas vermelhas e pretas, ou Oxalá, sempre brancas. As de Ogum podem ser azul escuro ou verde, as de Oxóssi podem ser azul celeste ou verde, as de Iansã podem ser marrom, vermelho ou vermelho translúcido, as de Oxum podem ir do dourado pálido ao dourado avermelhado ou amarelo

intenso, e assim por diante. Outro fator para a variação da cor é a chamada qualidade do orixá, ou seja, suas especificidades, conhecidas através do jogo de búzios.

As representações dos orixás constam de bonecos feitos por uma ebomi (uma pessoa iniciada há mais de sete anos) de um conceituado terreiro, **Dona Detinha de Xangô** do Ilê Axé Opô Afonjá, em tecido colorido, contas e outros materiais, retratando os orixás com seus símbolos materiais distintivos. É interessante comparar esta representação tipicamente afro-brasileira com outra que se atém muito mais à iconografia africana dos orixás, presente nas pranchas de madeira entalhada feitas por **Carybé**. Este conjunto de 27 talhas constitui uma das obras-primas da arte brasileira contemporânea e é uma das grandes atrações do Museu. Nelas, Carybé representa não apenas orixás bastante conhecidos no Brasil, mas também alguns cujo culto se perdeu, como Orixá Okô, Otin e Bayani. O entalhe de cada uma das pranchas foi precedido de inúmeros estudos e esboços, nos quais se percebe a profunda pesquisa realizada por Carybé em fontes africanas para execução deste trabalho.

Por fim, o MAFRO possui insígnias de autoridade dos sacerdotes, das quais está em exposição a cadeira da vodunsi Laura Costa Santos, bem como um painel de fotografias retratando alguns importantes sacerdotes, sacerdotisas e ogãs de Salvador já falecidos.

UTILIZAÇÃO DAS ATIVIDADES DE LEITURA DOS OBJETOS

Nas atividades preparadas para o Material do Estudante, reproduzidas aqui, propomos exercícios de leitura dos objetos de arte sacra afro-brasileira e das representações dos orixás, que irão ensiná-los a extrair informações e construir significados a partir do olhar,

assim como estimular a adoção de um comportamento ético de respeito ao candomblé, compreendendo-o como instrumento de preservação da história, dos saberes e da memória afro-baiana. Sugerimos ao professor que peça aos alunos que olhem os objetos apresentados com bastante atenção. Em seguida faça as perguntas sugeridas, que acompanham cada objeto. Faça as perguntas uma a uma, obtendo a resposta dos alunos antes de passar à pergunta seguinte. Se possível, registre as respostas no quadro ou peça a eles que o façam em uma folha de papel. Acrescente outras perguntas, se achar necessário. Somente depois deste exercício dê as informações sobre o objeto, seu significado e utilização.

Há ainda uma atividade inspirada na oficina realizada durante a visita, na qual cada orixá deve ser relacionado a seu colar de contas, sua ferramenta e a seus atributos e características, descritos em um texto numerado. A resposta para esta atividade é:

OGUM

texto; espada; colar de conta azul escuro

OXÓSSI

texto; ofá; colar de conta azul claro

OMOLU/OBALUAIÊ

texto; xaxará; colar de conta vermelho, branco e preto

XANGÔ

texto; oxê; colar de conta vermelho e branco

IANÃ

texto; alfanje; colar de conta vermelho terra

OXUM

texto; abebê dourado; colar de conta dourado

IEMANJÁ

texto; abebê prateado; colar de conta vidrada (transparente)

1. Olhe para este par de estatuetas. Quais as semelhanças e diferenças entre ambas?

2. Você já viu algo semelhante a estas estátuas? Tente lembrar-se de uma festa católica para homenagear santos gêmeos. Você já participou dela?

3. Tente imaginar por que os yoruba faziam estatuetas de gêmeos. Quem será que possuía essas estatuetas? Quando as adquiriam? O que será que faziam com elas?

Se repararmos no tamanho das estátuas, nos detalhes de seu rosto e corpo, na sua postura, vamos perceber que elas são quase iguais. A diferença é que uma é masculina e a outra feminina. É fácil notar que o escultor tinha a intenção de que essas figuras parecessem gêmeos.

