



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE - CAA
NÚCLEO DE DESIGN E COMUNICAÇÃO
CURSO DE DESIGN

FILIPE SIQUEIRA DO PRADO

**SIGNIFICADOS SIMBÓLICOS DOS ARTEFATOS MATERIAIS DO CANDOMBLÉ:
DIMENSÕES ESTÉTICAS E DA CULTURA NEGRA NO TERREIRO ILÊ AXÊ
PALÁCIO OXUM TALADE DE GRAVATÁ/PE**

Caruaru

2022

FILIPPE SIQUEIRA DO PRADO

**SIGNIFICADOS SIMBÓLICOS DOS ARTEFATOS MATERIAIS DO CANDOMBLÉ:
DIMENSÕES ESTÉTICAS E DA CULTURA NEGRA NO TERREIRO ILÊ AXÊ
PALÁCIO OXUM TALADE DE GRAVATÁ/PE**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Curso de Design da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Design.

Área de concentração: Estética e Cultura afro-religiosa

Orientador: Prof. Dr. Mário de Faria Carvalho

Caruaru

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Prado, Filipe Siqueira do.

Significados simbólicos dos artefatos materiais do candomblé: Dimensões estéticas e da cultura negra no terreiro Ilê Palácio Oxum Talade de Gravatá-PE / Filipe Siqueira do Prado. - Caruaru, 2022.

88 : il.

Orientador(a): Mário de Faria Carvalho

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico do Agreste, Design - Bacharelado, 2022.

Inclui referências, apêndices, anexos.

1. Artefatos. 2. Candomblé. 3. Cultura Negra. 4. Imaginário Afro-religioso. 5. Estética. I. Carvalho, Mário de Faria . (Orientação). II. Título.

200 CDD (22.ed.)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE
NÚCLEO DE DESIGN**

**PARECER DE COMISSÃO EXAMINADORA
DE DEFESA DE PROJETO DE
GRADUAÇÃO EM DESIGN DE**

FILIPE SIQUEIRA DO PRADO

“Significados simbólicos dos artefatos materiais do candomblé: dimensões estéticas e da cultura negra no terreiro Ilê Palácio Oxum Talade de Gravatá/PE”

A comissão examinadora, composta pelos membros abaixo, sob a presidência do primeiro, considera o(a) aluno(a) **FILIPE SIQUEIRA DO PRADO:**

APROVADO.

Conforme defesa realizada por videoconferência.

Caruaru-PE, 17 de Maio de 2022.

Prof. Dr. Mário de Faria Carvalho

Prof^a. Dr^a. Daniela Nery Bracchi

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos orixás, por me guiarem e me ensinarem durante essa pesquisa, ensinamentos esses que carrego dentro de meu coração. Sei que será de grande acréscimo durante minha caminhada religiosa, divindades essas que há muito não conhecia e nem respeitava, mas hoje são no limiar de vida, meu alicerce para continuar na caminhada e na fé, buscando suas instruções e aprendizados de suas muitas experiências de vida.

À minha família, pelo incentivo e apoio nas minhas escolhas e decisões ao longo do caminho e das etapas pelas quais passei nos estudos, assim como opção religiosa e busca pela religião afro-brasileira, que dentre as outras foi a qual me identifiquei e defendo imensamente. Dentre todos, em especial, à minha companheira Janekelly Nayara, por sempre me incentivar a ter fé no sagrado, buscar sempre o conhecimento e a confiar neles, pois sem eles na nossa vida, nem teríamos chegado aonde chegamos.

Ao Babalorixá Oscar Ranulfo e sua esposa Sandra, que me acolheram na comunidade, com carinho, amizade e generosidade, possibilitando assim maior entendimento e conhecimento sobre o candomblé. A compreensão e a paciência deles fizeram com que no final desse tudo certo.

Aos amigos e colegas que formamos na Universidade, com os quais dividimos alegrias, angústias e conhecimento. A Gilcléssia, conhecida como 'tia Gil', na qual sempre me apoiou durante esses anos da faculdade, sempre aconselhando, conversando e me fazendo sorrir, quando tudo parecia sem graça, ela quem sempre estava ao meu lado me alegrando e por isso merece estar aqui, pela sua espontaneidade e seu coração enorme. Sou grato imensamente a ela.

Ao Professor Dr. Mário de Faria Carvalho, pela sua orientação no desenvolvimento desta pesquisa, assim como minha coorientadora Helayne Rahyssa Sampaio Viana, a qual eu tenho imenso respeito, pois o seu conhecimento religioso me ajudou a desenvolver e concluir esta monografia.

RESUMO

Esta pesquisa se propõe registrar os significados simbólicos dos artefatos do candomblé, a partir dos ensinamentos do Ilê Axé Oxum Talade de nação Jeje. Nesse sentido, o estudo oferece base para compreender o imaginário do candomblé pernambucano, sob uma perspectiva histórica e sagrada, provenientes de três dimensões abordadas: origem, terreiro e artefatos. As três categorias fornecem o conteúdo teórico necessário para iniciarmos um diálogo, ao que se propõe a pesquisa bibliográfica, pois nos determos de outras publicações científicas sobre o tema nos capítulos. Desse modo, o estudo também se detém a um método histórico, com abordagem filosófica fenomenológica, de caráter qualitativo, com intuito de compreender o fenômeno como ele se manifesta, a partir da observação real de parte da prática, da origem e do que conhecemos hoje como candomblé, dentro do Terreiro Ilê Axé Palácio Oxum Talade da cidade de Gravatá, no estado de Pernambuco. A partir da observação da prática religiosa, apresentamos a relação existente entre a dimensão histórica e cultural da religião, no caso, o candomblé na concepção desses artefatos.

Palavras-chave: Artefatos; Candomblé; Cultura negra; Imaginário afro-religioso; Estética.

ABSTRACT

This research aims to register the symbolic meanings of Candomblé artifacts, based on the teachings of Ilê Axé Oxum Talade of Jeje nation. In this sense, the study offers a basis for understanding the imagery of Pernambuco Candomblé, under a historical and sacred perspective, from three dimensions addressed: origin, terreiro and artifacts. The three categories provide the theoretical content necessary to initiate a dialogue, which is proposed by bibliographic research, as we focus on other scientific publications on the subject in the initial chapters. Thus, the study also focuses on a historical method, with a phenomenological philosophical approach, of a qualitative nature, in order to understand the phenomenon as it manifests itself, based on real observation of part of the practice, origin and what we know today as Candomblé, inside the Terreiro Ilê Axé Palácio Oxum Talade in the city of Gravatá, in the state of Pernambuco. From the observation of religious practice, we present the relationship between the historical and cultural dimension of religion, in this case, Candomblé in the design of these artifacts.

Keywords: Artifacts; Candomblé; Black culture; Afro-religious imagination; Aesthetics.

Lista de Figuras

Figura 1: Mapa político de Benin	30
Figura 2: Dona Wanda, matriarca do terreiro palácio Oxum Talade	35
Figura 3: Oscar e Sandra em festa de iniciação de iaô de um dos seus filhos.....	36
Figura 4: Cachoeira da Palmeira – Cidade de Gravatá/PE.....	37
Figura 5: Folhas espalhadas no chão do terreiro em uma festa de 2018	38
Figura 6: Ilequê de um Iaô, filho do Orixá Oxóssi.....	43
Figura 7: Trono de Ogum, Orixá regente do terreiro Ilê Palácio Oxum Talade.....	46
Figura 8: Iniciados fazendo referência ao Orixá Oxum, que rege a casa e também é a responsável pelo nome do terreiro.....	47
Figura 9: Mulher escravizada voltando da Roça	58
Figura 10: Anuncio de escravo fugido em jornais do século XIX.	59
Figura 11: Anuncio da fuga de Francisco em jornais da época.....	59
Figura 12: Anuncio de venda de escravo em jornais da época.....	60
Figura 13: Anuncio de leilão de escravos.....	61
Figura 14: Roupas de ração vendidas em sites online	67
Figura 15: Abadá de Oxford.....	68
Figura 16: Cafetã	69
Figura 17: Zinguê	71
Figura 18: Zinguê (Costa).....	71
Figura 19: Amarração de torço	73
Figura 20: Tridente Exú.....	80
Figura 21: Abebé de Oxum	81

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 TRAJETÓRIA METODOLÓGICA.....	17
2.1 Delimitação do <i>locus</i> da pesquisa.....	18
2.2 Seleção do recorte temporal	19
2.3 Fontes e critérios para análises	19
3 CANDOMBLÉ: HISTÓRIA E IMAGINÁRIO	21
3.1 Conhecendo o candomblé.....	22
3.2. Chegada do culto aos voduns no Brasil.....	26
4 ILÊ AXÉ PALÁCIO OXUM TALADE	35
4.1 A família de axé.....	39
4.2 A hierarquia do terreiro	41
5 CANDOMBLÉ E ARTEFATOS CULTURAIS	50
5.1 Artefatos culturais e valor religioso no candomblé.....	51
5.2 Estética afro-diaspórica: indumentárias e identidades negras	58
5.3 Axós: vestimentas sagradas	63
5.3.1 Torço e turbante.....	72
5.3.2 Pano da costa	75
5.4 Ilequês.....	76
6 ITÃS DOS ORIXÁS E ARTEFATOS SAGRADOS	78
6.1 Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas	78
6.2 Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca.....	79
6.3 Tridente de Exu	80
6.4 <i>Abebé</i> de Oxum	81
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS	84

1 INTRODUÇÃO

O estudo tem como finalidade apresentar os significados sagrados dos artefatos do candomblé e suas dimensões estética e cultural negra no terreiro Ilê Palácio Oxum Talade para dialogar sobre a importância do sagrado, da religiosidade na história de luta e resistência dos africanos em diáspora e suas e seus descendentes, como os que dão continuidade as tradições culturais e religiosas de seu berço ancestral, zelando com fé e devoção as divindades orixás¹ e egunguns². Para tanto, relacionamos os significados estéticos oriundos da manifestação afro-religiosa existente no Ilê Palácio Oxum Talade com as ressonâncias do sagrado na vida cotidiana de suas e seus orixás (no sincretismo católico, filha (o) de santo).

