

Renan Vieira Andrade, Priscila Almeida Cunha Arantes *

Associar, dissimular e zelar: estratégias de (re)existência na formação da objetuária sacra afro-brasileira

*

Renan Vieira Andrade é Mestre e doutorando em Design pela Universidade Anhembi Morumbi. Artista visual, designer gráfico e pesquisador. Iyawô de Sàngó da CCRIAS – Comunidade da Compreensão e Restauração Ilê Àse Sàngó. É docente da área de Design do Senac Lapa Scipião - São Paulo. Tem sua pesquisa e produção artística voltada às linguagens gráficas e à escultura, abordando temas ligados à cultura afro-brasileira e estudos pós-coloniais.

<renan.vandrade@sp.senac.br>

ORCID: 0000-0003-4269-3477

Resumo Nos cultos afro-brasileiros, bem como nas demais comunidades da diáspora afro-atlântica podemos encontrar diálogos e tensões entre a cultura imposta pelo colonizador e as diversas culturas deportadas do continente africano. Esses processos podem ser observados especialmente na dissimulação de objetos de uso ritual em objetos ocidentais industrializados de uso cotidiano. Tomando como exemplo o candomblé de tradição nagô-ketu, o presente artigo visa refletir sobre as complexas relações de afeto e resistência geradas até hoje pela colonização.

Palavras chave Design, Objetos, Cultura material, Religiões afro-brasileiras, Candomblé.

Associating, dissimulating and caring: (re)existence strategies in the formation of the Afro-Brazilian sacred objects

Abstract In Afro-Brazilian cults, as well as in the other communities of the Afro-Atlantic diaspora, we can find dialogues and tensions between the culture imposed by the colonizer and the diverse cultures deported from the African continent. These processes can be observed especially in the concealment of objects of ritual use in industrialized western objects of daily use. Taking as an example the candomblé of Nagô-Ketu tradition, this article aims to reflect on the complex relations of affection and resistance generated until now by the colonization.

Keywords Design, Objects, Material Culture, Afro-Brazilian religions, Candomblé.

Priscila Almeida Cunha Arantes possui pós-doutorado pela Pennsylvania State University-USA e UNICAMP. Doutora e Mestre em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP. Lider do Grupo de Pesquisa no CMPq: Design, Arte e Memória. Perspectivas Contemporâneas. Pesquisadora do Centro de Pesquisa em Design, Laboratório do Museu e da Memória (MeMu-Lab), docente do PPGDesign e dos cursos de graduação da Escola de Artes, Arquitetura, Design e Moda da Universidade Anhembi Morumbi. É historiadora, crítica, curadora e pesquisadora no campo da arte contemporânea e gestora cultural. É diretora e curadora do Paço das Artes, instituição da Secretaria do Estado da Cultura desde 2007 e entre 2007 e 2011 foi diretora adjunta do MIS (Museu da Imagem e do Som).