O nascimento de gêmeos é interpretado em muitas sociedades africanas como a presença no mundo físico do “duplo espiritual”, que normalmente estaria no outro mundo, o mundo dos ancestrais. Este evento significa, assim, um fenômeno excepcional. Certas sociedades, como a Yoruba, acolhem os gêmeos como seres especiais, que devem ser mimados e cercados de privilégios, justamente por sua força vital ser “dupla”, por serem vistos como um só ser em dois corpos. Outros povos, como os Igbo da Nigéria, consideram o nascimento de gêmeos uma ocorrência perigosa, já que a presença do duplo espiritual no mundo físico ameaça a ordem e a estabilidade da sociedade. De toda forma, na África o nascimento de gêmeos sempre é visto como um acontecimento extraordinário, seja ele considerado benéfico ou ameaçador.

As mães de gêmeos yoruba encomendam após o parto as estatuetas Ibeji, que recebem cuidados semelhantes aos dados às crianças. No caso da morte de um dos gêmeos, a estátua fica “no lugar” do irmão morto, sendo vestida e “alimentada” com oferendas. Isso é importante, pois uma vez que o “duplo” voltou ao mundo espiritual, o gêmeo que fi-

Ibejis

Etnia Yoruba
Cotonou, Rep. Pop. do Benin
Madeira e contas



cou tende a acompanhá-lo, ou seja, a morrer também. O cuidado com a estátua ajuda, assim, a manter o gêmeo sobrevivente na Terra.

Mesmo que você não conheça os Ibeji, é quase certo que já tenha ido a um caruru de S. Cosme e S. Damião. Essa prática mostra que o **sincretismo afro-católico**, nome dado ao processo de identificação dos santos aos orixás, causou modificações não só nas religiões africanas, como vimos com Exu, mas também no catolicismo: muita gente que é católica e dá ou frequenta um caruru de S. Cosme não sabe que esta prática deriva de uma tradição religiosa africana.

1. Compare as duas representações de Exu. O que elas têm em comum? O que é diferente? Preste atenção no *material* em que são feitas, nas *ferramentas* que ele carrega, no que *tem na cabeça*.

2. Que outra parte do corpo de Exu é ressaltada? Você consegue imaginar por quê?

3. Quem é Exu para você? O que você conhece sobre ele?

Exu é o primeiro dos orixás a ser saudado em qualquer cerimônia no candomblé. Segundo a sabedoria do povo yoruba, ele é o mensageiro que liga o Orun (céu) ao Aiyê (terra), levando as oferendas dos homens aos orixás e trazendo as mensagens dos orixás aos homens. Exu é o guardião do axé (força vital) de Deus. Ele faz com que as coisas se cumpram da maneira correta, corrige os desvios e pune as falhas dos homens, quando deixam de saudar e zelar por seus ancestrais e orixás. Exu é justo: ele dá a cada um a parte que lhe é devida, e também faz questão de sempre receber o que lhe é devido.

A ferramenta de Exu, um bastão de madeira com ponta arredondada, chamado *ogó*, é um símbolo fálico, ou seja, que lembra o pênis. Isso porque Exu é também o responsável pela dinâmica do universo, pelo movimento que gera a vida, ligado à fecundação e à fertilidade. O sexo, como já vimos no setor *África* da exposição, é visto pelos yoruba e pelos africanos em geral como fonte da

vida, da prosperidade e do bem-estar da família e do povo. As esculturas muitas vezes são feitas para estimular a fertilidade, por isso dão destaque ao sexo dos homens e mulheres representados.

Na prancha de Carybé, além do ogó, Exu leva pendurados uma série de outros bastões, cabaças e cadeias de búzios, que são também seus símbolos. Exu tem uma cabeça pontuda e um penteado (às vezes um gorro) também em forma fálica. Ele não carrega nada na cabeça, em respeito a um tabu (uma proibição) que o tornou o primeiro dos orixás a ser saudado, segundo os mitos. Esta representação de Carybé segue a maneira africana (yoruba) de representar Exu.