Historicamente, durante a escravidão, o povo negro foi marginalizado e violentado (GALEANO, 1987). No Brasil, o imaginário da cultura negra se faz presente a partir de diferentes dimensões e, conforme supracitado, volto o meu olhar para as vivências das religiões de matriz africana, como o candomblé, que comumente sofrem o racismo religioso.

Nesse novo mundo, os negros africanos precisaram recriar formas de preservar as suas tradições culturais e manterem-se conectados com a sua ancestralidade. A deportação atlântica, a sociedade de plantio, a abolição da escravatura, a liberdade e o reajuste à situação que a eles foram impostas foram realidades que os negros tiveram que se adaptar, em curto período e sob enorme violência, redimensionando o que seria sua a cultura e como ela seria manifestada.

A religião candomblé nasceu das diásporas negras, ou seja, com o tráfico de africanos para o Brasil. O candomblé, como conhecemos atualmente no Brasil, não existe em nenhum outro país, pois a união de pessoas escravizadas das mais distintas regiões numa mesma senzala originou a miscigenação e a significação de fundamentos e práticas singulares, dando origem ao nosso candomblé (RODRIGUES, 2008).

O racismo religioso está marcado na história destas comunidades afro-religiosas, principalmente porque, no passado, eram comuns os acordos entre as religiões, em especial as institucionalizadas, sobretudo o cristianismo e seus governos.

Hoje, no entanto, a ideia de “república”, em especial a partir da democracia impede, mesmo que teoricamente, a inserção da religião em decisões do Estado, tendo assim o Estado

¹ Orixás (em iorubá: *Òrìṣà*) são divindades da religião iorubá representados pela natureza. Dividem-se em dois grupos, os aborós (em iorubá: *aborò*) ou orixás masculinos, e as aiabás ou orixás femininos

² Egungum (em iorubá: *egungun*) é um termo das religiões de matriz africana que designa os espíritos de pessoas mortas importantes, que retornam à terra. O termo faz parte da mitologia iorubá.

laico (BRASIL, 1890). No entanto, as religiões afro-brasileiras continuam sendo submetidas à marginalização social e à repressão do Estado. Podemos citar as agressões morais, físicas e verbais contra a Yalorixá Gildásia dos Santos e Santos, Mãe Gilda de Ogun, e seu Ilê Axé Abassá de Ogun, Salvador-BA, que provocou sua morte em 21 de janeiro de 2000. Afirmou Flávio Magalhães, omorixá do Ilê Abassá de Ogun, ao relatar, em 21 de janeiro de 2019, tal barbárie no Brasil de Fato – SP que “membros da Assembleia de Deus atacaram verbalmente e fisicamente, jogando a Bíblia sobre a sua cabeça e dizendo que iam exorcizá-la, que iam tirar o demônio do corpo dela [...]”. Flávio também contou, para o Brasil de Fato – SP, que ainda em 2000, Mãe Gilda foi novamente vítima de outra injustiça, dessa vez, levando a sua morte, como relata Flávio:

Não bastando isso, a Igreja Universal do Reino de Deus [por meio do jornal Folha Universal] publicou uma foto da ialorixá, no seu jornal, com uma tarja com a chamada ‘macumbeiros charlatões lesam a vida e o bolso de clientes’. Ao ver essa chamada falsa, ela teve um ataque cardíaco fulminante. (GUIMARÃES, 2019, *online*).

Esta é a realidade vivida pelos adeptos de religiões afro-brasileiras, cotidianamente violentados e oprimidos pelo sistema colonialista-escravocrata que ainda assola o Brasil. Contudo, resistem bravamente e saem à luta, resistindo, adorando seu legado ancestralidade.

Assim, analisamos as intersecções entre a identidade negra no candomblé e as suas vestimentas, analisando as influências e como hoje são vistas dentro e fora dos terreiros.

Considerando o preconceito contra pessoas adeptas ao candomblé, a abordagem sobre o tema considera a diáspora africana no Brasil e suas conexões com a estética forjada a partir de artefatos culturais afro-brasileiros, tais como: indumentárias, elementos corporais e a relação com as crenças da referida religião.

Analisar sob o ponto de vista do design e observar os códigos vestíveis dos terreiros de candomblé, como forma de apreender as histórias que fazem parte do cotidiano dos praticantes que representam, de alguma forma, as suas identidades, a materialização dos seus orixás e a forma como a comunidade se comporta dentro do terreiro, torna-se preponderante. Tal cultura, conforme visto, é fortemente discriminada, mas que se transmuta a partir de elementos e características ligadas à representação negra, dimensiona que conhecimentos referentes ao candomblé só são visíveis se refletidos a partir do cotidiano da religião, pois: “O tempo que corre nas casas de candomblé é diferente do tempo das cidades, ou de outras comunidades, tudo ali é feito pela palavra, pelo escutar, observar, cheirar, degustar e tocar” (NEGREIROS, 2017).

O saber que é associado aos praticantes da religião decorre das vivências na/da religião. Além disso, serão compreendidos os elementos estéticos e gestuais presentes no uso das indumentárias características de filhos de orixá, buscando, através de artefatos, aproximar-se dos saberes religiosos que mantêm relação com os orixás.

Percebendo que o candomblé não tem seu devido valor comparado a outras crenças, essa pesquisa tem como intuito ressaltar a importância que o candomblé tem para a cultura e para a formação do imaginário no Brasil. Nesse sentido, formulamos a seguinte pergunta de pesquisa: quais os significados simbólicos dos artefatos materiais do candomblé no Ilê Axé Palácio Oxum Talade para a cultura negra em Gravatá/PE? E enquanto Objetivo Geral: Compreender os significados simbólicos dos artefatos materiais do candomblé no Ilê Axé Palácio Oxum Talade para a cultura negra em Gravatá/PE. Para que possamos alcançar tal objetivo, partimos para o estudo subdividindo a pesquisa em três objetivos específicos:

- Exemplificar alguns dos conhecimentos ensinados pelos mais velhos para a geração atual de praticantes do candomblé;
- Registrar o caráter simbólico de alguns artefatos que são utilizados no culto religioso;
- Identificar as ressonâncias do Orixá no cotidiano de filhos e filhas de Santo do terreiro Ilê Axé Palácio Oxum Talade.

O embasamento teórico desta pesquisa está dividido em seis capítulos: 1) Introdução, 2) trajeto metodológico, 3) Candomblé: história e imaginário; 4) Ilê Axé Palácio Oxum Talade; 5) Candomblé e artefatos culturais; e 6) Itã dos orixás e artefatos sagrados. Nos dois primeiros capítulos, temos a origem do estudo do tema, o pensamento que levou a criação desse trabalho. No capítulo três “Candomblé: história e imaginário” é composto por três subitens: no primeiro, abordamos questões introdutórias, conhecendo o candomblé; em seguida, chegada do culto aos voduns no Brasil, que nada mais é que a designação genérica, no Brasil, das divindades do panteão Jeje que, nas Américas, foram parcialmente sincretizados com orixás iorubás e santos católicos. No último subitem, nação Jeje, discutimos como se originou e como se firmou a nação aqui no Brasil.

O capítulo quatro apresenta o Ilê Axé Palácio Oxum Talade, dividido em três subitens: a família de Axé, na qual são todos os membros pertencentes aquela comunidade, chamando de forma carinhosa de filhos e filhas de Axé as pessoas que prestam os serviços à comunidade. No entanto, nem sempre essas pessoas são iniciadas no terreiro, ou seja, não tem vínculo religioso com a comunidade, mas estão sempre presentes em suas ações sociais e nas festividades religiosas. Em seguida, passamos para a hierarquia do Terreiro, que será

abordado como são estabelecidas as hierarquias, quais os princípios de alguns cargos e como essas pessoas convivem dentro daquela comunidade. Levando em conta sempre a hierarquia estabelecida pelo pai e mãe de santo, eles estão conectados no processo de construção dos artefatos e seus significados. Por fim, temos os ensinamentos experienciados no Axé, exemplificando como acontece a relação com o que é sagrado e o que não é, como as pessoas se portam ao visitar outras comunidades de candomblé e de onde surgiu a importância e o dever de respeitar a todos.

O capítulo cinco aborda sobre candomblé e artefatos culturais, o qual está dividido em quatro subitens: artefatos culturais, que consiste em objetos feitos pela mão do homem que fornece informações sobre a cultura do seu criador e usuários, no caso as informações do orixá e da/o iaô. Em seguida, apresenta-se a estética afro-diaspórica: indumentárias e identidades negras, que consiste no surgimento das peças usadas dentro do terreiro, sua origem, seu fundamento teórico e prático e a importância para a comunidade. No subitem “Axós: vestimentas sagradas”, dividido em torço e turbante, pano usado na cabeça para proteger o Orí, que é o principal elo de ligação do médium com o orixá, sem essa proteção o médium pode ter consequências em sua relação com o que é considerado sagrado e pano da costa, antigamente era utilizado pelas mulheres escravizadas para carregar seu bebê recém-nascido, cujo foi ressignificado como um adereço fundamental dentro do terreiro. No último subitem, ilequês, dialogamos como os fios de contas carregam um significado estético e hierárquico, características essa que transpôs o ambiente do terreiro e fora dele se tornou uma identidade das religiões afro-brasileiras.

O último capítulo da fundamentação aborda o Itãs dos orixás e artefatos sagrados, tendo em vista que a produção desse capítulo é de suma importância para o contexto geral, já que para se entender os artefatos, é necessário estudar as suas origens durante e depois das diásporas africanas, assim como os itãs, que carregam um pouco das histórias dos orixás africanos, como uma forma de lembrar seu legado e título, principalmente, ao contexto religioso. Neste capítulo, são abordadas quatro questões: o primeiro deles discute “Exú ganha poder sobre as encruzilhadas”. O segundo “Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca”. O terceiro o “Tridente de Exu”. E por último, e não menos significativo, o “Abebe de Oxum” ou apenas “o espelho de Oxum”.