<priscila.a.c.arantes@gmail.com>
ORCID: 0000-0002-0500-0849

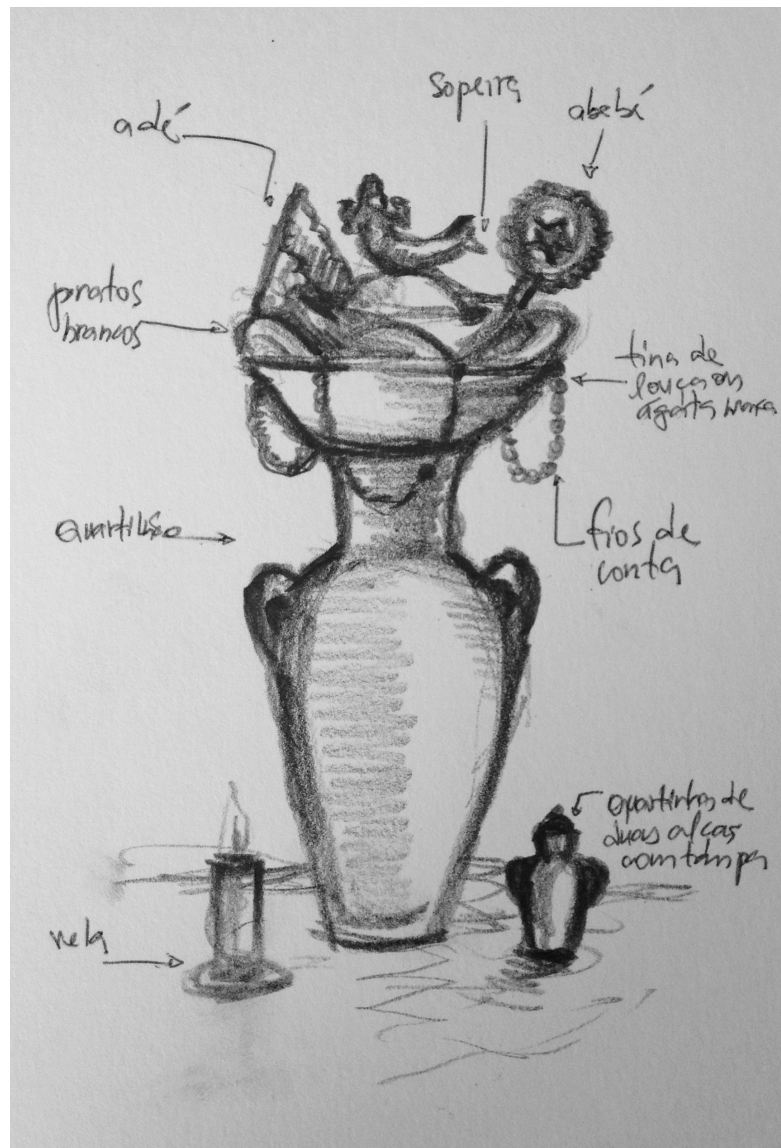


Fig 1. Esquema de um ibá de Iemanjá. 2019. Desenho do autor.

O mito fundador do primeiro candomblé estruturado da tradição Ketu na Bahia, o candomblé da Barroquinha, nos fala sobre a existência entre os séculos XVIII e XIX de três princesas vindas do continente africano na condição de escravas que teriam organizado, em um espaço anexo à igreja da Barroquinha, à sombra das irmandades e confrarias católicas, um local de culto às suas divindades patronas vindas da terra dos nagô. Essas venerandas senhoras, Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô lançariam as bases de um modelo de culto presente no que hoje reconhecemos como as casas matrizes do candomblé nagô-ketu na Bahia, destacadamente seu descendente direto, A Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká e os terreiros de São Gonçalo do Retiro – Ilê Axé Opô Afonjá e do Gantois – Ilê Axé Iyá Omin Iyá Massê.

Apesar de à essa história, assomarem-se também nomes de importantes essás¹ masculinos como Babá Assiká, Bamboxê Obitikô e tantos outros, o candomblé foi e é principalmente moldado e “zelado” – termo importante nessa discussão – pela mão hábil das mulheres, das agbás, aquelas mulheres pretas antigas que sabiam como guardar e transmitir seus segredos, seus conhecimentos e como exercer e apurar sua técnica de manipulação dos intrincados conteúdos simbólicos, estéticos e sociais que constituem uma leitura de mundo própria organizada pelo sistema cultural-mágico-religioso do candomblé².

Pensar o protagonismo feminino na gênese do candomblé na Bahia³ nos abre caminho para uma possível compreensão da complexa cultura material construída pelas comunidades tradicionais de terreiro, não somente em terras baianas ou brasileiras, mas também em demais territórios da diáspora afro-atlântica. Locais e situações onde os cultos ancestrais africanos tiveram que ser reorganizados, adaptados e porquê não dizer, reinventados em meio a diálogos e conflitos, relações de afeto e ações de resistência diante do rolo compressor da colonização.