No Brasil, porém, muitas pessoas têm uma imagem muito diferente de Exu. No período da escravidão, a Igreja Católica procurou identificar os orixás com santos católicos, para facilitar a imposição do cristianismo aos africanos escravizados. Procuraram-se semelhanças entre santos e orixás. Os africanos, por sua vez, também precisavam de uma “imagem” católica para continuar cultuando suas divindades. Assim, como lansã é a dona dos raios e da



Exu

Salvador-Bahia
Madeira (Cedro)
Escultor: Carybé

tempestade, ela foi identificada com Santa Bárbara, uma mártir que foi decepada pelo próprio pai, que como castigo morreu pela ação de um raio. Omolu, orixá da varíola e da doença, foi identificado a São Lázaro, pois este tem o poder de cura das doenças, especialmente as de pele. Até para Jesus Cristo, o Senhor do Bonfim, foi encontrado um correspondente, Oxalá, o grande orixá da criação, orixá da cor *funfun* (branca). A Igreja achou necessário achar também um correspondente para o diabo. E foi assim que Exu acabou sendo identificado com o demônio. Só que isso não tem nada a ver com a própria religião dos orixás, nem com a visão de mundo dos africanos.

Para os yoruba, não existe uma entidade que corresponda ao diabo, porque eles não acreditam que exista o mal absoluto. Ou seja, eles não acham que uma entidade possa ser totalmente má, assim como não pode ser totalmente boa. Os orixás, como os homens, têm virtudes e defeitos, fazem coisas boas e ruins. Deus, chamado de Olodumare ou Olorum, é a fonte de toda a energia, de toda a criação. Ele está muito acima das virtudes e defeitos de homens e orixás. Assim, podemos dizer que os yoruba acreditam que há um Deus único e poderoso, mas não acham que existe um ser maligno que possa desafiá-lo, portanto não acreditam que exista o demônio.

Mas a Igreja insistia em ver na religião yoruba só o que queria, e foi assim que inventou que Exu era o diabo. Logo Exu, o zelador da justiça e mensageiro divino! Como isso aconteceu? Bem, Exu está mais próximo dos homens que os outros orixás. Muitas vezes ele nos pune por termos esquecido de nossas obrigações.

Estas punições foram entendidas como “maldades” de Exu contra os homens, quando na verdade elas nos fazem ver os erros que nós próprios estamos cometendo, para lembrarmos de voltar ao caminho correto e de homenagear nossos ancestrais e mais velhos. Além disso, a Igreja Católica sempre considerou o sexo como um pecado. E Exu, como vimos, é responsável pelo sexo e pela fertilidade.

Foi desta forma que Exu passou normalmente a ser representado no Brasil como nesta escultura em ferro: o seu penteado fálico transformou-se em chifre, seu *ogó* transformou-se em um tridente e até mesmo um rabo ele ganhou! Assim, acabou ficando parecido com o diabo no imaginário cristão...

Hoje, o candomblé e Exu continuam a ser atacados por algumas igrejas cristãs. Mas é importante saber que o desrespeito a outras religiões, além de nos tornar pessoas fechadas e insensíveis e nos privar da oportunidade de aprender sobre o que é diferente de nós, é também um crime, já que o Artigo 5º da Constituição Brasileira assegura que *“é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”*.



Escultura de Exu

Salvador–Bahia

Ferro

Escultor: Agnaldo Silva da Costa

Você percebeu durante a visita que cada orixá tem ferramentas e contas que o identificam. Relacione cada orixá a sua ferramenta e ao seu colar de contas. Coloque abaixo do nome do orixá o número do texto que descreve suas características e atributos:

1 Ela é a grande mãe dos orixás. Na África é identificada com um rio e representada como uma mulher de seios grandes, que amamentam a todos. No Brasil, tornou-se um dos orixás mais cultuados e foi identificada com as águas do mar e representada como uma sereia.

2 Orixá criador da forja do ferro, que ensina seus segredos aos homens. Ele é o desbravador que abre os caminhos e o patrono da tecnologia da agricultura, da caça e da guerra, feita também com as armas de ferro. Por tudo isso, este orixá é considerado um herói civilizador, que tornou a vida do homem mais fácil através do domínio da tecnologia.

3 Orixá das águas doces, bela, sensual e vaidosa. Ela é a *iyá* (mãe) responsável pela vida e pela fertilidade dos campos, dos animais e do ser humano. É também a dona do jogo de búzios e a chefe das mulheres do mercado, muito esperta e boa negociadora.

