

Àwọn Omi Òṣàlá: o mito do rei recontado na mitologia dos orixás

*Àwon Omi Òsàlá: the king myth retold in
the mythology of the Orishas*

DIEGO FERNANDO RODRIGUES AZORLI¹

FABIANA LOPES DA CUNHA²

1 Mestrando em História pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis.

E-mail: diegoazorli@yahoo.com.br

2 Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo e docente da
Universidade Estadual Paulista, campus de Ourinhos.

E-mail: fabiana@ourinhos.unesp.br

As cerimônias das Águas de Oxalá abrem o calendário litúrgico dos candomblés brasileiros. Em Ourinhos (SP), no terreiro Ile Ase Omi Oju Aro, elas são praticadas de maneira restrita aos iniciados no culto. Nesse conjunto de ritos, uma das histórias do orixá Oxalá é recontada e celebrada conforme era na África. Os ajustes e ressignificações desses rituais, nos candomblés paulistas, são o nosso foco neste trabalho. Essas cerimônias, para os fiéis, apresentam papéis diversos, como de purificação, de manutenção da memória coletiva e de reafirmação dos mitos, além de interligação entre mitologia e rito. É um momento de reflexão e silêncio, fértil para que o olhar detido do pesquisador investigue diversos aspectos da preservação e da reinvenção do culto de candomblé paulista. O terreiro de candomblé que investigamos é o ponto de partida para discutir essas e outras questões.

Palavras-chave: história, mitologia, candomblé, Ourinhos.

The ceremonies of waters of Oxalá open the liturgical calendar of Brazilian Candomblé. In Ourinhos (São Paulo, Brazil), in the Ile Ase Omi Oju Aro terreiro, they are practiced only by initiates. In this set of rites, one of Oxalá orisha stories are retold and celebrated as it was in Africa. Adjustments and reinterpretation of these rituals in São Paulo candomblés are our focus in this work. These ceremonies represent several roles for the believers: purification, maintenance of collective memory, reaffirmation of myths, as well as interconnection between mythology and ritual. These are moments of reflection and silence, giving the researcher an opportunity to observe in detail various aspects of preservation and reinvention of São Paulo Candomblé cult. The Candomblé terreiro here investigated is the starting point to discuss these and other issues.

Keywords: history, mythology, candomblé, Ourinhos.

*Cidade reluzente
Ejigbô Cidade florescente
Ejigbô Ele, Elejigbô
Ejigbô cidade encantada Elejigbô sua majestade real Ara Ketu ritual
do candomblé
Exalta as cidades de Ketu e Sabé Ferido vingou-se o homem
Utilizando os seus poderes Passaram-se anos difíceis Sofreram
muitos seres
Os vassalos ficaram sem pastos
A fauna e flora não brotavam mais As mulheres ficaram estéreis
A flor do seu sexo não se abrirá jamais Ele, Elejigbô, Elejigbô,
Elejigbô Guerreiros lutaram entre si
Com golpes de vara era o ritual Durante várias horas travou-se
batalha entre o bem e o mal
Depois retornaram com o rei Para floresta sagrada
Onde comeram a massa de inhame bem passada Onde será comida
por todos os seus Negros homens em comunhão com Deus
Ythamar Tropicália e Rey Zulu, Uma história de Ifá*

OBJETIVO

Este trabalho tem como objetivo analisar os ritos tradicionais das Águas de Oxalá no candomblé paulista como forma de refletir sobre a preservação da mitologia nos terreiros³. Essa preservação está sujeita a complexos processos de manutenção do que deve ser lembrado ou esquecido, e nossa intenção é discuti-los.

INTRODUÇÃO

Oxalá⁴, o velho rei de Ejigbô, desejoso de partir em uma jornada para visitar seu amigo Xangô⁵ na cidade africana de Oió, como de costume entre os orixás, vai consultar o babalaô⁶, no intuito de saber se sua viagem

seria bem-sucedida. O odu revelado é Ejjionile⁷, e o adivinho lhe recomenda que não vá: a viagem seria desastrosa.

