

O legado ancestral como parte das identidades religiosas de ascendência africana em Cuba e no Brasil

Ileana Hodge Limonta.
Universidade Federal de Bahia (UFBA)
Doutoranda em História Social
ileanahodge@yahoo.es

GP. Religiões Afro-brasileiras e Kardecianismo.

Babalorixá baiano

“Eu quero pegar emprestado de suas mãos o livro *El Monte*, nele tem rituais nos quais eu quero aprofundar e testar se são iguais. Sempre ouvi dizer que ambas as cerimônias são muito parecidas, eu acho que tanto em Cuba e quanto no Brasil nossas religiões africanas são quase as mesmas, ainda que você encontre quem diga que os rituais não são exatamente iguais. Um amigo me mostrou esse livro e fiquei fascinado. Me empresta? quero ler e saber se o mesmo acontece com os Orixás. Acho que são os mesmo lá e cá”. (Cao, 52 anos. Salvador/Bahia)

Babalawo cubano

“Me gustaría hacer una investigación que englobe Cuba y Brasil. Es sobre las características de los orichas y el comportamiento de sus hijos de santo. Yo creo que cuando una persona tiene asentado un oricha en la cabeza su comportamiento en la vida real se asemeja a la de su oricha. Si tomara un grupo de personas que tienen santo asentado y otros que no lo tienen, de aquí y allá, eso diría cuanto nos parecemos, porque tanto aquí como allá los orichas se manifiestan iguales”. (Riv, 43 años. Cdad. Habana/Cuba)

Estes trechos de discursos são partes do depoimento de duas pessoas que tem realizado cerimônias de iniciação no Candomblé e na Santería. Representam à curiosidade gnosiológica destes dois fieis com o legado ancestral, como parte das identidades religiosas de ascendência africana em Cuba e no Brasil. Por sinal, ambos estão consagrados ao orixá Xangô e disseram sentir uma forte identificação com a narrativa mitológica que representa ao Orixá, em especial, depois que realizaram as cerimônias de iniciação e receberam simbolicamente nas suas cabeças os traços que os identificaram religiosamente com esta deidade, de quem disseram ser filhos legítimos.

Parentesco que fundamenta suas origens na significação dos rituais de consagração que representam uma nova volta à vida, isto é, o nascimento de alguém que vai dedicar sua vida a esses fazeres religiosos com certa exclusividade. Momento, a partir do qual se assumem novas responsabilidades além das já adquiridas como sujeitos sociais e que, de fato, poderiam ser refundidas com as religiosas, segundo o processo de

sacralização ou racionalização que faça cada consagrado diante do princípio ético do dever-ser.

Assumir o processo de consagração como um nascimento significa, para estes religiosos, admitirem a expressão religiosa como uma família conceptualizada, estruturada e hierarquizada. Portanto, cada casa-de-santo ou terreiro é um espaço onde se resignifica e recria constantemente as relações de parentesco situadas dentro do conceito família. É significativa esta vinculação que se produz entre religião e família mediante a cerimônia de consagração porque, segundo afirma o nigeriano Felix Ayoh'Odimiré¹, o que autenticava o sentido de pertença à religião iorubana nos antigos povos onde se cultuavam os orixás era o laço consanguíneo. Parentesco dado por via paterna originado a partir do mito da criação. Mais adiante retomamos ao tema. O importante neste momento é salientar, que na diáspora os iorubanos tentaram manter essa relação filial ainda não pudessem manter a linhagem familiar. No caso de Brasil, essa relação filial de certa forma se manteve em alguns candomblés, ao respeito Renato da Silveira quando reconstruiu a história da formação do terreiro Alaketo, teve em conta esta linha sucessória, a partir da história das duas irmãs gêmeas com o título de nobreza, vendidas como escravas em ocasião do tráfico negreiro². Tradição que, de certa forma, explica ou justifica enfoque de gênero feminino atribuído aos candomblés tradicionais da Bahia. Assunto ao que não vamos dedicar espaço neste trabalho.