Neste estudo, trazemos reflexões de alguns autores como Reginaldo Prandi, um dos mais conhecidos quando se fala de orixás e suas mitologias. Apresentamos também pesquisadores como Hanayra Negreiros e Debora Bresolim, com assuntos voltados mais para

o lado estético e religioso, que fundamentam a pesquisa com estudos relevantes ligados aos temas acima propostos para compreensão deste estudo.

No candomblé: história e imaginário, nesse capítulo, Hanayra Negreiros aborda um compilado sobre a história das diásporas africanas, assim como alguns assuntos sobre o imaginário em sua tese “O axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Rendada” (2017), traz-nos muitas reflexões e relatos para compreendermos a origem do candomblé e os axós dentro da religião, mas acima de tudo da construção da identidade do povo. Reginaldo Prandi, no seu livro “Mitologia dos Orixás” (2011), mostra como é a mitologia dos orixás, como o povo do terreiro representam as divindades africanas, suas lendas e contos de guerra, mostrando como é fundamental esse estudo sobre o imaginário, além de outros livros do mesmo autor que foram de inspirações para os estudos mais antigos sobre o assunto, que a um bom tempo não foi tão difundido.

Quanto ao Ilê Axé Palácio Oxum Talade, a principal contribuição vem dos estudos do antropóloga Eufrásia Menezes, com sua tese de doutorado com o título “Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé” (2005), com a qual podemos conhecer como os processos dos rituais religiosos, suas roupas, seus fundamentos e sua estética que resgata as origens, assim como as vestimentas influenciam à nossa maneira de imaginar na construção de significados. Jamille Carlas Batista e Livio Sansone também nos oferecem pontos-chaves e discussões no tocante a este tema.

No que concerne ao candomblé e artefatos culturais, os autores Reginaldo Prandi, Mirian Rabelo e Rosamaria Barbara inserem-nos na origem, na compreensão dos artefatos, comportamento e os orixás, base fundamental para discussão e entendimento do capítulo.

Através dos Itãs dos orixás e seus artefatos poderemos compreender que cada orixá foi designado a uma função específica, sendo elas distribuídas por uma divindade superior, Orunmilá. Graças a isso, para cumprimento de algumas situações, os orixás utilizaram algum artefato para a conclusão das atividades, sendo esse artefato lembrado e ensinado até hoje dentro dos terreiros.

Veremos, pois, o imaginário presente no culto aos orixás aqui dentro do terreiro, bem como as relações com as manifestações estéticas barrocas presentes na sociedade afro-brasileira. Para tanto, apresentamos alguns artefatos culturais da religião presentes dentro do Ilê Axé Palácio Oxum Talade, do município de Gravatá, no estado de Pernambuco, com intuito de resgate das raízes africanas dentro dos terreiros e trazendo seu significado que há muito não é sabido ou mal interpretado. Por fim, este estudo propõe afirmar a importância dos ensinamentos passados pelos mais velhos dentro da religião e a compreensão e valorização da

história do negro aqui no Brasil, e do design como característica da religiosidade afro-brasileira

A pesquisa desenvolve-se a partir de uma abordagem exploratória como metodologia de pesquisa, a qual comporta o método histórico, de caráter exploratório como forma de conhecermos as raízes e os caminhos pelos quais a religião e seus artefatos passaram ao longo do tempo e como permanecem considerando as influências e marginalização do que envolve o candomblé. Partiremos, portanto, da pesquisa histórica em fontes bibliográficas, sobre a história do candomblé, levando em consideração, também, a prática e a experiência do autor desta monografia como pertencente a religião e experiências vividas junto com outras pessoas de comunidades do candomblé.

JUSTIFICATIVA

Antes de contar a história do território eleito, quero relatar como nasceu meu interesse por ele. Foi em uma noite de domingo de outubro de 2019, e a casa estava arrumada e preparada para a festa pública da saída de Iaô, ritual voltado para a iniciação de praticantes na religião. Rapidamente o sistema de códigos através dos objetos utilizados, como colares, vestimentas, linguagem e identificação da hierarquia do terreiro, me chamaram atenção. Tudo estava organizado e correspondia a uma determinada linguagem, colares com cores diferentes representando os orixás e com uma quantidade maior de fios significando uma hierarquia daquele terreiro, alguns colares tinham pedras diferentes, ágatas, topázio entre outras que não consegui identificar, mas que também carregavam uma história e um significado para aquele médium, as saias rodadas de diferentes tipos de bordados e cores, trazem as marcas do orixá regente daquela pessoa, a forma de se amarrar os tecidos nas cabeças das mulheres tinham um significado, alguns panos cobriam o ventre, outros os seios e tudo aquilo me chamou atenção e alguns dos artefatos que os orixás incorporados nos médiuns utilizavam em suas mãos, trazendo com eles em sua saída de Iaô toda a história e resistência de um povo que desde muito tempo é oprimido, mas que a fé e a devoção em suas divindades fazem com que eles resistam e continuem na luta por respeito as suas crenças.

A partir desse dia alimentei a curiosidade e vontade de compreender mais sobre cada tipo de artefato utilizado pelos adeptos, pensando nas situações que eles se encaixavam, os significados da identidade exclusiva que eles traziam. Em 2021, pedi permissão ao Babalorixá Oscar Ranulfo (Oscar), responsável pelo terreiro Ilê Axé palácio Oxum Talade, para pesquisar sobre as paramentas, axós e fio de contas que são característicos da comunidade-terreiro.

No decorrer da construção do projeto pesquisa percebi que, para se falar do candomblé, deve se lembrar do princípio primordial das religiões afrodescendentes: a oralidade. As minhas visitas iniciais para a organização da investigação no terreiro, os diálogos que eu ouvia, os comportamentos em festas públicas, me auxiliaram consideravelmente no conhecimento introdutório da pesquisa. O tempo que corre dentro dos terreiros é, em parte, diferente do que é vivido fora, pois para ter um contato verdadeiro com a religião é preciso ver, ouvir, tocar, cheirar e falar.

Percebi, então, que eu precisaria aproveitar o tempo dentro da casa de candomblé para melhor aprendizado, sempre respeitando o que o responsável me permitia conhecer. Lembrome de uma frase que Oscar me disse quando perguntei a ele se poderia me auxiliar nessa pesquisa. No decorrer da conversa eu perguntei o que fazer para aprender mais sobre o candomblé, por ser uma religião ancestral e de grande conhecimento. Ele me falou que era impossível aprender de imediato, já que tem momentos específicos para cada conhecimento, porém que cada coisa é aprendida e ensinada no tempo certo, mas que eu poderia aprender o básico que ele ensina para os recém iniciados, abians, sendo assim, ele me deu um conselho que levarei para a vida: “dentro do terreiro aprendemos a ouvir mais e falar menos, assim você aprende mais a ciência da religião. Passei a considerar que o conhecimento da religião é aprendido ouvindo mais e falando menos, já que a religião se estruturou através da oralidade, ferramenta pedagógica usada nos terreiros de candomblé como forma de transmissão de seus saberes ancestrais.

Com a pesquisa percebi que tal religião, em grande parte do Brasil, ainda é pouco frequentada comparada a outras religiões (DATAFOLHA, 2020). Sabendo que o candomblé representa a identidade da sociedade brasileira, a forma como ela e os seus praticantes são, habitualmente, tratados com preconceito é, em suma, indevida e imprudente. A colonização e o racismo estrutural demarcam a discriminação sofrida, por ser uma religião trazida pelas pessoas escravizadas, ressaltada pela incompreensão dos seus fundamentos religiosos.

Fundamento minhas intenções de pesquisa a partir dos saberes de Babalorixás responsáveis por terreiros localizados nas cidades de Gravatá, em Pernambuco, para desenvolver um conhecimento enriquecedor para o design e para os estudos sobre estética e religião. Se falamos de herança cultural negra, não podemos esquecer da corporeidade, das paramentas, dos fios de contas e os axós, os quais fazem parte da identidade de candomblecistas. Mas, quem são essas pessoas? O que significam as vestes que eles usam? Quais as conexões simbólicas entre a religião e o culto ao sagrado para eles? Quais os significados das indumentárias? Questões como essas nos levam a buscar compreender a

cultura negra e de como as pessoas têm na religião a representação de suas tradições como artefatos estéticos e simbólicos.

2 TRAJETÓRIA METODOLÓGICA

A pesquisa se configura em estudo de caso, que segundo Cristiano e César (2013, p. 127), busca “representar a estratégia preferida quando colocamos questões do tipo “como” e “por que”, quando o pesquisador tem pouco controle sobre os eventos e quando o foco se encontra em fenômenos contemporâneos inseridos em algum contexto da vida real”. Assim, o estudo de caso procura averiguar acontecimentos no decorrer do tempo de vida da religião. Deste modo, a pesquisa realizou um estudo de caso em um terreiro de candomblé, na cidade de Gravatá - Pernambuco.

No chão de terreiro, a pesquisa descritiva “expõe as características de uma determinada população ou fenômeno, demandando técnicas padronizadas de coleta de dados” (CRISTIANO; CÉSAR, 2013, p. 127), que se é estudado a comunidade do Palácio Oxum Talade, onde foram observados os comportamentos dessa comunidade durante um ano.

De acordo com Prodanov e Freitas (2013), essa pesquisa torna-se exploratória e descritiva, pois tem seu foco em analisar a religião candomblé, no ponto de vista dos adeptos e estudiosos em religiões africanas, buscando a identificação de seus artefatos/objetos e descrevendo-os para melhor compreensão de sua composição e origem, assim como, o uso das roupas e fio de contas nos terreiros, tendo como intuito a justificar o uso das mesmas para leigos, identificação da hierarquia e representando assim a identidade daquela comunidade, se utilizando de teses referentes ao assunto, estudos realizados sobre o candomblé e informações que somaram para essa monografia.