4 Dona dos ventos e das tempestades, ela é guerreira, veloz e impetuosa. É a esposa de Xangô que o acompanha na guerra e que cospe fogo como ele. O mito conta que ela pode transformar-se em um búfalo, por isso seus filhos carregam seus chifres nas cerimônias. Ela é também a criadora do culto dos eguns, os espíritos dos ancestrais.

5 Orixá da caça e da mata, protetor da floresta e dos animais e provedor de alimento para sua comunidade. É o caçador que com uma só flecha consegue abater sua caça. É irmão mais novo de Ogum e filho de Iemanjá.

6 Orixá do fogo, do raio e da justiça, simbolizada em sua ferramenta que corta para os dois lados. Como personagem histórico, este orixá foi o quarto rei da cidade de Oyó, um dos mais importantes reinos yoruba. Por isso ele é representado como um rei, cercado por sua corte e por suas esposas Iansã, Oxum e Obá.

7 Orixá da varíola, anda coberto de palha para esconder suas feridas e com sua ferramenta pode trazer ou levar as doenças. É o rei do mundo, do Aiyê, ligado ao elemento terra, muito temido e respeitado. É filho de Nanã, o mais antigo orixá feminino, dona da lama usada para criar o homem.



Ogum

Oxóssi

Xa



Ofá



Xaxará



ngô

Iansã

Oxum

Obaluaiê/Omolu

Iemanjá



Abebê



Alfanje



Abebê



Espada



Oxê

1. De que é feito este objeto? Preste atenção em todos os elementos.
2. Que formato tem ele? Imagine este objeto deitado. Agora pense na trajetória de uma bolinha de gude por cima dele todo, partindo da base. O que aconteceria com ela?
3. O que você imagina que este formato significa?
4. Você já viu a obra de algum artista contemporâneo parecida com este objeto? Qual?

Esta é uma ferramenta, um emblema de Nanã Buruku, carregado pelas filhas desta divindade quando estão em transe, ou seja, quando este orixá está manifestado nelas.

Esta ferramenta é uma espécie de cajado, feito de feixes da nervura de palmeira – a parte central da folha da palmeira – atados. Você conseguiu perceber que este cajado faz uma curva que volta ao mesmo ponto de onde saiu? Ou seja, se a bolinha saísse do cabo, ela faria uma curva e voltaria para o mesmo lugar. Seu formato nos transmite a idéia de um **ciclo**, que termina no mesmo lugar onde começou, e então começa e termina de novo, muitas vezes...

Nanã é o orixá feminino mais antigo. Ela representa o poder feminino ancestral. O elemento de Nanã é a lama, elemento primordial da vida. O mito conta que quando Oxalá foi encarregado por Deus (Olorum) de criar o homem, ele tentou usar vários materiais: ar, fogo, pedra, madeira, água, azeite de dendê ... com nenhum deles Oxalá conseguiu criar o homem, ele ficava sempre duro demais ou mole demais. Até que Nanã ofereceu a ele sua lama do fundo do mangue como matéria-pri-

ma. Oxalá modelou com esta lama o homem e depois lhe deu o sopro da vida. Mas a lama que foi tirada de Nanã precisa um dia ser devolvida a ela, para que dela possam ser feitos novos homens, dando continuidade ao ciclo da vida. Por isso nós nascemos e também, um dia, precisamos morrer. Agora você já sabe o que quer dizer o movimento circular do *ibiri* de Nanã: ela é o início e o fim, a vida e a morte. Ela é a mãe mais velha, dos tempos em que o ser humano não sabia ainda usar os instrumentos de metal. Obaluaýê, Oxumarê e Ewá são filhos de Nanã. Toda esta família de orixás está ligada à terra, fonte da vida e última morada do ser humano.

Um dos mais importantes artistas brasileiros contemporâneos, Mestre Didi, é um Assògbá, um sacerdote-artista especializado na produção dos emblemas dos orixás do panteão da terra, feitos sempre com nervuras de palmeira, búzios e contas. A produção de Mestre Didi, presente em grandes museus de arte moderna e contemporânea do país, é toda inspirada na tradição de fabricação dos objetos rituais de Nanã e Obaluaýê, os *ibiris* e xaxarás.