Tanto o habanero como o soteropolitano tem realizado cerimônias consagratórias em outros grupos religiosos com rituais não próprios da cultura iorubana dos cultos aos orixás, segundo expressaram nas entrevistas realizadas. Essas outras expressões que os acolheram são representativas das religiões de ascendência africana conformadas em seus países, o qual recria e resignifica ainda mais o conceito família, aparentando expressões diferentes através atos de consagração. Quer dizer, que si um sujeito tem cerimônias de consagração em duas casas de tradições religiosas diferentes, comparte relações de parentescos com todos os membros de ambas as casas-templo ou terreiros.

¹ Ver ao respeito a tese de doutorado de Felix Ayoh'Odimiré, *Yorubanidade Mundializada: O Reinado Da Oralitura Em Textos Yorubá-Nigerianos E Afro-Baianos Contemporâneos*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Letras. Área de concentração: Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura. Salvador, 2005.

² Ver de Renato da Siveira, "Sobre a fundação do Terreiro do Alaketo" in, *Afro-Ásia*, n°. 29-30, p.345-379.

E este fato aponta diretamente a outra questão que tem a ver com a vida comunitária dos africanos durante o período da escravidão, mantido após dela e transmitido à descendência, nos referimos às identidades sociais que se simplificam na atualidade em uma mentalidade cada vez mais homogeneia respeito à África, reinventada no tempo e hibridizada em seus aportes culturais, independentemente da conservação de certo rasgos étnicos e da defesa de certa pureza da tradição keto-nagô, defendidos por alguns consagrados e discutidos por estudiosos desta temática³. Aspecto que também não podemos dedicar atenção neste trabalho por falta de espaço.

Outro assunto que não podemos deixar de mencionar e que resulta interessante porque complementam o atuar religiosos destes entrevistados, aplicáveis também a outros, se relaciona com o batizado na Igreja Católica. Prática regular a nível populacional, por constituir esta uma instituição de tradição religiosas, ainda oficial em alguns países, como o caso do Brasil. Ambiente que serviu durante o período da escravidão como um espaço de manipulação da ideologia religiosa colonial, a dizer de Maria Inês Corte Oliveira (1988)⁴. Hoje seus serviços são utilizados como complementos que veiculam estes indivíduos com uma realidade social tradicional. Lugar também visitado pelos recém iniciados, como parte do périplo realizado depois de sair do período de reclusão durante o processo de iniciação. O que demonstra a possibilidade que tem adquirido estes indivíduos de conviver harmonicamente com distintas crenças religiosas.

Esta harmonia poderia se transferir para o nível social, apesar da maior complexidade que isso implicaria. Conviver com as diferenças significa o respeito ao próximo, até porque, inclui a necessidade de conhecimento dos outros, não para manter

³ Ao respeito a polemica circundava sobre a grandeza cultural e religiosa dos nagô no Brasil, melhor dizer nos candomblé da Bahia. Ver: Peter Fry, "Gallus Africanus est!, ou como Roger Bastide se tornou Africano no Brasil », In : *Folhetin* 391, São Paulo: edição Folha de São Paulo, 1984. Stefane Capone *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Tradução Procópio Abreu, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004. Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1988. Vagner Gonçalves de Silva, *Orixás da Metrópole*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1995; entre outros.

⁴ Alguns historiadores, sobre todo, os que têm trabalhado o tema das Irmandades, confirmam que estes espaços oferecidos pela Igreja Católica aos africanos e descendentes para formar suas organizações religiosas ao serviço do Deus cristão em seu interesse evangelizador, se converteram, por intermédio dessas Irmandades, em centros de conformação de identidades com certa utilização pragmática. Ver ao respeito tese de doutorado de Lucilene Reginaldo, *Os Rosários Pretos dos Angola: Irmandades negras, Experiências Escravas e Identidades Africanas na Bahia Setecentista*. Apresentada ao departamento de História de Instituto de Filosofia e Ciências Humanas de Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Silvia Hunold Lara, 04/03/2005.

a distância, porém para não incorrer em erros de exclusão através de subestimação, desvalorização ou desprezo.