A teimosia, característica marcante de Oxalá e de seus filhos-de-santo⁸, faz que ele realize a viagem, mesmo sob a advertência do oráculo: “Ó nièniàmé-tàniyi o kòlónà/K’óma já / Ìyànbè o ni o pó gan / Òsàlániyibàiyàre”⁹. Sob recomendação do babalaô, o orixá leva três panos brancos e sabão-da-costa¹⁰, sabendo que a tudo deveria aceitar com calma e fazer tudo que lhe pedissem ao longo do caminho.

Oxalá parte em sua caminhada até o palácio do amigo rei de Oió e logo encontra Exu¹¹, que está com um fardo repleto de azeite-de-dendê¹² e pede que Oxalá o ajude a carregar. Exu derruba o azeite sobre a roupa branca do orixá e a deixa suja. Oxalá vai até um rio, se lava com sabão-da-costa e troca de roupa. A situação se repete por mais duas vezes, com cola e com carvão. Oxalá, resignado, não se queixa, e troca de roupa.

Já na entrada da cidade, o orixá depara com um cavalo perdido. Ele logo reconhece que se trata do cavalo do amigo Xangô, que ele mesmo lhe havia dado de presente, e passa a guiar o cavalo de volta. Nesse momento, soldados o avistam e o tomam por um Olè esin Oba¹³. Oxalá apanha violentamente e é preso. Na prisão ele permanece esquecido por sete anos.

Oió vive, então, a mais profunda seca; mulheres e campo tornam-se estéreis, além de doenças e mortes

que, conforme são lançados, revelam números chamados de odus (indicativos do destino e regedores da vida dos seguidores dos orixás). Os orixás, para todas as atividades que vão realizar, devem consultar o jogo de búzios.

3 Local onde o culto se desenvolve. Geralmente é formado por um templo, também chamado de barracão, e pela roça, onde ficam as plantas utilizadas nos ritos.

4 Cultuado como o orixá que criou o mundo, é extremamente respeitado e tido como o grande orixá.

5 Um rei mitológico dos iorubas, que também o pretendem histórico. É o deus do fogo e da justiça. Porta um machado duplo e tem a atribuição de lançar fogo pela boca.

6 Babalawo – ou pai do segredo, literalmente – é aquele que realiza o jogo de búzios, feito com dezesseis búzios abertos

7 Odu que revela doenças, mortes e desavenças.

8 Aquele que incorpora o orixá nas festas públicas de candomblé e nos demais ritos.

9 “Ele disse que encontraria três pessoas na estrada / E não deveria discutir / O sofrimento será realmente muito grande lá / Osalá disse: suportarei o sofrimento e a humilhação” (BENISTE, 2009, p. 238).

10 Sabão africano largamente utilizado pelos filhos-de-santo para fins litúrgicos.

11 Orixá do movimento e dos caminhos. Foi injustamente associado ao diabo cristão por possuir atributos sexuais que impressionaram os padres missionários que fizeram os primeiros relatos sobre ele.

12 O dendezeiro e seus produtos têm importância central no culto aos orixás. Sobre isso, ver Lody (1992).

13 “Ladrão do cavalo do rei” (BENISTE, 2009, p. 240).

terríveis assolarem a cidade. O rei procura o oráculo, querendo saber a razão de tamanha desgraça. Os búzios revelam que o motivo é a prisão injusta de um homem.

Para a profunda tristeza de Xangô, o injustiçado é seu amigo Oxalá. O rei se prostra diante dele e pede perdão. Ordena que tragam água e roupas limpas para banhar o amigo. O rei determina um profundo silêncio na cidade. O rei oferece um banquete, e nele os dois orixás refletem sobre as lições aprendidas. O feito seria lembrado por muitos anos.¹⁴

O QUE É LEMBRADO E O QUE É ESQUECIDO

As concepções de darwinismo social e de determinismo racial do século XIX destinaram aos africanos os últimos degraus da evolução das “raças” humanas (OLIVA, 2003), razão das posições racistas e evolucionistas dos pesquisadores de então, que visavam a explicar como algumas raças e culturas eram mais atrasadas que outras. Segundo Lépine (2001, p. 4), “a relação de dominação [se exprime] numa ideologia onde o negro é representado como ignorante, amoral, grosseiro, inferior intelectualmente, representações que justificam a escravidão, e contribuem para manter a distância social necessária a tal prática”.