Devemos considerar a vida social dessas mulheres negras em meio à sociedade escravocrata dos séculos XVIII e XIX, seus trânsitos entre o cativo e a alforria, entre o meio rural e o urbano e o surgimento das pequenas economias domésticas, de possibilidades de autonomia e liberdade que viabilizaram a aquisição de espaços físicos para as confrarias nascentes de iniciadas e a existência de um vivo comércio não apenas regional, mas que se comunicava com os antigos mercados da África ocidental de onde provinham vários produtos que tradicionalmente levam o epíteto “da Costa”, essenciais para o culto como os grãos de atarê ou pimenta da costa (*Fromomum melegueta*), o oxê Dudu – sabão da costa e o famoso pano da costa, portado com insígnia hierárquica no ombro das iyalorixás, além de outros insumos como obi (*Cola acuminata*), a noz de cola indispensável para a comunicação com as divindades, o orobô (*Garcinia Kola*), seu equivalente usado no culto de Xangô, bem como elaboradas miçangas e caurís para a composição dos inhãs ou fios de conta.

Os valores estéticos do candomblé são herdeiros igualmente de uma sociedade barroca colonial, bem como das diversas culturas africanas aqui amalgamadas pelos séculos de regime escravagista. Em ambas matrizes encontramos o gosto pelo acúmulo e pela exuberância de formas, pela sobreposição de elementos. Faz sentido pensar o candomblé como um lugar de acúmulos. Os objetos, as pessoas, os títulos, as matérias, não são descartadas e substituídas, são sempre sobrepostas. Há sempre a busca da continuidade e retomada do tempo ancestral que foi rompido pelo colonizador. Basta lembrar que o xirê, a celebração pública dançada em roda, cujas danças e cantigas recontam os feitos míticos dos orixás, é sempre dançada no sentido contrário aos ponteiros do relógio, com se fosse possível com isto transmigrar-se para, “in illo tempore”, à própria gênese.

Antes de tudo o candomblé é um espaço de afirmação e reconstituição. Uma tentativa bem-sucedida e habilmente organizada de devolução das dignidades, das memórias apagadas, das realezas ocultadas, dos vínculos familiares e heranças negadas pela escravidão.

No tocante aos objetos sacros, a ideia de acúmulo relaciona-se fundamentalmente com uma capacidade associativa e interpretativa entre narrativas míticas e as qualidades plásticas, funcionais e, por vezes até simbólicas, de objetos de uso cotidiano transportados à condição de uso ritual ou objeto sacralizado.

Percebe-se já em África essa propensão à associação e uma considerável flexibilidade na relação forma-conteúdo dos objetos de culto e demais fenômenos culturais. Renato Silveira, em sua pesquisa sobre a gênese do candomblé da Barroquinha pontua, apoiado em outros autores, a presença desse caráter flexível com relação à cultura do estrangeiro:

De Craemer, Vansina e Fox já assinalaram que uma das características principais das religiões centro-africanas é a flexibilidade, a capacidade de adaptação: muitos “itens de origem estrangeira foram incorporados como novos símbolos ou atos rituais, sempre que pudessem ser interpretados como derivados de símbolos primários existentes”. Nesse sentido, não surpreende “que numerosos objetos de culturas estrangeiras encontram seu lugar no sistema simbólico”. (SILVEIRA, 2015, pg 188)

Exemplos de flexibilidade associativa são encontrados tanto no continente quanto na diáspora afro-atlântica. Exemplos podem ser citados como a adoção de imagens hindus nos santuários das divindades aquáticas, genericamente chamadas de Mami Wata, presentes em diversos países da África Ocidental, as relações sincréticas históricas entre santos católicos e divindades africanas e outros casos curiosos como o culto a “San Fancón” em Cuba, onde a imagem de uma divindade chinesa é associada ao culto do orixá Xangô.