A curiosidade gnosiológica. O saber sobre o continuum.

A vontade de saber o que os une e diferencia em matéria religiosa respeito às influências africanas em Cuba e no Brasil é curiosidade expressa não só pelos entrevistados, também outros religiosos cubanos e brasileiros gostariam saber ao respeito, fundamentados no fato de conhecer a diversidade étnico-racial e as semelhanças culturais herdadas dos africanos introduzidos forçosamente em ambos os países. Misturas de culturas que não só incluiu as africanas que junto às europeias e autóctones deram origem ao que hoje representam os povos e as culturas, as nacionalidade e as identidades cubana e brasileira, mas também a criação de uma religiosidade muito própria destes países, conformada de essa varias fusões culturais presentes em sua população.

Para os depoentes, as semelhanças e diferenças estão presentes tanto nas cerimônias rituais como no comportamento individual dos consagrados aos orixás. Segundo se infere dos trechos dos discursos acima citados, o centro da questão é saber sobre o *continuum*, ou seja, conhecer até onde as tradições são conservadas tanto entre consagrados cubanos quanto brasileiros.

Entretanto, as formas de chegar às constatações diferem pela metodologia a seguir por cada um deles. O baiano, pai-de-santo que pratica cerimônias rituais dentro de uma casa de angola e outra nagô, procura encontrar este *continuum* nas tradições religiosas africanas em ambos os países, em forma de semelhanças, mediante a leitura de um livro escrito pela etnóloga cubana Lúcia Cabrera, *El Monte*⁵, baseado em depoimentos sobre descrições de cerimônias rituais tanto de paleros (de origem banto) quanto de santeros (de procedência ioruba), mediante a invocação de mpungos e orixás. Um livro que, mediante os relatos orais de consagrados vai recompondo o mundo mágico vinculado saberes especializados da religiosidade de ascendência africana mediante a utilização dos elementos da natureza na preparação de determinadas cerimônias. Destacando o poder que eles atribuem aos orixás e os ancestrais como forças do bem e do mal na execução dos ritos e, quando afirmarmos forças do bem e do mal, nos estarmos estabelecendo uma relação dialética entre ambos os fatos que não são

⁵ Lidia Cabrera, "El Monte". Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1994.

totalmente excludentes nem dicotômicas e estabelecem uma relação de possíveis mudanças em dependência dos resultados que o religioso espera obter.

Segundo a hipótese do depoente brasileiro, Cao, que realiza consultas em sua casa apelando às forças dos ancestrais, “*a força da natureza e o atuar ancestral dos africanos predispõem as semelhanças nos rituais cubanos e brasileiros*”, porque segundo ele, “*se foram as mesmas tribos lá e cá o axé é o mesmo*”. Isto nos remete retrospectivamente a avaliar o tipo de religiosidade africana que se conformou a partir da introdução dos africanos escravizados e como ela caracteriza ambas as sociedades em estudo. Particularidade, que tem sua origem na troca comercial que significou o comércio negreiro desde as costas africanas para a América quando foram juntados homens e mulheres de diferentes regiões da África subsariana.

O cubano Riv, que é santero e babalawo, tem cerimônia de iniciação no Palo Monte, expressão religiosa de ascendência banto e, por conseguinte, como babalawo é especialista nas artes da adivinhação, procura verificar empiricamente as condutas dos indivíduos consagrados a determinados orixás, para contrastá-la com a vida cotidiana daqueles não consagrados. Ele acredita que, cada iniciado, ou seja, cada filho-de-santo tem na vida cotidiana comportamentos semelhantes àqueles narrados pela mitologia sobre os orixás, que tais formas comportamentais dos indivíduos devem-se as forças astrais que atuam sobre o mundo e à transposição da religiosidade em sua forma mais pura para os lugares onde se assentaram os iorubas. Para este babalawo, na conjugação das forças ancestrais existe uma simpatia conseqüente para com a religiosidade que conformam o modo cotidiano de atuar do futuro consagrado, que condicionam aos orixás escolher como filho aqueles que mais se aproximarem as suas características mitológicas, muito antes da cerimônia de iniciação. Semelhanças que, em seu dizer, devem estar presentes nos iniciados cubanos e brasileiros.