O médico Nina Rodrigues foi o pioneiro no interesse pelas religiões afro-brasileiras, mas, longe de admirar a cultura africana, ele desejava estudar o transe religioso, que considerava uma forma de histeria. Seus estudos acabaram por iniciar um diálogo sobre a supremacia dos iorubas sobre outras tradições religiosas africanas. Segundo Capone (2004, p. 17), “[ele] declarava ter inutilmente buscado, junto aos negros da Bahia, ideias religiosas pertencentes aos bantos”.

Arthur Ramos deu prosseguimento aos estudos de Nina Rodrigues. A mesma ótica racista e de superioridade cultural foi adotada por Ramos¹⁵.

Édison Carneiro foi um dos primeiros pesquisadores a se interessar pelo candomblé banto¹⁶, mas sua obra só confirmaria uma suposta superioridade nagô¹⁷.

Roger Bastide¹⁸ seguiu com as ideias de oposição entre o candomblé nagô (tido como puro e tradicional) e o culto banto, que, com outras formas religiosas (como a umbanda), seria considerado degenerado. Para Capone (2004, p. 17), “Bastide, no entanto, nunca realizou um verdadeiro trabalho de pesquisa sobre a macumba do Sudeste. Suas afirmações se baseiam em fontes secundárias, como os processos jurídicos e os registros de polícia”.

Osiorubás e o candomblé nagô-keto passaram a ser considerados modelos para os outros¹⁹, o que, segundo Capone (2004), se deve ao fato de que as primeiras pesquisas (que serviram de modelo às seguintes) foram realizadas na Bahia em candomblés nagôs. Sua mitologia e costumes foram considerados mais complexos e “puros”. Aos outros candomblés coube o estigma de “degenerados”.

O candomblé dessas casas baianas mais estudadas no período que vai de 1890 a 1970 popularizou-se com o nome de candomblé queto, por suas ligações históricas e afetivas com o antigo reino iorubá da cidade de Queto, em região hoje pertencente à república do Benin, embora o culto seja mesclado de elementos de outras regiões iorubanas da Nigéria e de procedência africana não iorubana, além do sincretismo católico, é claro. (PRANDI, 1991, p.17).

14 Mito recontado com o auxílio de Prandi (2009) e Beniste (2009).

15 Deste autor, ver *O negro brasileiro* (1934), *O negro na civilização brasileira* (1939) e *The Negro in Brazil* (1939).

16 Deste autor, ver *Religiões negras/Negros bantos* (1936) e *Candomblés da Bahia* (1948).

17 “A diferença, inicialmente afirmada no âmbito religioso, logo se traduziu em oposição regional entre o Nordeste (principalmente a Bahia), que exaltava sua herança cultural por meio da valorização dos negros nagôs ‘superiores’, e o Sudeste, [...] desprovido de uma tradição cultural de igual valor” (CAPONE, 2004, p. 17).

18 Deste autor, ver *O candomblé da Bahia: rito nagô* (1958), *As religiões africanas no Brasil* (1960) e *Estudos afro-brasileiros* (1973).

19 Para Prandi (1991, p. 19), “o candomblé nagô pode contar, além do prestígio com muitas fontes escritas brasileiras, além de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e o Benin, que legitimam essa tradição e permitem recuperar, e às vezes introduzir, elementos perdidos na Bahia e no resto do país com o desaparecimento dos velhos conhecedores e fundadores desse rito”.

Mais recentemente, pesquisadores viriam a discutir essas posições de pureza e superioridade²⁰, na tentativa de valorizar outras expressões da religiosidade africana²¹. As constantes viagens de praticantes do candomblé para a África e o crescente consumo de bibliografia produzida por pesquisadores começaram a fomentar um movimento de reafricanização (ou africanização) dos cultos, que teve o objetivo de voltar cada vez mais às origens. Apesar disso, para Prandi (2005, p. 52),

mesmo o movimento de africanização, que procura desfazer o sincretismo com o catolicismo e recuperar muitos elementos africanos de caráter doutrinário ou ritualístico perdidos na diáspora, não pode fazer a religião dos orixás no Brasil retomar conceitos que já se mostraram incompatíveis com os da civilização contemporânea.

É nesse contexto que há sempre elementos da religião a ser lembrados ou esquecidos, o que a torna muito dinâmica, embora muitos não o queiram admitir, uma vez que, como discutido aqui, a história do candomblé se fez sobre um modelo de tradição a ser seguido.