Ibiri de Nanã

Salvador - Bahia

Couro, palha, contas e búzios

1. Que tipo de objeto é este? Descreva sua forma e o material de que é feito.
2. Este objeto tem partes diferentes. Quais são? Preste atenção aos detalhes e tente descrever cada um de seus elementos.
3. Como você imagina que ele é usado?
4. A pessoa que o usaria é jovem ou velha? Por quê?
5. Você acha que quem usa este objeto tem uma posição de destaque na sociedade? Por quê?

O próprio nome deste objeto em yoruba explica o que ele é. *Opá* significa estaca ou cajado e *òs ò̀̀rò̀̀* significa pingos ou gotas. Opaxorô é, assim, um “cajado de gotas”, que são estes pendentis de cada um dos discos. Vemos que o opaxorô é formado por uma haste, quatro discos com pendentis, e, em cima, uma coroa com um pássaro.

Este cajado é usado por Oxalá para se apoiar quando dança bem devagarzinho, durante as cerimônias dedicadas a ele. Isso porque é um Oxalá bem velho, chamado Oxalufã, que é o dono deste cajado. Há também um outro aspecto deste orixá, mais jovem, chamado Oxaguiã.

Oxalá é o rei do pano branco, o mais velho dos orixás, aquele que recebe de Deus (Olorum) o saco da criação para criar o mundo. Oxalá, porém, desrespeitou algumas regras, e como até o maior dos orixás tem que respeitar as proibições e fazer oferendas, foi punido por Exu, que o fez ter muita sede e tomar muito vinho de palma até ficar bêbado. É então Odudua, outro antigo orixá, que pega o saco da criação e conclui a tarefa que deveria ter sido realizada por Oxalá.

Oxalá foi encarregado por Olorum de outra importante tarefa: criar o ser humano. Desta vez ele fez todas as oferendas e não desrespeitou nenhuma regra. Usando a lama de Nanã, a mais velha das iabás (orixá feminino), Oxalá modelou o homem e lhe deu vida com seu sopro.



O opaxorô também foi usado, segundo outro mito, para separar o céu (*Orun*) da terra (*Aiyê*) no início dos tempos. Batendo no chão com seu cajado, ele separou os dois mundos, assim como seus habitantes, ficando os orixás no Orun e os homens no Aiyê. O cajado representa também o poder ancestral masculino e mostra a relação dos orixás do branco com os ancestrais.



Opaxorô de Oxalufã
Salvador – Bahia
Latão prateado

Oxalá é um orixá *funfun*, ou seja, da cor branca, que significa repouso, calma, silêncio. Todas as comidas oferecidas a Oxalá devem ser brancas, ou seja, sem azeite de dendê nem sangue vermelho. Oxalá também não pode comer sal nem tomar bebidas alcoólicas. Os panos usados nas cerimônias e para cobrir suas ferramentas, assim como as roupas de seus iniciados, devem ser brancos. Oxalá é rei, por isso usa uma coroa (*adê*), que aparece também no opaxorô. Por isso é chamado também de Orixá Nla ou Orixalá, o Grande Orixá.

1. Quem usaria esta roupa?

2. Quais são suas cores? Essas cores também representam outro símbolo bem conhecido. Qual?

3. Você já viu na rua alguém “vestido de caboclo”? Em que data?

4. Por que será que um caboclo – um índio – é cultuado em uma religião criada por descendentes de africanos? Qual será a relação existente entre estes dois povos?

A roupa feita de plumas coloridas, composta por um saiote e um cocar, lembra-nos um indígena brasileiro. As cores usadas na sua roupa, verde e amarelo, mostram que o índio, chamado de “caboclo”, tornou-se um símbolo nacional. Ele simboliza a luta brasileira pela independência de Portugal. A Independência do Brasil foi proclamada no dia 7 de setembro de 1822, mas, na Bahia, os portugueses continuaram no governo até o dia 2 de julho de 1823, quando as tropas brasileiras venceram a última batalha contra eles em Pirajá. O índio era, no século XIX, visto como o verdadeiro brasileiro, por ser aquele que estava aqui antes dos portugueses e africanos chegarem — “o dono da terra”. As comemorações da batalha de Pirajá, feitas a partir de 1824, elegeram o caboclo como o herói deste episódio histórico, e em 1826 foi feita uma imagem dele, que desde então desfila todos os anos no “carro do caboclo” no dia 2 de julho.