Os dois partem do mesmo critério hipotético: a similaridade. Critérios que se fundamentaram em semelhanças de processos históricos e sociais que sofreram as populações negras que se introduziram como mão-de-obra escrava no continente americano e em processos de sincretismos, transculturações e hibridez cultural que se produziram a partir da diversidade étnica, religiosa e cultural que conformam os países em estudo.

A partir da hipótese de similaridade fundamentada em processos sincréticos e transculturativos, fundamentarmos esse *continuum* que existe para ambos os países. Entendemos o sincretismo como um processo de síntese, vinculação e aproximação

entre todas e cada uma das manifestações de religiosidade que se confrontaram nestes novos ambientes, que como processo teve e tem seu próprio ritmo histórico de conformação, não necessariamente igual em intensidade e aportes em cada uma das partes implicadas, nem nos lugares geo-históricos onde se produz. No entanto, sem ânimo de estabelecer uma ordem prioritária exclusiva sentenciamos que, no caso que nos ocupa, este processo começou primeiro entre as religiosidades africanas através de seus portadores, pelos contatos que tiveram que anteceder e procedem a sua chegada a América. Uma vez neste continente, tais simbioses se reforçaram no convívio diário que inclui também, colonizadores e a população autóctone. Vale salientar que essa conjugação com a religiosidade indígena se produziu mais em uns países que em outros. O processo de sincretização é característico de todas as religiões e religiosidades a nível mundial e não exclusivo das conformadas no continente. Como assinala Sergio Ferretti quando afirma que “todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo” (Cardoso e Barcelar, 1999:114)⁶ e as religiões de ascendência africana tanto em Cuba quanto no Brasil são produtos religiosos nacionais, com as suas especificidades sócio-históricas em dependência das novas condições de desenvolvimento.

O conceito transculturação se utiliza no sentido orticiano, isto é, se toma como referência ao cubano Fernando Ortíz⁷ para quem o termo expressa as diferentes fases de um processo transitivo de uma cultura para outra, transição que não consiste somente na aquisição de uma cultura distinta, senão na criação de novos fenômenos culturais. Portanto sincretismo e transculturação estão na base da conformação das expressões religiosas nascidas em Cuba, Brasil e outros países deste continente americano.

Um pouco de história para entender o *contínium*.

A historiografia explica que as semelhanças entre as religiosidades de matriz africana no continente americano, coincidem com o aparecimento na arena internacional das primeiras formas de globalização do capital comercial e humano. A expansão europeia para América e o comércio que implicou o tráfico de escravos responderam ao desenvolvimento tecnológico dos países europeus que precisavam ampliar suas riquezas

⁶ Sérgio Figueiredo Ferretti, Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistencia Cultural. In Caroso, Carlos & Barcelar, Jéferson (org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Pallas Editora, Rio de Janeiro/Salvador, 1999.

⁷ Fernando Ortíz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1983.

e lucros comerciais, assim como se expandir territorialmente. Nessa busca de novas rotas comerciais encontraram em África, um mercado para a aquisição de mão de obra barata e em América, terras e riquezas para expropriar. Começava desta forma se impor uma nova ordem mundial, através da qual o mundo se triangularia entre o novo, o velho e o provedor, onde pela imposição, as potencias comerciais do velho mundo europeu saquearam as riquezas humanas de África e se apropriaram de terras já povoadas do recém conhecido “novo mundo”.

O estabelecimento da população negra tanto em Cuba quanto no Brasil teve como característica primordial a criação de uma *identidade étnica multidimensional*⁸, a partir de processos alternativos de denominação e adesão que se conformou, como demonstrou Nicolau se referendo especificamente ao caso de Brasil. No entanto, seu raciocínio é válido e estendível a outras nações de América, por exemplo, a Cuba. Conformação que como processo, segundo explica este autor, passa por diferentes níveis de articulação que começa no lugar de procedência desde onde era comercializado o escravo ou a partir do etnônimo com que era vendido.