Nas comunidades de candomblé, uma série de princípios deve ser mantida para dar continuidade às tradições religiosas. Um deles, de cunho hierárquico²², é o respeito aos mais velhos. Enquanto na sociedade ocidental/industrial cada dia mais se quer confinar o velho em asilos e privá-lo de suas posses (BOSI, 1994), nas sociedades sem escrita o papel do idoso e do sacerdote é crucial para a manutenção da coesão do grupo (LE GOFF, 2003).

Alguém que queira participar ativamente da comunidade do candomblé deve passar por um processo de iniciação, para depois ser apresentado à comunidade como membro – é quando têm início alguns conflitos de poder: os mais antigos no terreiro querem mostrar sua autoridade sobre o noviço, já que ele deve ser submisso aos mais velhos. A idade no candomblé pressupõe privilégios. A tentativa de dar valor à experiência

e aos mais velhos é visível, nos ritos de passagem²³, e se soma aos privilégios do tempo. Como a palavra dos velhos era a única verdade nas comunidades de tradição africana, “ser mais velho [era] saber certo, fazer mais e melhor” (PRANDI, 2005, p. 42).

Passa a surgir daí o problema: na sociedade ocidental, em que o conhecimento dos velhos é desvalorizado²⁴, é difícil implementar uma hierarquia baseada apenas na idade. Talvez a raiz desse conflito esteja no choque que a concepção de tempo causa nas diferentes tradições (africana e ocidental). Para os primeiros, o tempo é cíclico e conhecer o passado é deter o controle dos acontecimentos (PRANDI, 2005); para a sociedade industrial, o tempo é valioso e não pode ser desperdiçado em observação que leve a um lento aprendizado – há um imediatismo.

Outra questão surge do uso do modelo oral, que é a base de transmissão da maioria de fórmulas, canções e mitos que compõem os ritos e práticas diárias no candomblé. Prandi (2005) lembra-nos de que os iorubas só conheceram a palavra escrita com a chegada dos europeus, e por isso todo o conhecimento acumulado e transmitido se baseava na tradição oral. Daí a importância dos mitos: tudo era memorizado e passado de pai pra filho.

No mundo ocidental, a fonte do conhecimento é o livro; daí o prestígio da palavra escrita, da escola e da universidade. “O conhecimento através da escrita, cujo acesso se amplia com a aquisição de livros, com as consultas às bibliotecas, e agora com a navegação na internet, não tem limites, e muito menos segredos” (PRANDI, 2005, p. 43).

O uso estrito da tradição oral, que perdurou muito tempo nas religiões africanas no Brasil, tem diversos motivos; entre eles, destacam-se a perseguição policial²⁵, a baixa ou ausente escolaridade dos praticantes e frequentadores e a própria tradição de transmissão africana.

20 Por exemplo, Dantas (1988) e Capone (2004).

21 Por exemplo, o Xangô de Pernambuco, Alagoas e Sergipe, o tambor-de-mina do Maranhão e o batuque do RioGrande do Sul.

22 Essa organização hierárquica é focada no tempo do membro iniciado, o que não necessariamente corresponde à sua idade cronológica.

23 Rituais religiosos que marcam a passagem de um grau hierárquico a outro; individuais, realizados quando o praticante alcança um determinado tempo dentro da comunidade.

24 Para Bosi (1994), a sociedade industrial é maléfica para a velhice, uma vez que rejeita o velho e sua produção.

25 Perseguidas de diversas formas, as religiões africanas acabaram realizando um movimento cada vez mais em direção às periferias das cidades. Sobre isso, ver Azorli (2012; 2014).

Também é preciso ressaltar que “a história dessas religiões tem sido feita [...] quase que anonimamente, sem registros escritos, no interior de inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades brasileiras” (SILVA, 1994, p. 13); portanto, a obtenção de diversas informações é também quase sempre feita por via oral.

Por sua vez, o culto ancestral aos orixás teria perdido algumas de suas funções, resignificando-se. “A memória africana não é mais a memória de uma coletividade de seguidores brasileiros dos orixás, pois esta é formada de gente de todas as origens, que nunca teve necessariamente antepassados africanos” (PRANDI, 2005, p. 33). O lembrar e o esquecer vão, então, perfazendo as diversas mitologias contadas e recontadas de orixás como Iansã, Iemanjá e Oxum, que foram reorganizadas e, devido à distância geográfica, perderam sua ligação com seus rios²⁶, tendo que assumir novas características.