Na prática, foi preciso estudar o ambiente no qual o candomblé se faz presente, dentro do terreiro. Os instrumentos de coleta de dados utilizados na pesquisa foram entrevistas com os participantes e pesquisa bibliográfica. No levantamento, foi conversado com o pai de santo Oscar Ranulfo, o qual explicou alguns dos objetos que se encontram dentro do Palácio Oxum Talade. Como afirma Cristiano e César (2013), a pesquisa participante é desenvolvida a partir da interação entre pesquisador e membros das situações investigadas, onde poderemos entender pelo ponto de vista de membros da comunidade como é participar, o que é a religião e a relação dos ‘irmãos de santo’ dentro do terreiro, assim como quando são realizadas as festas e a relação dos visitantes para com os adeptos.

No que compete a pesquisa bibliográfica, procurei explicar a religião e seus artefatos a partir de referências teóricas publicadas em artigos, dissertações e teses (CERVO, BERVIAM, 2011). Ou seja, utilizei estudos já realizados sobre o assunto, autores renomados

quando se trata de estudo da religião afro, como Prandi e Sansone, auxiliando-nos a registrar e catalogar alguns dos estudos históricos durante e a pós as diásporas africanas.

Os principais autores que contribuíram para a coleta de dados foram Prandi (2011), Bresolim (2018), no capítulo sobre a história. Verger (1981) e Prandi (2005), para a compreensão das diásporas africanas e sua organização aqui no Brasil. E Mauricio (2009), Negreiros (2017), Prandi (2005, 2011) no tocante à religião, seus fundamentos e suas atribuições.

Além dos estudos acima comentados, utilizou-se da observação de candomblecista e conhecimentos que a mim foram ensinados através dos anciões com os quais tive contato, tendo em vista a observância do fenômeno de vivência dentro da religião durante os anos desde minha iniciação.

No capítulo final, trago os artefatos e seus significado. Para ser mais específico, abordo dois artefatos que são de suma importância para a religião, que trazem seus significados características que no decorrer do trabalho foi apresentado: o tridente de Exu, que ainda dentro de alguns terreiros é mal interpretado e ganha um sentido oposto da sua principal função; e o espelho de Oxum, que carrega em seu significado o sentido das pessoas olharem para si mesmas, não para se engrandecer, mas se lembrarem que a humildade vem em primeiro lugar e todo mundo é igual diante dos orixás, independente de raça, gênero ou etnia. A humildade é a maior marca do candomblé.

2.1 Delimitação do *locus* da pesquisa

Ao longo do estudo, percebemos que o candomblé surge durante o período escravocrata brasileiro, assim sendo constituído de várias culturas afro-diaspórica, pois, conforme visto, vieram africanos de diversos países. Com isso, no decorrer do trabalho, pudemos perceber que desde a chegada dos africanos no Brasil, a religião se preservou com sua oralidade. Diante disso, busquei o terreiro para fonte de informação para coleta de dados. Para tanto, a cidade escolhida, como foco para o desenvolvimento dos questionamentos pertinentes as práticas religiosas e culturais, foi a cidade de Gravatá, localizada na região agreste do estado de Pernambuco.

O motivo da escolha foi devido à facilidade de deslocamento e acesso ao terreiro, já que essa pesquisa foi elaborada durante um período de pandemia e que muitas casas de candomblé estiveram fechadas. Escolhi um terreiro relativamente próximo à minha residência

e que tive acesso direto ao babalorixá Oscar, cuja amizade é de alguns anos. Ele me permitiu acessar sua casa e compartilhou alguns conhecimentos durante a coleta de dados.

A partir desse trajeto, podemos analisar a prática religiosa e artefatos do candomblé, onde é mais frequentemente visto nas festas públicas, *toques*, de iaôs dos iniciados da casa, mas que podemos observar também fora dessas festas, mas com um requinte diferente e padronização maior, por conseguinte, atingirmos os resultados desejados ao relacionar com a teoria discutida na pesquisa.

2.2 Seleção do recorte temporal

A religião atualmente tem uma visibilidade mais bem comparada aos 388 anos de escravidão no Brasil e todo o preconceito que existe desde então. Os negros não puderam registrar suas glórias e nem tinham voz ativa durante esse período.

Partindo dessa premissa, muitas histórias dos negros se perderam durante os tempos. O que sabemos é que se pesquisarmos hoje a cultura negra e seu acervo vem aumentando constantemente e isso é uma grande conquista, permitindo que essa monografia venha a acrescentar também para o aumento dessa biblioteca.

Optou-se desse modo, por analisar apenas uma comunidade de candomblé, pois a análise seria mais específica, já que a intenção desse periódico é compreender os artefatos e a comunidade dentro do terreiro, como sua hierarquia, suas roupas, sua história e culto. Ao focar nossa coleta de dados em uma comunidade de terreiro, poderíamos ter mais tempo para obtenção das informações aqui pertinentes.

Durante os anos que o terreiro Ilé Axé Oxum Talade foi fundando, foram registradas algumas informações sobre os artefatos culturais da comunidade de candomblé e ensinamentos que foram a ele passados.

De modo geral, bem como a observação e participação de alguns rituais religiosos e os registros de pesquisadores sobre o assunto, foram colhidas informações sobre oito artefatos da religião, os quais servem também como forma de apresentar a simbologia do designer no âmbito da tradição religiosa.

2.3 Fontes e critérios para análises

Percebendo que o candomblé não tem seu devido valor comparado a outras crenças, essa pesquisa tem como intuito ressaltar a importância que o candomblé tem para a cultura

negra brasileira. Nesse sentido, quais os significados simbólicos dos artefatos materiais do candomblé no Ilê Axé Palácio Oxum Talade para a cultura negra em Gravatá-PE? É para responder a esta pergunta, que nosso objetivo geral se destina. Para que possamos alcançar tal objetivo, partimos para o estudo subdividindo a pesquisa em três objetivos específicos:

- Exemplificar alguns dos conhecimentos ensinados pelos mais velhos para a geração atual de praticantes do candomblé;
- Registrar o caráter simbólico de alguns artefatos que são utilizados no culto religioso;
- Identificar as ressonâncias do Orixá no cotidiano de filhos e filhas de Santo do terreiro Ilê Axé Palácio Oxum Talade.

Através desses três objetivos específicos, podemos chegar a uma visão do que é o candomblé, sua importância, o significado dos artefatos e dos valores religiosos, pois ao compreender o trajeto fenomenológico da religião, poderemos entender melhor como pensam e agem as pessoas pertencentes aquela comunidade. Após o estudo realizado dentro do terreiro, podemos notar a importância das vestimentas dentro do terreiro, não só como uma forma de vestir, mas como indicação de cargo, além de que, dentro do ambiente de terreiro, existe uma hierarquia que deve ser respeitada, as bênçãos, cumprimentos e até quando se visita um outro terreiro, há ensinamentos que devem ser respeitados e seguidos, que são passados de geração em geração.

Acrescento que os artefatos sagrados são respeitados e carregam significados históricos para a comunidade. São significados que definem a natureza e a característica do terreiro durante as apresentações da divindade em terra. Esses artefatos podem ser alterados desde que não influenciem na estética e na sua característica principal, sendo modificações singelas que podemos notar nos materiais aos quais são empregados aos artefatos, variando de acordo com as condições financeira do iniciado.

3 CANDOMBLÉ: HISTÓRIA E IMAGINÁRIO

Para compreender melhor o candomblé, devemos estudar alguns acontecimentos que ocorreram na época da colonização até chegar no que conhecemos do candomblé no Brasil atualmente. Autores como Pierre Verger (1981) e Reginaldo Prandi (2005) trazem explicações sobre o seu surgimento e abordam sobre a trajetória do candomblé no “novo mundo”, expressão inicialmente utilizada por Pierre Verger no livro *Orixás*, publicado em 1981 e que autores mais recentes utilizam para explicar a diáspora africana em terras brasileiras. O livro “O candomblé bem explicado”, escrito por George Maurício, de 2009, que explica parte dos rituais e crenças originária da religião, pelo ponto de vista de descendentes de pessoas escravizadas que comentam sobre a religião a partir de saberes adquiridos de seus antepassados.

Para Maurício (2009), o candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos escravizados africanos, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais, o que foi chamado de “novo mundo” (VERGER, 1981). As religiões africanas no Brasil não foram previstas na diáspora africana, pois os sujeitos vieram de regiões distintas da África, o que resultou em uma quantidade de cativos que não falavam o mesmo idioma, não tinham os mesmos costumes, nem as mesmas práticas religiosas. Para Verger (1981) a única coisa em comum que tinham eram ser escravizados. O autor ressalta, ainda, que alguns locais da América estabeleceram relações privilegiadas com alguns países da África, como é o caso da Bahia. Essa relação também foi citada, por Sansone, que diz:

Duas variantes principais podem ser identificadas na história da cultura afro-brasileira, cada uma delas associada a uma cidade, Rio de Janeiro e Salvador. Relatos científicos e discursos populares tendem a associar a primeira à mestiçagem e à manipulação cultural e a segunda à identidade negra e à pureza cultural. (SANSONE, 2000, p. 89).

A partir do século XVI até o século XIX, africanos de diversos grupos étnicos e culturais, muitas vezes rivais, foram capturados e trazidos para o Brasil enquanto pessoas escravizadas das mais diversas tribos foram dispersas entre todo território brasileiro e trouxeram com eles milênios de diferentes culturas e de religiosidades que aqui se organizaram, criando o candomblé.

O tráfico de nativos africanos para o país ocorreu entre o século XV ao XIX. Os prisioneiros africanos eram comprados de regiões litorâneas da África para serem escravizados no continente europeu e no americano. Essa migração forçada resultou na

chegada de milhões de cativos africanos ao Brasil, proibido em terras brasileiras somente em 1850, por meio da Lei Eusébio de Queirós, tornando os alicerces que construíram, literalmente, através de suor e sangue o que conhecemos hoje como Brasil. Muitas nações e reinos africanos foram destruídos devido ao comércio de negros trazidos dos vários povos da África durante o período de escravidão. O tráfico de pessoas de povos diferentes foi estudado e explicado por Verger (1981), dividindo em quatro períodos de tempo: o primeiro durante a segunda metade do século XVI, chamando de ciclo da Guiné; o segundo ocorre no século XVII, conhecido como o ciclo de Angola e do Congo; no terceiro, o ciclo da Costa de Mina, que acontece nos três primeiros quartos do século XVII e, por último, o ciclo da Baía do Benin, entre os anos de 1779 e 1859, já englobando o ciclo de tráfico clandestino (VERGER, 1981).