O primeiro nível assinalado por Nicolau se corresponde com as relações de poder entre a classe dominante e os dominados em relação vertical. Isto é, a partir de imposição dos valores e usos sociais dos colonizadores no cotidiano de vida dos escravos. Neste sentido, a instituição eclesial legitimava o atuar do Estado e sancionava política e ideologicamente suas ações. O Catolicismo, como religião oficial de ambas as colônias ibéricas, contribuiu para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (Bourdieu,1998). Nessa relação vertical do processo de “domesticação” no que tange as colônias cubana e brasileira não rendeu os frutos esperados. A mesma gerou espaços que foram utilizados pragmaticamente pelos negros africanos e crioulos através das Irmandades e da utilização dos serviços religiosos com determinado caráter social, como foi explicado anteriormente.

Os africanos trouxeram as lembranças de suas próprias culturas e princípios religiosos que os unia em comunidades, ao tempo que diferenciava seus *éthos*. Experiência cultural e de convivência que se viram forçados a mudar a partir das novas condições políticas, sociais, econômicas e culturais que regularam as vidas desses sujeitos. No entanto, nesses novos contextos, esses grupos humanos conformaram suas estruturas cosmogônicas, com independência do que a instituição eclesial brindasse ou

⁸ Ver ao respeito de Luis Nicolau Parés, A Formação do Candomblé. Historia e ritual da nação jeje na Bahia. Editora UNICAMP, 2006. pp 76-95.

exigisse em troca, porque a salvação para eles começava desde o ato de nascimento e contemplava toda a comunidade, onde a boa ventura deveria se impor sobre o infortúnio, segundo sua filosofia de vida. Ao respeito Eduardo Oliveira afirma:

As religiões africanas são eminentemente comunitárias. A dimensão comunitária destas religiões expressa sua concepção da vida e do universo. O importante é o bem-estar de todos os membros da comunidade. Não existe divisão de classes ou privilégios sociais. Os benefícios da religião e da religiosidade são universais (para o grupo, família, clã, ou cidade). (Oliveira, 2003:65-66)⁹

Portanto nascer em África e voltar para lá tinha um significado especial entre os nascidos nesse continente. As historiografias cubanas, brasileiras, nigerianas constam com o registro de tais acontecimentos, Felix Ayoh faz menção deste fato em sua tese de doutorado. Situação que se estendeu até as primeiras décadas do século XX¹⁰. Entretanto, esses africanos que falavam outras línguas, procediam de outras terras e tinha hábitos diferenciados como exemplificou Nicolau como o caso de Joaquim jeje, diante os crioulos eram estrangeiros. Esta diferenciação, que corresponde as “relações internas de cooperação e conflito entre os negros-mestiços e principalmente entre os africanos marca o segundo nível na conformação dessa *identidade étnica multidimensional*. Trata-se, de alguma forma, de dialética de caráter essencialmente étnico mais do que racial ou de classe... Aqui as diferenças lingüísticas e culturais... se tornam o campo de diferenciação e contraste” (Nicolau, 2006:77)

Vale salientar que alguns africanos se agruparam em torno das proximidades étnicas e culturais que já se produziam entre diferentes comunidades em determinadas regiões do continente africano, como o caso dos grupos étnicos das regiões bantos (Slenes, 1995) ou a região do Golfo de Benin (Nicolau, 2006). Outros encontraram nas feitorias modos de comunicação ou identificação entanto esperavam decifrar o futuro (Matory, 1999). Os de procedência iorubana que chegaram a maiores proporções para o período que sinaliza o fim do comércio legal e o contrabando clandestino de escravos, aproximadamente entre 1830 e 1860, costumavam se aglutinar em torno de suas expressões culturais: como música, dança ou rituais. Fato que resultou atraente para a população negra, escrava ou não, pelas possibilidades de camuflar seus orixás nos

⁹ Eduardo Oliveira, *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Publicação Ibeca, Fortaleza: LCR, 2003.