Os resultados do que foi lembrado e esquecido na memória afro-religiosa pode ser observado nos ritos atuais de candomblé, mas lá é possível ver apenas seu produto, não o processo, e é por isso que se torna necessária uma investigação: por que conservar algumas memórias enquanto outras são esquecidas?

O esclarecedor estudo de Mintz e Price (2003) já nós diz de saída que nenhuma instituição, por mais bem organizada que seja, pode ser transportada intacta de um lugar para outro. Nós concordamos com isso, mas inquieta-nos pensar sobre o processo – não que pretendamos procurar origens, modelos ou padrões que deveriam ter sido seguidos, pois, como dissemos, esse modo de ver as coisas pode prejudicar e muito a existência e a reprodução dessas instituições.

Destacamos de Ricoeur (2007) três problemas, basicamente, que se podem inserir na preservação da memória. O primeiro é a fragilidade da identidade do grupo: um grupo que não se reconhece como unidade (com semelhantes modos de ser e fazer) pode estar mais sujeito a ver suas memórias perdidas no tempo. O segundo é o confronto com outrem, que passaria a definir o que continua e o que é modificado. O terceiro é chamado de “herança da violência fundadora”, e procura categorizar o modo como uma cultura tenha surgido

sobre a outra – quase sempre esse surgimento se faz por via de violência, criando um trauma.

A transição cultural afro-brasileira parece ter passado pelos três problemas. Os africanos transportados pelo oceano Atlântico eram estrategicamente misturados em grupos que não falavam a mesma língua; quando chegavam aos portos brasileiros, eram separados de suas famílias – desse modo, fragilizava-se a coesão cultural dos grupos. O confronto cultural e o trauma da violência fundadora também foram vivenciados: proibidos de cultivar suas divindades e de praticar sua cultura, tinham que aprender a cultura do europeu, rebaixando a sua própria.

É Gruzinski (2001, p. 59) que nos ajuda a entender o que ocorreu dessa mistura:

em vez de enfrentar as perturbações ocasionais baseando-se num fundo de ordem sempre pronto a se impor, a maioria dos sistemas manifesta comportamentos flutuantes entre diversos estados de equilíbrio, sem que exista necessariamente um mecanismo de retorno à “normalidade”. [...] Quanto mais as condições são perturbadas, mais ocorrem oscilações entre estados distintos, provocando a dispersão dos elementos do sistema, que ficam oscilando em busca de novas configurações.

Baseados em uma “gramática cultural” (MINTZ; PRICE, 2003), os africanos foram capazes de reconstruir, por pontos culturais comuns, diversas instituições culturais²⁷. Mas atentemos para o fato de que essa reconstrução passa por complexos processos de, entre outros, resignificação simbólica e reestruturação, uma vez que há influências culturais diversas das africanas.

O MITO DO REI RECONTADO E REVIVIDO

O mito, já aqui narrado, introduz os iniciados aos mistérios simbólicos que se podem ver no rito das Águas de Oxalá. O terreiro é tomado por uma aura de silêncio e respeito. Fala-se baixo e pouco se conversa. Todos usam branco. As atividades na cozinha que

26 Na África Ocidental, cada deusa-orixá era cultuada como dona de um rio que às vezes levava seu nome. Sobre isso, ver Verger (1981).

27 “Suspeitamos que a maioria das religiões da África Ocidental e Central era relativamente permeável às influências estrangeiras e tendia a ser ‘agregativa’ e não ‘excludente’, em sua orientação para as outras culturas” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 69).

utilizam azeite-de-dendê são suspensas, ou o ingrediente é substituído. Do lado de fora do terreiro, montam uma tenda que representará a prisão de Oxalá; ali, ele é banhado três vezes, em procissões em que filhos-de-santo levam água em vasilhas. No entanto, a transformação por que passa o terreiro é mais complexa do que a que podemos ver.

No período que segue o conjunto de atividades das Águas de Oxalá, os ancestrais²⁸ do terreiro são lembrados e devidamente reverenciados. À noite os iniciados devem tomar banho com folhas especiais e sabão-da-costa, em memória do grande orixá.