E, assim, durante esses 300 anos de escravidão, tornou-se um perverso negócio, que para alguns reinados africanos viam no comércio escravagista a possibilidade de lucro: “Nas guerras intertribais, os vencidos eram colocados à venda ou trocados com os europeus por produtos que eram necessários e muito apreciados pelos africanos, como o sal e a cachaça.” (MAURÍCIO, 2009, p. 34).

3.1 Conhecendo o candomblé

A retirada dos africanos de forma forçada refletiu na desestruturação de sua organização religiosa como também restringiu seu progresso cultural, material e humano. Com sua religiosidade sendo contida e a imposição da religião predominante católica, precisou-se recorrer a uma camuflagem que fez surgir o sincretismo religioso. As pessoas escravizadas foram forçadas a esquecer suas crenças, devendo suportar a imposição de uma religião única. Com a “lavagem cerebral” de crenças e origens, muitos afrodescendentes nem sabem de onde vieram, ou seja, “a memória que se tem de África é vaga, genérica, indefinida” (PRANDI *apud* BRESOLIN, 2018, p. 19). Tática essa que acabou não tendo aceitação, já que as pessoas escravizadas encontraram uma nova forma de culto às suas divindades e como elas são louvadas. Segundo Verger (1981), missas, cânticos e rezas serviam como disfarce para que pudessem entoar cantos para os orixás, utilizando o seu correspondente católico. Apesar da imposição religiosa e da pressão que sofriam, as crenças e a ancestralidade dos negros escravizados não foram abandonadas.

Prandi (2005) afirma também que a cultura negra sofreu um processo de aceitação da hegemonia branca, que continha tradições europeias e cristãs. O autor ressalta que durante o

início do século XX era possível identificar manifestações culturais negras que, por sua vez, precisavam passar pela aceitação da cultura branca. Ambos os autores abordam a dificuldade que os povos africanos e suas culturas sofreram durante esse período. Com o surgimento do sincretismo religioso, houve uma certa aceitação sobre a religião, já que ela faz associação aos santos e santas do catolicismo como uma forma de camuflagem de sua crença, possibilitando, uma maneira de se manterem ligados aos Orixás, mesmo depois da conversão ao catolicismo. Em seus cultos, é notória a presença de imagens dos santos católicos, onde seus opressores não se incomodavam quando eles se reuniam para suas reuniões denominadas de “batuques” por Verger (1981) e “azuelar” por Maurício (2009). Dois termos diferentes, mas que retratam as reuniões em que elas dançavam e cantavam para suas divindades africanas, que aos olhos dos senhores de engenho era apenas uma distração, para eles era um momento de evocação aos seus deuses.

Quando o senhor passava do lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de Sango, o trovão, ou de Oya, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de Obatala, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: “Yoyo, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim (VERGER *apud* BRESOLIN, 2018, p. 21).

O sincretismo evoluiu, deixando de ser algo camuflado para encobrir e preservar os hábitos e passando a ser mais sincero. Os diferentes povos que chegaram no Brasil e as condições que a eles foram impostas, auxiliaram na troca, criação e intensificação do que poderia se tornar sua crença, assim como elas atravessaram o Oceano Atlântico.

Através de sistemas orais, não demorou muito para que os escravos fizessem contato um com o outro por meio do comércio escravista entre os senhores de fazenda, foram, com isso, conseguindo uma relação entre os povos de outras tribos, sem necessariamente perderem suas respectivas identidades. (MAURÍCIO, 2009, p. 33).

Eram organizadas associações para confraternizar e se manterem unidos e na situação que a eles foi imposta, conservando suas crenças e fervor africano, mantendo-se vivo o amor pelas suas ancestralidades e pelas divindades, era chamado de azuelar. Quando os escravos se reuniam não mais se faziam presentes as rivalidades entre as tribos, já que todos se viam na mesma situação, mas sim a África-mãe, terra de todas as nações que ali estavam sendo representadas, nesse momento o espaço se fazia sagrado, onde se fazia morada de Orixás³ e

³ Orixás (do iorubá *Òrìṣà*) são divindades da religião iorubá representados pela natureza. Foram enviados por Olodumare para a criação do mundo e após isso, ensinar e auxiliar a humanidade a viver no planeta.

voduns⁴ que, em união com seus filhos, recordam o tempo de liberdade e auxiliavam os consulentes nos tempos de aflição. Para Prandi (2005), em meados do século XIX, a população negra conheceu maior liberdade e possibilidade de integração. Não estavam mais restritos à casa do senhor de engenho, podiam viver e morar junto aos seus iguais. Nesse momento surge o candomblé, que para muitos já era o local que a população negra recriava suas crenças e reproduziam seus cultos, que foram ganhando formas diferentes de cidade para estado.

Geograficamente, o país tinha um território relativamente grande que dificultava o reencontro de povos africanos, que, com o passar do tempo, a perda dos mais velhos e de seus grandes conhecimentos, pequenos grupos étnicos migraram ou até sumiram. Alguns outros tiveram que adotar conhecimentos de outras nações-irmãs para subsistir e dar continuidade a seu culto (MAURÍCIO, 2009).

Conta-se que algumas mulheres fundaram o primeiro terreiro de Candomblé e, conforme mencionado antes, são inúmeras e distintas as narrativas acerca de sua origem (BRESOLIN, 2018). É difícil dizer com exatidão a origem do candomblé no Brasil, mas podemos afirmar que, segundo a autora, a religião se instaura com maior força na fundação do primeiro terreiro na Bahia, o Ìyá Omi Àse Àirà Intilè, outros terreiros foram fundados e espalhados por todo território brasileiro. A autora apresenta, ainda, os diferentes nomes do candomblé, “na Bahia com este mesmo nome, em Pernambuco e Alagoas, xangô, no Maranhão, tambor-de-mina e no Rio Grande do Sul, Batuque, foi organizada em grupos de “nações” ou “nação do candomblé” (PRANDI, 2005, p. 165).

Interessante ressaltar, que na África, os orixás eram decididos através do parentesco, ou seja, de forma hereditária, mas que agora no Brasil, devido à mistura e relação entre pessoas de diferentes tribos e de diferentes famílias, os orixás passaram a ser anunciados pelo jogo de búzios, tarefa que cabe a Mãe ou Pai de santos do terreiro, também conhecidos com chefes dos cultos e responsáveis ou Yalorixá ou Babalorixá, respectivamente (PRANDI, 2005). O jogo de adivinhação dos búzios é executado como uma tentativa de adivinhação de futuro, como uma forma de conhecer o desconhecido, aquilo que sobressai o nosso conhecimento. Segundo o autor, o pai de santo entra em contato com as divindades, que têm o papel fundamental de comunicar para os consulentes o que o inquieta relacionado ao desconhecido de suas vidas.

⁴ Que se referem aos vários ramos de uma tradição religiosa baseada nos ancestrais que tem as suas raízes primárias entre os católicos e os povos Ewe-Fon do Benim onde é, hoje, a religião nacional, com mais de 7 milhões de adeptos.

A cultura africana está presente no Brasil não só pela religião, mas na culinária, música, língua, artes diversas, além de valores sociais e representações míticas (PRANDI, 2005). A adição da cultura africana com a cultura brasileira deu ao candomblé inúmeras e diferentes roupagens, uma religião que se iniciou e até hoje se utiliza da oralidade, permite autonomia a cada mãe/pai de santo, autonomia para administrar seu terreiro da maneira que lhe foi passada.

O jogo de búzios se mantém em todos os terreiros e, “ainda hoje, nos candomblés do Brasil, procura-se ensinar que a experiência é a chave do conhecimento, que tudo se aprende fazendo, vendo, participando” (PRANDI, 2005, p. 44). Orunmilá ou Ifá, o orixá da adivinhação e através dos pais/mães de santos, junto com práticas e mitos divinatórios da religião, consegue identificar a filiação de cada iniciado, como também identificar obrigações, oferendas e desígnio dos orixás para com os filhos.

Sobre a hierarquia dentro dos terreiros, dá-se por idade, sendo sempre os mais novos aprendendo com os mais velhos, que repassam, pela oralidade, tudo que a eles foram ensinados. Resgate do ensinamento trazido da África para o Brasil a hierarquia baseada na idade de iniciação é um princípio das sociedades africanas em que os mais velhos são profundamente respeitados por sua sabedoria (PRANDI, 2001). Hierarquia essa que, conforme Souza (2008), se divide em ebômis⁵, abians⁶ e iaôs⁷. Esses três títulos são os principais do candomblé, ocorrendo que viriam a surgir outros títulos que não foram citados pelo autor. “O longo ciclo iniciático se completa após sete anos, quando se cumprem as obrigações de um, três e, por último, sete anos, ocasião em que a iaô finalmente se torna um ebômi e atinge a senioridade sacerdotal na hierarquia do terreiro” (SOUZA, 2007, p. 22). Estes, pertencentes à categoria de rodantes, são iniciados que manifestam os orixás em transes religiosos, tendo também as pessoas que não são rodantes, chamados de ogãs e equedes. Ogãs são cargos masculinos dentro dos iniciados não rodantes e equedes são cargos femininos. Sua iniciação, segundo a autora, é diferente da dos rodantes, que permanecem “suspensos” e aprendendo junto com os seus iguais, esses cargos podem gerar um conflito entre a comunidade que para o autor, cabe às/aos Mães/Pais de Santos organizarem e manterem o ambiente do terreiro sempre agradável, já que entendem que os mesmos expressam as vontades diretas dos Orixás.

⁵ As/os iniciadas/os com mais tempo.

⁶ As/os que se aproximam da religião e não são iniciados.

⁷ Iniciadas/os que estão percorrendo suas obrigações.