¹⁰ Julio Braga em seu livro *A Gamela do Feitiço*. EDUFBA. Salvador, 1995, salienta o fato do retorno a África como um processo de reafrikanização desenvolvido principalmente entre membros dos candomblés nagô, quem tentaram resgatar ou perpetuar sua hegemonia de “pureza” étnico-religiosa. Situando na cabeça deste movimento do século XX a figura de Martiniano Eliseu do Bomfim.

santos católicos e realizar celebrações festivas em aparente comunhão com a instituição religiosa, representante ideológica do poder (Reis, 2002).

A diferenciação dos grupos étnicos nas sociedades tradicionais africanas não somente se estabeleceu pela sua origem, meio ambiente ou tipo de organização econômica. No processo de distinção intervieram também traços culturais marcantes, como práticas religiosas, o sistema de parentesco, o papel desempenhado por cada indivíduo dentro do grupo e outros aspectos que compunham sua identidade como escarificações dos rostos e corpos, estilos de vestir ou formas de ornamentar o cabelo. Manter esses matizes diferenciáveis frente aos conterrâneos africanos marca o terceiro nível destacado por Nicolau, na destas identidades sociais, “que se corresponde aos processos de diferenciação entre os povos englobados sob uma mesma denominação metaétnica” (Nicolau, 2006:78)

Como foi demonstrado por historiadores africanistas a exemplo de Robert Slenes (1995), Linda Heywood (2002), Luis Nicolau (2006), Thornton (2004)¹¹, entre outros, existiam amplas regiões na África com traços culturais semelhantes que, de certa forma, estreitavam os espaços das chamadas fronteiras étnicas, permitindo uma comunicação mais fluida entre grupos diferenciados. Estes autores destacam a necessidade de ir ao resgate dessa informação, porquanto permite aprofundar em estudos sobre as tradições culturais e, sobre tudo, como refere Nicolau, o aparecimento de “categorias étnicas prevalentes na própria África, quase invisíveis para a classe dominante ou outros grupos africanos” (Nicolau, 2006:78)

O papel da memória nessa continuum.

Vale lembrar que as maiorias desses africanos que foram introduzidos no continente vinham de culturas sem escrita, onde a memória e a oralidade constituíam a divisa fundamental nas comunicações e no aprendizado. Segundo Jacques Le Goff (1984)¹² a memória étnica caracteriza as sociedades sem escrita é “O primeiro domínio onde se sacraliza a memória coletiva [...] aquele que dá um fundamento –aparentemente histórico- à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem” (Le Goff,

¹¹ Robert Slenes, “*Malungu, ngoma vem!*” *África encoberta e descoberta no Brasil*. In Cadernos Museu Escravatura, Luanda, Angola, 1995; Linda Heywood (org.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge University Press, 2002; Luis Nicolau. Op. Cit; Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico. 1400-1800*. Tradução Marisa Rocha Motta. Elsevier Editora Ltda. Rio de Janeiro, 2004.

¹² **LE GOFF**, Jacques. “Memória”. In *Enciclopédia Einaudi*. Vol.1- Memória-História, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa. 1984. pp11-51.

1984:25). Elemento básico que constitui pilar nas religiões e na religiosidade nascida das culturas africanas.

É nesse respeito que Hampaté Ba (1982)¹³ afirma que a utilização da palavra na África das tradições orais encerrava uma origem divina. Isto é, contribuiu para criar um homem particular de alma africana. Tradição oral que permitiu conservar e transmitir os mistérios da criação, ao tempo que constituiu uma grande escola da vida. Em geral, nessas sociedades a memória era a alma da palavra que, em sua máxima expressão, constituiu sua História oral, ainda que contivesse alguns traços nas artes de adivinhação, vinculados a determinadas histórias míticas que serviram como recursos mnêmicos que contribuíram organizar as idéias no momento de memorizar certos ditados ou histórias religiosas. Dito na própria linguagem dos consagrados “*por intermédio dos signos falam os orixás*”. Segundo este autor “A memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma “reconstrução generativa” e não segundo uma memorização mecânica” (Le Goff, 1984:15). O que significa catalogá-la como ordenadora e reprodutora de fatos essenciais para a compreensão da dinâmica social.