Encontramos em Homi Bahba (1998), em seus estudos sobre a pós-colonialidade, o conceito de mímica, onde o sociedade colonizada “imita” aspectos sociais, comportamentais, estéticos vindos do colonizador:

A mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao visualizar o poder.” (BAHBA, 1998, pg. 146)

Pensando esse fenômeno como “apropriação”, vemos que não se trata de um estado de passividade do colonizado, mas uma ação complexa, apesar de muitas vezes espontânea, de reação à cultura do colonizado, que passa inclusive, por relações de desejo, afetividade poder e aquisição de reconhecimento social.

Certeau (1994) em “A invenção do cotidiano”, também comenta que este é um processo comum a diversos territórios, tomando como exemplo a colonização espanhola:

Assim, o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso do que dela se fazia: mesmo subjulgados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. Procedimentos de consumo conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante.” (CERTEAU, 1994, pg 94-95)

O “fazer funcionar em outro registro” apontado por Certeau aproxima-se do que chamo aqui de uma estratégia de dissimulação. Perante a constante repressão, as comunidades tradicionais de terreiro desenvolveram a habilidade de dissimular seus objetos sagrados em itens de uso cotidiano, criando a partir daí, uma complexa rede de significados que articulam materialidades e formas de maneira a criar-se um código, uma gramática apenas lida pelas divindades e seus iniciados, tornando analfabetos os olhos de quem não é “de dentro do axé”.

Essa tática herdada de uma coletividade ancestral afro-brasileira, prezou sempre pela possibilidade de uma (re)existência⁴ identitária, sobrevivente ao apagamento da memória constante gerado pela colonização. Exemplares muito significativos desse processo, são os assentamentos dos orixás, as divindades cultuadas pelas comunidades de candomblé nagô-ke-tu. Os assentamentos são a representação material da divindade e o ponto de contato entre o iniciado e a sua divindade protetora.

Juana Elbein, no clássico “Os Nagô e a Morte” (1986), comenta sobre a variedade de materiais utilizados nos assentamentos e seu sentido metafísico:

Cada “assento” está pois constituído por um continente e um conteúdo. Distinguem-se três tipos de materiais para os continentes: 1) vasilhas feitas de cuias ou cabaças – *igbá* – substituídas por vasilhas de porcelana ou louça: bacias, sopeiras ou pratos, brancos para os *Funfun* ou enfeitados com motivos de cores apropriadas para os outros *òrìsà*; 2) vasilhas de cerâmica ou de barro de cor natural: potes, quartilhas, *kòlòbó*, panelas, alguidares ou pratos; 3) vasilhas de madeira ao natural: gamelas. Enquanto um *igbá*, uma cabaça, ou uma vasilha munida de tampa, explicita a presença dos dois genitores, ou antes, de sua interação, de um ventre fecundado ou de uma transferência do mesmo, uma cuia ou vasilha sem tampa representa a presença de um genitor ou de uma matéria genérica de origem. (DOS SANTOS, 1986, pg 201)

Na substituição brasileira do *ibá* feito de cabaça africano pela louça ou porcelana de modelo europeu, podemos reconhecer já o diálogo, mediante a situação de conflito – a necessidade de dissimular o objeto sacro para o preservar. É nesse diálogo que habilmente as antigas *iyás* invertiram o discurso do colonizador, lendo a cultura europeia a partir de seus próprios referenciais. A sopeira de louça, descartada pela *sinhá*, ou mesmo comprada com dinheiro de suadas economias, deixa de ser sopeira para ser o invólucro, a extensão visível do corpo do *orixá*.

Nos assentamentos, as antigas senhoras do *candomblé* inventaram verdadeiros dispositivos de comunicação com o invisível, configurando uma pequena coleção de artefatos que são dispostos objetivando a formação de um organismo vivo: sopeiras, tinas, quartilhões, pratos, são organizados de modo a se reconstituir o corpo ancestral ali representado.

Há uma presumível intenção antropomórfica na composição de um assentamento: cabeça, tronco e órgãos vitais, que são os mais diversos elementos encontrados dentro de cada *ibá*, de acordo com a divindade evocada: conchas, seixos, contas, búzios, argolas de metal, miniaturas fundidas e tantos outros⁵ itens que se tornarão vivos simbolicamente após a condensação do *axé* por meio do *orô* – o sacrifício de um animal, geralmente ave ou quadrúpede, acompanhado dos devidos cânticos e encantamentos rituais.