Mas o “caboclo” é também uma entidade cultuada nas religiões afro-brasileiras, seja na **umbanda**, nos chamados **candomblés de caboclo**, na maioria dos **candomblés congo-angola** e em vários **candomblés jêje e nagô**. É a este caboclo, e não ao “caboclo do 2 de Julho”, que pertence esta roupa. Este culto originou-se provavelmente de uma tradição dos povos bantu (dos atuais Angola e Congo), que, ao conquistarem um novo território, acreditavam que só poderiam exercer o poder legitimamente se tivessem a permissão dos ancestrais do povo que antes ocupava



Indumentária do Caboclo Trovezeiro de Visaura

Salvador-Bahia

Terreiro Auzidá Junssara

Doação: Nêngua de Inquice Maria Bernadete dos Santos

aquela terra. Faziam então cerimônias homenageando e pedindo licença àqueles que lá estavam enterrados – pois a terra não era vista como uma propriedade, mas como a morada dos ancestrais.

Quando foram escravizados e trazidos ao Brasil, os bantu (das etnias Mbundo, Bakongo, Ovimbundo, Lwena, Imbangala, Bawoyo e outras) identificaram os indígenas como os donos da terra e assim passaram a cultuá-los. É desta forma que surge o caboclo como entidade afro-brasileira.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Naomar de Almeida Filho

Reitor

Francisco José Gomes Mesquita

Vice-Reitor

Lina Maria Brandão e Aras

Diretora da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Jocélio Teles dos Santos

Diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais

Maria Emília Valente Neves

Coordenadora do Museu Afro-Brasileiro

PROJETO DE ATUAÇÃO PEDAGÓGICA E CAPACITAÇÃO DE JOVENS MONITORES

Jocélio Teles dos Santos

Coordenador Geral

Maria Emília Valente Neves

Assistente de Coordenação

Juipurema Alessandro Sarraf Sandes

Coordenador de Pesquisa e Edição

Maria Paula Fernandes Adinolfi

Coordenadora Pedagógica e Texto Científico

Aline Silva Jabar

Pesquisadora

Denyse Emerich

Consultora — Educação em museus

Daniele Santos de Souza

Iraci Oliveira dos Santos

Tatiana Alves de Almeida

Estagiárias

Celina Souza Pinheiro

Daza Ifá Ashanti Moreira

Elane Cristina Nascimento dos Santos

Emily Karle dos Santos Conceição

Jeferson dos Santos Socorro

Kellison Jorge Souza dos Santos

Ramon Bonfim Barros

Tainara Santiago do Nascimento

Taiwo Pimentel dos Santos

Thiago dos Santos Santos

Tiago Mateus Figueiredo Santos

Viviane Carvalho de Araújo

Monitores

Ricardo Prado Góes

Fotografia

Walter Mariano

Projeto Gráfico

Professores Colaboradores

Departamento de Museologia - UFBA

Joseania Miranda Freitas

Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha

PATROCÍNIO

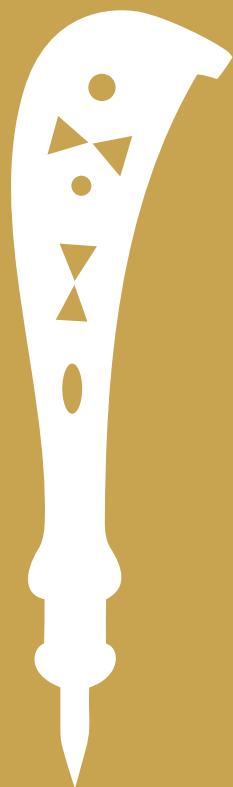
Deputado Federal Luiz Alberto – PT-BA

Congresso Nacional

Emenda Parlamentar n.º 34590001

2006





MAFRO

MUSEU AFRO-BRASILEIRO

Terreiro de Jesus, Antiga Faculdade de Medicina,
Centro Histórico, Salvador - Bahia - Brasil - CEP: 40025-010
Telefax. (071) 3321 - 2013
www.ceao.ufba.br/mafro