Em tal sentido Le Goff destaca três elementos de ordenação desse tipo de memória, a nosso entender, fundamentais para entender os mecanismos de transmissão de saberes entre africanos e crioulos, como parte do *continuum* cultural, social e religioso que os depoentes iniciais querem constatar comparativamente em ambos os países em estudo.

Em primeiro lugar, enfatiza um aspecto já abordado em parte neste trabalho, a identidade coletiva. Só que para Le Goff, ela se funda em certos mitos de origem. Os mitos de origem são para as tradições iorubanas as sustentações da existência dos orixás e dos ancestrais e da família. É aqui o papel mitológico do criador da cidade sagrada de Ilé-Ifê em relação à própria crença nos orixás e a sua difusão em outras regiões vizinhas. Como afirma Felix Ayoh’Odimeré:

O fato é que, dentro da tradição *yorubana*, a mitologia e aquilo que a ortodoxia ocidental classificaria como “autêntica história”, parecem ser muito intimamente ligadas. Como afirma um ditado *yorubano*: “*Bí ômôdé kò mô itàn, á bá àröbá, àröbá baba itàn*”, ou seja, mesmo quando se desconhece a história (itàn), a mitologia (àröbá) estará sempre ao alcance. Na ótica da historiografia tradicional, essa àröbá representa, na realidade, o verdadeiro “pai” (baba), isto é, o fundamento, da própria história. (Omideré, 2006:45)

¹³ **HAMPATÉ BÂ**, Ahmed. “A tradição viva”. In *KI ZERO*, Joseph (Coord.) História geral da África-1. Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática/UNESCO, 1982, pp181

É precisamente por isso que na atualidade consagrados tanto cubanos como brasileiros asseveram, que pelo intermédio dos orixás ou pelas suas ações o mundo adquiriu sua forma, porque eles contribuíram na sua formação e, pelas suas bocas, as forças divinas se comunicaram com os homens¹⁴. Mitologia que também fundamenta esse parentesco religioso entre os consagrados. Por tanto retomando de novo ao nigeriano Felix Ayoh’Odimeré resumimos este primeiro tópico da seguinte forma:

Logo, o que caracteriza a pertença de todos esses grupos à yorubanidade é sua identificação endógena que exclui todo e qualquer dúvida quanto à origem comum que une a todos como descendentes do mesmo herói fundador, ou seja, todos se consideram *Omo-Odùduwà*. A marca unificadora corresponde ao que Poutignat *et alii* chamam de “critérios definicionais”, ou seja, o uso coletivo da língua yorubá, a religião dos orixás e todo um conjunto de costumes e tradições que partilham, mais o fato de que todos reconhecem Ilé-Ifè como sua cidade santa e origem étnica¹⁵. (54-55)

Em segundo ordem Le Goff coloca “o prestígio das famílias dominantes”, que a seu modo de ver se destacam pelas genealogias. A família constituiu um espaço onde se redesenharam as fronteiras étnicas e se reproduziram o legado ancestral das culturas africanas, como assinalou Le Goff (1984) referindo se à ordenação da memória coletiva. Esse espaço de contato físico e afetivo denominado família, resignificado no novo contexto, tanto em Cuba quanto no Brasil, constituiu não só o espaço mediante o qual se (re)organizaram os africanos tentando dar continuidade histórica e transcendental a sua origem étnica, amoldada as novas condições históricas de vida. Foi, por acima de todo, o lugar onde se estruturaram diferentes grupos religiosos que conformam as religiões de origem africana em ambos os países em estudo e, o lugar onde se redesenharam as fronteiras étnicas afro-latinas que como reflete Costa Lima referindo se ao “Conceito de Nação nos candomblé da Bahia”, título de um artigo publicado na Revista Afro-Asia.