A sacralização ou singularização desses objetos outrora mercadorias (KOPYTOFF, 2008) prevê a sua posterior preservação e a interdição de sua decomposição ou descarte. Para quem é de *candomblé* o assentamento e a própria divindade são muitas vezes indissociáveis, sendo comum referir-se ao próprio assentamento como “meu santo”. Há aí um profundo vínculo de afeto com aquela materialidade, que poderá representar tanto a divindade patrona individualizada, quanto o *orixá* protetor de uma comunidade religiosa. Aqui se aplica o termo referido inicialmente – zelo.

Um dos nomes usados para o sacerdote ou sacerdotisa de *candomblé* – o *babalorixá* ou *iyalorixá*, é zelador. É preciso zelar pelo santo, pelo *orixá*. Zelar por sua integridade material inclusive. Existem ritos e materiais específicos para sua limpeza – o *osé* – após os sacrifícios. Deve-se zelar

para que a divindade receba os sacrifícios devidos, nas datas devidas e não seja esquecido. É preciso manter sempre cheia de água a quartinha ou moringa, colocada aos pés do orixá-assentamento. A água, elemento símbolo básico da vida, indica, como a seiva numa árvore, a presença viva da divindade nos objetos.

Ao pensar neste zelo pelos objetos, retomo a imagem as matriarcas do candomblé. O quanto esses objetos lhes deveriam ser caros, simbolicamente, afetivamente e economicamente também. Cada escolha, material, estética, deveria ser o que para elas deveria ser considerado de melhor à época – e com certeza os valores da sociedade hegemônica fazem-se presentes aqui. Essas escolhas, desejos e cuidado pelos objetos deviam atingir o máximo de seus limites e esmeros, pois tratavam-se de fato da garantia de sua continuidade identitária. Esta devolução de afeto a objetos inicialmente industriais, alheios a qualquer inspiração de sacralidade, vindos da cultura “do outro” nos mostra o quão complexas são as relações sociais geradas pela colonização, mas talvez também sejam uma grande resposta das fundadoras do candomblé à brutalidade da colonização. Objetos dissimulados, impregnados de afeto, para serem decodificados apenas pelos seus verdadeiros conhecedores. Estratégias de (re)existência.

1 Essá: personalidade célebre ancestral ligado à gênese do candomblé. Os fundadores.

2 Entende-se aqui o candomblé não apenas como expressão religiosa, mas essencialmente como fenômeno cultural exemplar da diáspora africana, uma vez que epistemologicamente a palavra religião não é capaz de contemplar em sua concepção ocidental judaico-cristã, a realidade afro-atlântica.

3 Sobre a ação das mulheres negras na formação do candomblé ketu na Bahia, são destacados fundamentalmente dois trabalhos bem conhecidos: o da etnóloga estadunidense Ruth Landes (1967) que no final dos anos trinta analisou as relações de gênero nos candomblés da Bahia e Renato Silveira (2015) com sua extensa pesquisa sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha em Salvador. Ambas obras estão citadas nesta bibliografia.

4 (Re)existir, como sobreposição das palavras resistir e reexistir.

5 A energia vital presente em todos os elementos da natureza segundo a cosmologia nagô. Princípio Dinâmico que pode ser dispersado ou condensado sobre algo ou alguém mediante os ritos adequados.

Bibliografia

CERTEAU, Michel de et al. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer, v. 17, 1994. DOS SANTOS, Juana Elbein. Os Nagô e a morte. Coleção Mestrado, v. 4, 1986.

KOPYTOFF, I. Biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo In: APPADURAI, A.(Org.). A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Eduff, p. 89, 2008.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Civilização brasileira, 1967.

SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. 2015.

Recebido: 10 de março de 2019.

Aprovado: 10 de abril de 2019.