A procura pelo reconhecimento de seu orixá e a diferenciação dos ritos, os iniciados se aproximam de seu orixá pela vestimenta, que no candomblé vai além do ornamento corporal, mas sim de uma identidade de uma comunidade específica. Com essas vestimentas, ornamentos e artefatos, a religião tem um percurso interessante no que concerne à moda e ao design de produtos, sendo tais elementos importantes não só para a preservação das ancestralidades, mas também uma forma de identidade que para os visitantes do terreiro define os cargos e hierarquias que devem ser seguidas dentro das casas de candomblé, seja por visitantes, mas obrigatoriamente pelos adeptos da religião.

3.2. Chegada do culto aos voduns no Brasil

O culto dos voduns foi trazido para o Brasil e para as Américas com os escravos procedentes do antigo reino Daomé. Por essa razão, além do Daomé, o Haiti e o Maranhão tornaram-se terras dos voduns no Brasil e de onde ela se expandiu para outras regiões (FERRETI, 1996). O Antigo Reino do Daomé na África Ocidental, conhecido de aproximadamente 1600 a 1900, sediado na região pertencente ao Benin, falante da língua Ewe-Fon, conhecida no Brasil como jeje, foi o início desta religião.

A palavra vodou é de origem Ewe/Fon e significa força divina, espírito, força espiritual. É usada pelo povo do oeste da África para designar os deuses e ancestrais divinizados. O povo de Fon é vizinho dos Yorubas, que os dominaram por um tempo e exerceram sua influência sobre eles. Os vários deuses, multiplicidade de cultos e de mitos é uma das características do povo daomeano. A introdução a nova cultura, novos deuses e novas ideias relaciona-se com a conquista do povo yorubanos. O reino aceitava cultos das sociedades dominadas e os casamentos de reis com mulheres de outras tribos, conseqüentemente traziam consigo seus cultos e fez com que a religião se englobasse inúmeras divindades de povos vizinhos, como ocorre até hoje (FERRETI, 2006).

Isso gerou uma enorme variação do termo, devido à quantidade de dialetos usados por esses clãs e aldeias, que somado à influência francesa, passaram a falar como entendiam. Essa diversificação fonética dá-se também por conta dos idiomas de pesquisadores que “invadiram” a África, em busca de conhecimento sobre o vodou. No Brasil, por exemplo, é utilizado o fonema Vodum. A palavra Hoodoo⁸ não é uma variante de vodou.

Os voduns são agrupados por famílias: Savaluno, Dambirá, Davice, Hevioso, que se subdividem em linhagens. A sociedade daomeana é patrilinear e poligenia, isto é, dá-se por linha paterna; o homem é casado com diversas mulheres. A sociedade organiza-se em sibs, grupos de irmãos que têm a mesma mãe e o mesmo pai, sem base territorial própria e subdividem-se em famílias.

Devido a essa mistura entre as culturas do povo Fon e Yorubas, houve uma pequena confusão entre as culturas, mas que através da terminologia, podemos perceber as diferenças. Os orixás é a palavra na língua Yoruba para designar as divindades cultuadas pelos povos de origem yorubá e os voduns palavra na língua gbê, para espírito. Denomina as divindades do culto tradicional da região da África ocidental, na Nigéria, Gana, Togo.

A região da costa da África ocidental onde se localiza o antigo Reino do Daomé era chamada de costa dos escravos e de Costa das Minas (SOUSA, 2010). Nesta região foi estabelecido pelos portugueses no século XVII o forte de São Jorge de Mina, localizado na atual República de Gana (FERRETI, 1996). Os negros nativos dessa região ficaram conhecidos no Brasil como negros mina e a religião dos voduns por eles praticada é conhecida até hoje, em grande maioria no Maranhão e na Amazônia, como o Tambor de Mina.

Na primeira metade do século XVIII foi redigido em Ouro Preto, Minas Gerais, um dicionário da língua de Mina com o propósito de facilitar contatos dos senhores com os escravos procedentes da Costa da Mina, que na época se encontravam em maior número em Minas Gerais e no Rio de Janeiro (CASTRO, 2002)

Segundo estudos realizados por Mariza Soares (2000) a religião dos voduns se expandiu pelas Américas, mais precisamente no Caribe, Cuba, Haiti, Trindade e nos Estados Unidos. Alladá ou Ouidah, no baixo Daomé, foi um dos centros de expansão do culto aos voduns e do tráfico de pessoas escravizadas. De Alladá derivam os nomes Radá e Arará, pelos quais a religião dos voduns é também conhecida em outros locais como o Haiti e em Cuba. Desde os tempos coloniais, os africanos que cultuavam os voduns receberam no Brasil a denominação jeje.

O Haiti, devido à independência adquirida mediante a revolta de escravos negros e ‘mestiços’ desde o início do século XIX, ficou mais isolado do restante do mundo. A palavra vodum ou vodu foi dada ao conjunto de crenças e ritos de origem africana, estreitamente associado ao catolicismo e constitui a religião das massas camponesas no Haiti.

Hoodoo é uma sociedade haitiana similar as que existem no Benin (Sociedade do Bo) e Ghana (Sociedade Jou Jou), onde pessoas são preparadas para ler oráculos e fazer fórmulas mágicas usando elementos da flora, da fauna e do mineral (FERRETI, 1996).

Graças a isso, ao longo dos séculos XIX e XX, em diferentes regiões, a religião dos voduns sofreu inúmeras perseguições da Igreja Católica, de diversos estados, da polícia e entre pessoas que não toleravam religião contrária à sua. Como forma do governo Benin reconhecer e dá a importância à religião, que no próprio país foi perseguida pelo regime socialista vigente nas décadas de 1970 e 1980, no ano de 1992 foi organizado o festival Ouidah. Durante o festival, além de exposições e conferências, houve desfiles e apresentações de grupos de culto aos voduns em ambiente público nas principais cidades do país, que atraíram multidões de simpatizantes estrangeiros e nacionais e muitos grupos se apresentavam livremente. Atualmente o festival ainda é comemorado.

A nação Jeje teve uma importante formação no candomblé da Bahia durante o século XIX, assim como o culto das nesuhue, que são ancestrais divinizados da família real do Daomé. Embora as tradições jeje e nagô sejam mais documentadas, no Tambor de Mina estão presentes elementos de outras procedências africanas como Tapa ou Nupé, Fupupa ou Felupe, Cambinda e Congo-Angola.

No Brasil, a religião dos voduns se difundiu em diversas áreas. No passado foi no estado da Bahia e no Rio de Janeiro, atualmente também na região da Amazônia, em São Paulo e no Sul do país, levado por imigrantes saídos da Amazônia. No Maranhão, o Tambor de Mina se desenvolveu a partir de duas casas principais fundadas em meados do século XIX, que continuam atuantes até hoje, a Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô e de outros terreiros direta ou indiretamente relacionados com estas casas. O terreiro mais antigo, a Casa das Minas, são tocados três tambores de uma só membrana, que são responsáveis pelo transe com vodum e se canta a noite toda em língua fon⁹. O outro terreiro, também fundado por africanas, é a Casa de Nagô. Nele são tocados dois tambores de duas membranas, suspensos sobre cavaletes, os abatás, são recebidos e cultuados voduns e orixás, gentis, caboclos, e se canta principalmente em língua africana.

Tambor de Mina ou simplesmente mina, é uma denominação da religião afro-brasileira surgida no século XIX em São Luís, Maranhão, onde continua sendo hegemônica. Além de muito difundida no Pará, também é encontrada em outros estados do Norte e do Nordeste e em grandes cidades brasileiras como Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, para onde foi levada principalmente por migrantes do Maranhão e do Pará. Na Mina, as entidades

⁹ É uma língua nigero-congolesa, falada na África Ocidental sobretudo no Benim é a língua majoritária e conta com aproximadamente 1,7 milhões de falantes - cerca da metade da população - mais concentrados no Sul e no centro do país. Também é falada por outras 35 500 pessoas, distribuídas entre o centro e o sul do Togo e o sudoeste da Nigéria. (SANTOS, 2000).

espirituais africanas são genericamente denominadas “voduns”, o que mostra a influência recebida da Casa das Minas, terreiro jeje fundado em São Luís por membros da família real do Daomé, considerado o mais antigo. Quando a obra *Tambor-de-Mina e Tambor-de-Crioula* foi escrita, não existia bibliografia sobre Tambor-de-Mina. Mas atualmente dispõe de razoável bibliografia, principalmente sobre a Mina do Maranhão (FERRETTI, 2000).

A Casa das Minas jeje exerceu e exerce um papel fundamental, pelo seu prestígio de seus voduns ou filhas de santo e pela contribuição no modelo de organização da religião dos voduns. Mas a Casa das Minas não tem outros terreiros que sejam filiados ou que sigam diretamente as suas tradições ancestrais, tendo com isso sendo sempre uma casa única. Na Casa das Minas, os cânticos são em língua jeje e os caboclos não são cultuados. Da casa de Nagô e de outros terreiros mais antigos é que derivam os demais terreiros de Tambor de Mina no Maranhão, que seguem o modelo de organização religiosa e ritual acompanhada, principalmente por dois tambores horizontais sobre cavaletes, chamados de abatas. A maioria dos cânticos são em linguagem nagô e em português, numerosos caboclos são invocados e cultuados. Nas casas mais antigas no Maranhão existe o costume de só dançarem mulheres que recebem as divindades em transe. Dentro do terreiro os homens exercem outras funções relacionadas à música e aos sacrifícios de animais (FERRETTI, 1996). A mudança da função do homem no terreiro veio mudar em meados dos anos 1950, onde os homens passaram a dançar, mas no geral são em menor número comparado as mulheres. Há também um ramo da religião dos voduns, especialmente de tradição jeje Mahi, que se desenvolveu no Bahia e de lá se difundiu no Rio de Janeiro e em outros Estados. Na Bahia, o culto dos voduns é importante sobretudo em Salvador e em Cachoeira (FERRETTI, 1996).