A repetição desse mito procura explicar a aversão de Oxalá por azeite-de-dendê e carvão. Temos, então, um mito com efeito didático, já que ensina os filhos-de-santo.

O mito associado ao rito produz ainda outro efeito didático: nada se deve fazer sem a consulta aos búzios, pois, se os próprios orixás são vítimas de seus destinos, que dirá os humanos. Outro efeito das “águas” é a retomada da comunhão dos filhos da casa, já que “a massa de inhame bem passada” é comida em “comunhão com deus”; é o momento de esquecer diferenças e retomar a unidade do terreiro para que se possa continuar seguindo em frente com todo o axé²⁹ necessário.

Os demais rituais podem ser lidos no livro de Beniste (2009) e nos belos e ricos detalhes que os participantes fornecem. Não é nosso objetivo descrever os rituais, mas sim observar seus simbolismos e a relação com o ritual observado em terras africanas por Verger (1981; 2000).

Por exemplo, “por ocasião das cerimônias anuais em Ejiḡbô, a tradição exige que os habitantes de dois bairros da cidade, Oxolô e OkeMapô, lutem uns contra os outros a golpes de varas durante várias horas” (VERGER, 1981, p. 257). Em terras africanas, celebrar esse ritual é procurar manter viva a lembrança do mito do rei, além de impor a autoflagelação como expiação pelo erro cometido pelos ancestrais.

O rito das Águas de Oxalá na África é descrito por Frobenius (1949, p. 173 apud VERGER, 2000, p. 451):

28 O respeito aos ancestrais é muito grande no candomblé. Eles devem ser lembrados e reverenciados de tempos em tempos.

29 Palavra utilizada com significados diversos. Nesse caso, significa força da casa, fé, comunhão, unidade.

A cada catorze meses [...] ocorre a grande festa de Oschalla, que dura cinco dias e da qual participa alegremente toda a população. Em cada manhã desse período de festa o deus escolhe para si uma mulher, que encara isso como uma distinção muito particular. [...] proíbe-lhes de dizer o que quer que seja. É preciso que elas busquem água no mais absoluto silêncio, que desçam até o riacho sem dizer nada, que, a caminho, não falem com ninguém e não saúdem quem quer que seja. Elas, portanto, recolhem a água em silêncio e é necessário que, sempre em silêncio, sem prestar atenção nas pessoas que encontrarem, elas sigam o caminho de volta. Então, quando chegam ao templo, a água é derramada na bilha do deus.

A predileção de Oxalá por inhame (sua comida favorita, como nos conta a mitologia) está em cantigas colhidas por Verger (2000, p. 465-466) em Ejiḡbo (África):

Pankoroelubo ti s(e) odó³⁰ [...]

Iniyamogan baba mò (a)wo³¹

[...]

Afinju Orisa ti ngbe (i)su mi lototo³²

A ligação de Oxalá com esse tubérculo nos remete à antiguidade do seu culto em terras africanas, uma vez que o inhame é tido como base da alimentação africana dos povos da região onde os iorubas desenvolveram sua cultura. Essa crença é reforçada pela cantiga entoada nos candomblés brasileiros em sua homenagem: “Ajagùnnòḡàgbàawo Ajagùnnòḡ”³³. Além disso, há ligação com os antigos ritos de fertilidade e manutenção da chuva. O cultivo do inhame é muito antigo na África, tendo aproximados cinco mil anos (SHAW, 2010). Há nesses mitos uma clara crença de que a chuva e a fertilidade dependiam do humor dos deuses, que deveriam ser agradados e adorados.

Em uma época pré-científica, na qual os fenômenos tais como a fertilidade e as condições climáticas são mal

30 “Ele pila silenciosamente o inhame seco no pilão” (VERGER, 2000, p. 465).

31 “A massa de inhame é pai do segredo” (Ibid., p. 465).

32 “Belo Orisa, que engole sucessivamente os inhames” (Ibid., p. 466).

33 “Ajagunã é o mais velho do culto (segredo)” (OLIVEIRA, 2009, p. 152). Ajagunã (guerreiro vitorioso) é uma das atribuições de Oxalá.

explicados, deve-se esperar que os homens tentem dominá-los de maneira pré-científica e religiosa, pois que eles têm consequências vitais sobre a sobrevivência. [...] Com o advento da agricultura, o interesse voltou-se, sobretudo, para a produtividade da própria terra e sobre os fatores dos quais ela dependia. (SHAW, 2010, p. 556-557).