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia... fundado por africanos.. –sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através aos tempos e a mudança dos tempos. (Costa Lima 1975:25)¹⁶

¹⁴ Entrevista de Cao, Salvador, Bahía, Julio 2007.

¹⁵ Ver. COHEN, 2001; ELLIS, 1894 e ABIMBOLA, 1976 dentre outros.

¹⁶ Vivaldo da Costa Lima, *A Família de Santo nos Candomblés da Bahia*. Ed. Corrupio, 2003.

Interpretação não só atingível aos candomblés da Bahia. Como processo, constituiu uma consequência lógica de reorganização social no continente que respondeu a padrões históricos contextuais, onde a necessidade de construção de identidade e transcendência humana configurou expressões culturais que se materializaram não só no seio da família, senão também na criação de grupos e modelos religiosos que tinham como “modelo diferenciador” as origens étnicas que representavam as nações.

Em tal sentido, as famílias religiosas que se tem conformado em cada comunidade, casa ou terreiro de qualquer país do continente americano derivam dessas tradições africanas, porquanto dentre desses grupos de consagrados aos cultos dos ancestrais, voduns e orixás persistem valores éticos, respeito aos agentes religiosos, à natureza, na obediência aos preceitos e, sobretudo um estrito perfil da hierarquização representativa da comunidade religiosa, que reforça o compromisso de dependência e confraternização entre eles.

Em terceiro, Le Goff insere a transmissão do saberes especializado, vinculados à magia religiosa, isto é, através das práticas religiosas. Si há uma característica distinguível dentro da Santería e dos Candomblés nagô-keto é o nível de especialização que vão adquirindo os consagrados dentro das atividades rituais. Daí os diferentes cargos e as diferentes funções dentro do ritual. Atividades que hierarquizam as casas-tempos ou terreiros e, logicamente, a família religiosa.

Por exemplo, os *Babalorixá* ou as *Ialorixa* são pais e mães-de-santo requisitados nas funções de iniciação ou consagração. Dentre suas responsabilidades se encontra a organização e preparação desta cerimônia. Fica a seu zelo e resguardo a instrução e supervisão de todos os participantes nesta cerimônia para o ensino das regras que a religião impõe: a utilização das plantas, o conhecimento das cantigas, danças, os sons dos atabaques e os significados dos rituais, das cores, dos traços, dos nomes; entre outros elementos próprios das cerimônias; assim como das formas de comportamento de todos em cada uma das atividades religiosas a comparecer. Ao atuarem como agentes religiosos no processo de iniciação e na formação integral dos iniciados, os pais e mães-de-santo, em conjunto com os seus ajudantes, atuam como um “corpo de sacerdotes”. Eles serão os encarregados de transmitir o saber técnico aos iniciados e também os responsáveis da ritualística vinculada à magia religiosa.

Resumindo, através de estes três aspectos observamos como características próprias das tradições africanas construíram seu próprio *continuum* mantendo matizes

diferenciáveis frente a seus conterrâneos. Tal vez o fato de terem sido os iorubanos os últimos em entrar massivamente no Brasil e em Cuba depois de conflitos bélicos internos que destruiu o reinado de Oyó já no século XIX, ajudou com esse certo nível de preservação de suas tradições religiosas que hoje os depoentes querem saber. Cabe afirmar sobre essa curiosidade gnosiológica, que na contemporaneidade tanto os antigos Nagôs da Bahia como os Lucumís de Cuba, transformados em depositários e transmissores ativos desses legados culturais se autodenominam afro-descendentes. Categoria conceptual que vai além da questão racial como posicionamento sociocultural discriminatório, para manter como célula básica de unidade étnico-religiosa a língua ioruba, a cosmogonia, os mitos de origem e, sobretudo, o culto aos orixás por acima de suas diferenças. Aspecto que contribui a manterem suas identidades acorde a características nacionais.