3.3 Nação Jeje

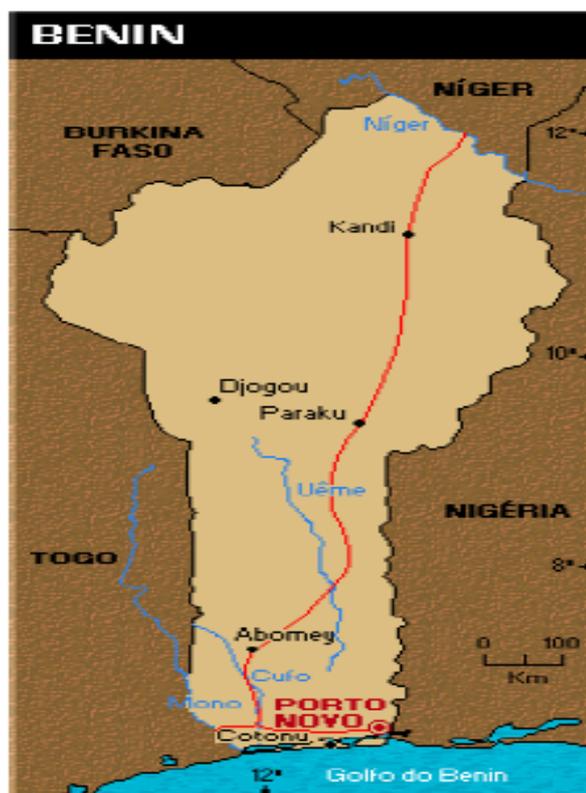
O conceito de nação que está na base da construção das identidades e etnicidades afro-ameríndios¹⁰ é um fato colonial, mesmo que utilize elementos primitivos para a definição das mesmas.

A história de Daomé tem o seu início com a união da cidade de Tado com Allada, através de um casamento real que gerou três herdeiros ao trono. Com a morte do rei, se inicia a briga entre os três irmãos para a sucessão do trono, resultando na fragmentação do território em 3 reinos: Allada, Adjaché, atual Porto Novo, e Daomé (Figura 1: mapa político de Benin.).

¹⁰ Define-se afro-ameríndias como aquele "Relativo ou pertencente simultaneamente aos africanos e aos indígenas americanos" (Dicionário Online, 2021).

A partir da formação desses novos reinos, no ano de 1724, o Daomé e o Adjaché tornaram-se os novos centros da imigração forçada de africanos para várias partes do mundo, como mostra a Figura 1.

Figura 1: Mapa político de Benin



Fonte: <http://www2.mre.gov.br/deaf/mapas/benin.gif>

Apesar da formação desses reinos, cada um possuía a sua marca que os diferenciava um dos outros. A semelhança entre ambos permitiu uma influência de um sobre as outras com o passar dos anos, mesmo assim possuíam detalhes que permitiam identificar e caracterizar os povos.

Sobre a formação do reino de Daomé e do povo fon, Páres afirma com base em tradições orais africanas que,

Segundo as tradições orais, um grupo dos chamados agassuvi saiu de Allada na primeira metade do século XVII e rumou em direção ao norte. Após submeter as populações locais como os gue devis e os fons, esse grupo teria fundado o reino de Daomé, estabelecendo Abomey (Agbomé) como sua capital. A população desse reino foi subsequentemente conhecida pela denominação étnica fon, ou seja, o nome de um dos grupos autóctones do planalto submetidos pelos aguvassi. (PÁRES, 2006, p. 33).

A nação jeje Mahi, ou como é conhecida popularmente Jeje, veio de uma região do continente africano conhecida como Daomé (RAMOS, 2009), hoje a atual Benin. Durante o século XVIII, parte desse povo foi trazido ao Brasil, sendo distribuído por várias regiões do país e muitos deles vieram para a região do Recôncavo Baiano, principalmente para a cidade de Cachoeira.

De fato, na região do Benin houve um contato intenso dos povos Jeje com o povo yorubanos, graças ao processo de expansão que foi estimulado pelo mercantilismo que estava voltando para o tráfico negreiro. Essa relação comercial foi desenvolvida através do fumo que era produzido no Recôncavo Baiano e pelas expansões daomeanas, que permitiu uma relação de trocas culturais entre os povos ‘conquistadores’ e ‘conquistados’, como cita Antônio Risério:

Alguns estudiosos costumam chamar a nossa atenção para um fenômeno interessante. Falam da existência, já na África, de um “sincretismo” envolvendo jejes e nagôs. Vivaldo da Costa Lima, por exemplo, acentua o fato de que povos vizinhos, vivendo basicamente entre a Nigéria e o Daomé, mantendo relações comerciais entre si ou se engalfinhando em guerras, fazendo prisioneiros e os vendendo no mercado de escravos, e mesmo tecendo alianças e promovendo casamentos interétnicos, não poderiam deixar de se influenciar mútua e fortemente. (RISÉRIO, 2004, p. 282).

A partir de meados do século XVIII, o Daomé inicia o seu processo expansionista motivados pelo aumento do comércio de escravos. No ano de 1789, a cidade yorubá de Ketu é invadida pelos daomeanos e praticamente dizimada pelos mesmos, na qual foi feito mais de 2.000 escravos de guerra que eram vendidos ao mercado internacional. As guerras tribais africanas foram usadas como instrumentos para a apropriação de mão-de-obra forçada pelo mercantilismo europeu, estimulando o reino de Daomé a conquistar novas terras e povos atuando no mercado do tráfico, vendendo inicialmente seus escravos domésticos.

Os portos de embarque responsáveis por essa relação daomeana com os europeus, Marcos Carvalho (2006) cita o Golfo do Benim, Ilha de Goré, São Tomé, Angola e Moçambique. Carvalho relata que:

Nas terras que hoje pertencem ao Benin e à Nigéria, viviam os daomeanos e os yorubá, dois povos cuja história está muito ligada ao Brasil. As guerras entre esses povos favoreciam o comércio de escravos; os navios negreiros compravam os prisioneiros de guerra e os vendiam nas Américas. (2006, p. 20).

De acordo com Páres (2007), a expressão Mahi surgiu no século XVIII para designar os povos localizados ao norte do rio Zou. Uma parte dos negros jejes vieram para a Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto de Cachoeira. Cachoeira era uma cidade importante para

a época, pois era uma cidade portuária que permitia o intercâmbio entre Salvador e o interior do país através do rio Paraguaçu.

Segundo Parés: “[...] além de ser o maior centro de indústria do tabaco, constituía o polo econômico mais importante do Recôncavo, [...] (2007, p. 179). O produto que era produzido nesta região, o fumo, era utilizado como moeda de troca na África pelos escravos trazidos no tráfico negreiro: “Cachoeira se converteu no lugar de residência de um grande número de senhores de engenho, favorecendo a prosperidade da vila, assim como a concentração da população negra” (PÁRES, 2007, p.180).

Apesar da produção fumageira já fazer parte da economia colonial antes do século XVIII, a economia daomeana tinha como máquina motora a produção açucareira da região litorânea do Brasil. No entanto, uma crise na economia açucareira mudou o panorama no continente africano com a produção do fumo no Recôncavo Baiano dando alimento ao mercado escravista neste período histórico (CARVALHO, 2006). Destinados a viver na cidade de Cachoeira e outras cidades pertencentes ao Recôncavo, trabalhando em plantações de fumo com escravos, alguns costumes foram remodelados na nova terra, unindo-se a outros africanos escravizados de outras regiões como Congo e Nigéria, também conhecidos como yorubanos (RAMOS, 2009).

O tabaco tornava-se o centro das relações comerciais no continente africano. Não se pode esquecer que essa relação entre africanos e europeus estava ligada à elite africana que fornecia através das guerras entre os reinos, prisioneiros para se tornarem mercadoria no Brasil, visando sempre obter vantagens comerciais de ambos os lados. É importante ressaltar que o tráfico de africanos não era a única atividade realizada pelos africanos. Na região de Uidá, a função econômica inicial ficava a cargo da agricultura, atividade que permaneceu sendo realizada mesmo após o controle do porto pelos daomeanos e do tráfico de africanos.

Essa relação se processou sempre com períodos alternados de independência e submissão tributária entre ambos, permitindo uma troca de informações e costumes que influenciaram tanto um povo quanto o outro. Apesar desta influência entre ambos os povos, cada grupo manteve algumas características que os identificavam, evidenciando a sua identidade cultural, ou seja, a assimilação da cultura daomeana não se deu de forma total.

Apesar dessa troca de culturas e relações entre os dois povos, existem diferenças que permaneceram e rituais religiosos que não permaneceram, variando assim de nação para nação e região em região. Os jejes tentaram manter a sua singularidade em seus ritos dentro das senzalas, ruas, matas e qualquer lugar que permitisse o culto aos seus voduns, porém

como consequência tais processos deram uma ressignificação da sua religiosidade. Diferença essa que é citada por Mintz e Price ao escreverem que:

[...] as culturas e sociedades da área escravocrata da África eram (e são), em muitos aspectos, semelhantes e / ou relacionadas umas com as outras, em virtude de origens que eram comuns, em última instância e em muitos casos, ou de séculos ou até milênios de contato intermitente, porém de amplitude intenso, e de influência recíproca. (2003, p. 26).

Os candomblés jeje Mahi têm como características a permanência de rituais sagrados conhecidos como Zandró¹¹, e Azyry Tobossy¹² que não são encontrados em outras nações como o ketu e o nagô, sendo uma característica exclusiva desses terreiros.

Durante anos, regiões com a Angola e o Congo foram pontos do tráfico de escravos no continente africano. No entanto o golfo de Guiné passa a ser uma região de destaque a partir do meado do século XVIII. É nesse ponto que a nação jeje passa a ser a nova fonte de força física utilizada pela empresa colonial. Como característica do povo jeje, sua língua fon era utilizada pela maioria da população, contudo não significa que não havia outros dialetos no país. De acordo com Marcos Carvalho (2006) os outros dialetos na região era bariba, dendi, adja, mina, yorubá e mais o idioma francês, sendo que o dialeto fon é falada por 39% da população da época.