As semelhanças entre os ritos em terras brasileiras e africanas é mais que visível. Todo o ritual feito em silêncio demonstra o respeito pelo grande orixá, além de ser parte essencial do mito. É nesse momento que, nos terreiros brasileiros, os fiéis refletem sobre sua conduta com os demais membros e são convidados a vivenciar o mito. Há, nessa reencenação, o reforço da unidade do terreiro, além da aprendizagem pelos mais novos das tradições praticadas na casa.

Enquanto, na África, os seguidores de Oxalá acreditam que se não praticarem os ritos não haverá boas colheitas e chuva, no Brasil os fiéis encenam as Águas de Oxalá para garantir a continuidade do axé da casa, bem como a comunhão do grupo e de suas vidas pessoais.

CONCLUSÃO

Pela análise do rito das Águas de Oxalá procuramos investigar as estruturas de preservação da memória dos mitos que compõem a vida dos terreiros paulistas de candomblé. Tomamos como exemplo o Ile Ase Omi Oju Aro, em Ourinhos, que é onde desenvolvemos dissertação de mestrado.

Por meio da análise bibliográfica, além dos relatos indiretos dos participantes (nos momentos de nossas pesquisas de campo ou de conversas informais), da mitologia e das canções entoadas durante os ritos, procuramos compreender o modo como a recontagem do mito de Oxalá reforça estruturas internas na vida do terreiro e na vida e na fé do participante do culto.

O ritual anual que descrevemos aqui se passa nos terreiros brasileiros e em terras de África. Essa relação, que acaba por construir uma ponte entre as memórias de antes (na África) e de agora (no Brasil), nos deixa claro que o rito em terras brasileiras está longe de ser idêntico ao africano, e mesmo de ser continuidade dele; o que vemos aqui é uma reconstrução, uma memória ressignificada do mito.

As diferenças muitas entre os dois locais pontuam a impossibilidade de recontar o mesmo mito deixando-o intacto. A cultura, que é dinâmica, associada ao tempo

em que a comunidade vive, tem impactos diretos no processo de preservação dessas memórias.

REFERÊNCIAS

AZORLI, D. F. R. Terreiros de candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos – SP. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE MICROTERRITORIALIDADES NAS CIDADES, 2., 2012, Presidente Prudente. **Anais...** Presidente Prudente: Unesp, 2012. p. 605-617. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/126601712/Anais-Do-II-SIMTC-Final>>. Acesso em: 9 set. 2016.

_____. Dinâmicas espaciais do candomblé nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. In: SEMANA DE GEOGRAFIA DA UNESP DE OURINHOS, 10., 2014, Ourinhos. **Anais...** Ourinhos: Unesp, 2014. p. 131-141.

BENISTE, J. **As águas de Oxalá**: àwon omi Ósàlá. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2009.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa; Pallas, 2004.

DANTAS, B. G. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GRUZINSKI, S. **O pensamento mestiço**. Tradução: Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2003.

LÉPINE, C. **Os nossos antepassados eram deuses**. 2001. Disponível em:

<<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2016.

LODY, R. **Tem dendê, tem axé**: etnografia do dendzeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana**: uma perspectiva antropológica. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

OLIVA, A. R. A história da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-asiáticos**, v. 25, n. 3, p. 421-461, 2003.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. Hucitec: São Paulo, 1991.

_____. **Segredos guardados**: orixás de alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et al. Campinas: Unicamp, 2007.

SHAW, T. A zona guineana: situação geral. In: **História geral da África**: África do século VII ao

XI. Edição Mohammed El Fasi. Brasília: Unesco, 2010. p. 537-568. 3 v.

SILVA, V. G. **Candomblé e umbanda**: caminhos de devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

_____. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TROPICÁLIA, Y.; ZULU, R. Uma história de Ifá. Intérprete: Virgínia Rodrigues. In: RODRIGUES, V. **Nós**. [S.l.]: Natasha Records, p1999. 1 CD. Faixa 2.

VERGER, P. **Orixás**: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1981.

_____. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.