O povo Jeje também é caracterizado pelo dialeto fon através da busca por novas terras de Benim e o domínio do comércio de escravos. Antônio Risério (2004) comenta que a língua jeje, como se sabe, designava grupos étnicos do antigo Daomé, como a gente fon.

Nas últimas décadas do século XX, o jeje encontrava-se com dificuldades para se manter no Recôncavo Baiano e na cidade de Cachoeira devido à rigurosidade nos rituais e no processo de iniciação de iaôs, bem como a preservação dos seus rituais, o que favoreceu uma influência maior yorubana do que jeje na população.

Devido aos anciões da nação não terem compartilhado seus saberes, muito dos conhecimentos do jeje no Brasil, a cultura e costumes foram se perdendo e remodelados através dos anos, unindo costumes de outras nações a seus ritos, hoje não temos apenas o jeje,

¹¹ A palavra Zandró significa vigília e é uma cerimônia que se inicia ao cair da noite e vai até a madrugada. É uma cerimônia específica e particular para cada casa de culto, dedicada aos ancestrais daquela casa. No Zandró também se louvam os Voduns, os ancestrais. É um ritual firmado por uma sequência de cânticos e louvores específicos. (Charles, 2017)

¹² Aziri é um vodum que vive nas profundezas das águas doces, é uma serpente aquática, que muitas vezes é confundido com o Orixá Oxum, porém é um vodum e não um Orixá e possui características diferentes. Aziri também é conhecida como Aziri Tobosi ou Aziri Togbosi.

mais nações como jeje-Mahi, jeje-nagô e jejê Angola, de acordo com estudos realizados por mim dentro dos terreiros de Pernambuco.

De acordo com o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, identidade é um conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa ou um grupo. Com base nisso, pode-se afirmar que cada grupo africano manteve a sua característica que os definia como a língua e o culto as suas divindades.

4 ILÊ AXÉ PALÁCIO OXUM TALADE

Foi por meio de Dona Wanda (Figura 2), que nasceu o Palácio Oxum Talade, em meados dos anos 90, segundo Oscar sua mãe de santo era muito regrada a ensinamentos tradicionais da religião, não permitindo assim possíveis inovações dentro do terreiro, suas reuniões eram bem frequentadas, com muitas pessoas de cidades circunvizinhas a Gravatá. Seus ensinamentos e conhecimentos perduraram por mais de duas décadas, quando sua trajetória chegou ao fim em 2013, quando Wanda lutava contra uma doença que não tinha cura, seus filhos então se viram no dever de passar seu conhecimento para as outras gerações, alguns até afirmam que a doença de sua mãe de santo foi avisada pelos orixás a algum tempo, com a intenção de prepararem a comunidade para a substituição da matriarca do terreiro. Após a notícia do seu falecimento, seus filhos mais velhos, em acordo mútuo, decidiram que o filho Oscar poderia fundar um terreiro com o mesmo nome, para que a “rama” de dona Wanda não fosse extinguida com sua morte, herdando então o nome do terreiro da sua Yalorixá Wanda (awô; no candomblé, o termo awô/aô também é uma saudação aos egunguns, ancestrais).

Figura 2: Dona Wanda, matriarca do terreiro palácio Oxum Talade



Fonte: Acervo Pessoal

Oscar Ranulfo tem como seu orixá regente Ogum e através de sua fé em seu ‘pai’, conseguiu fundar seu terreiro e resgatar as origens e ensinamentos que a ele foram passados por Dona Wanda, junto com sua esposa Alexandra Rodrigues de Oxum, conhecida também

como Sandra (Figura 3). Sob a orientação de um amigo da comunidade de candomblé, Babalorixá Raminho de Oxossi, abriram o terreiro novamente em outro endereço, no ano de 2010, na cidade de Gravatá, interior de Pernambucano.

Figura 3 : Oscar e Sandra em festa de iniciação de iaô de um dos seus filhos



Fonte: Acervo Pessoal

Gravatá é um município brasileiro do estado de Pernambuco, estando a uma altitude de 447 metros, localiza-se 84 km da capital do estado, Recife. O município de Gravatá teve origens numa fazenda, em 1808, pertencente a José Justino Carreiro de Miranda, local esse que servia como hospedagem para os viajantes que iam comercializar o açúcar e a carne bovina, principais produtos da época, que eram levados em embarcações do Recife até o interior para as outras cidades do agreste e sertão pernambucanos, cercada por matas extensas. Gravatá também é conhecida como a cidade do morango e por sua agricultura local rica em plantas e ervas medicinais. A cidade também possui uma linha férrea que agora está desativada, mas que antes era usada para transporte de cargas e viajantes entre as cidades do agreste.

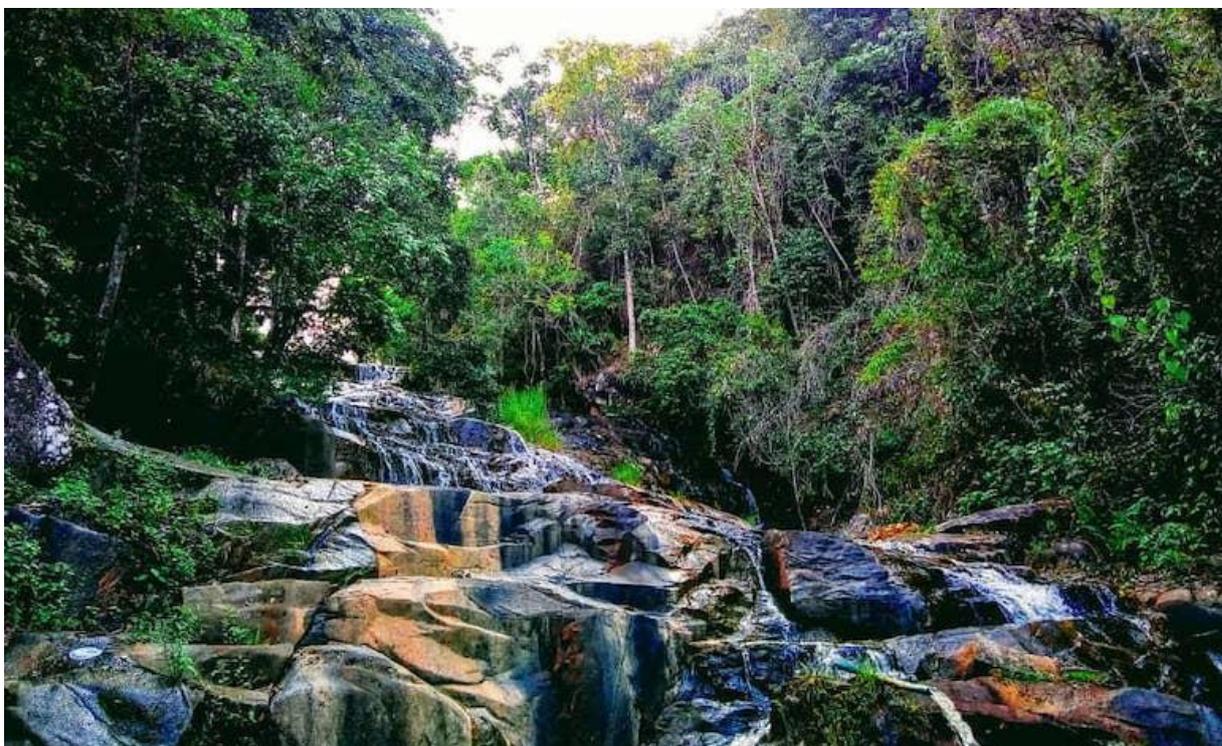
O local do terreiro é localizado abaixo da casa do Babalorixá Oscar. Como já foi mencionado, o nome do terreiro herdou do antigo nome da casa de sua mãe de santo Wanda e que o nome “Oxum Talade” é um tipo de qualidade do orixá Oxum, orixá regente de Dona Wanda. Se pensarmos essa localização pela cosmovisão de matriz africana, podemos dizer

que o local é propício para alguns rituais do candomblé, já que utilizam de muitas ervas e plantas que carregam o significado importante para as divindades.

A cidade de Gravatá possui grandes áreas de vegetação nativa, fazendo do seu *corpus* vegetal território propício para o desenvolvimento de um terreiro de candomblé,

Figura 4 : Cachoeira da Palmeira – Cidade de Gravatá/PE

principalmente porque na cidade de Gravatá existem cachoeiras (figura 4), que são pontos focais de energia espiritual, ou seja, cada orixá recebe a oferenda em um ponto espiritual que é representado pela força da natureza. Nesse sentido, a orixá Oxum, patrona do terreiro Palácio Oxum Talade, recebe suas oferendas em cachoeiras e rios.



Fonte: Foto de Sheila Almendros (<https://www.viajali.com.br/gravata/>)

Um dos elementos de extrema importância para alguns rituais dos candomblés são as folhas sagradas. Para além de todo uso que as folhas são utilizadas, seja desde o início da feitura de banhos, remédios e em feitiços, nos rituais de tradição jeje, especificamente, as folhas são espalhadas pelo chão, o tipo de folha mais comum que vemos são folhas de eucalipto, pois além de aromatizar o ambiente ela é macia para que os médiuns dance, cante e reze sobre elas, contudo, pode-se utilizar outras folhas consagradas no culto a orixá, conforme as orientações do Babalorixá ou da Yalorixá. Um dos costumes de terreiro e para harmonizar

o local é cobrir o piso do terreiro com folhas picadas, costume esse que podemos perceber na figura 5.

Figura 5: Folhas espalhadas no chão do terreiro em uma festa de 2018



Fonte: Acervo pessoal

No decorrer da pesquisa, apresentarei as observações feitas durante quase dois anos de estudo na comunidade *Ilê Axé Palacio Oxum Talade*, terreiro de candomblé de nação jeje, assim como uma análise sobre os artefatos dentro do terreiro, utilizados para representação e identidade do barracão na comunidade do candomblé, com as indumentárias religiosa, desdobramentos e suas origens no universo do sagrado. A ela destinamos um olhar transdisciplinar – metodologia aplicada no campo do Design - ao combinar métodos advindos da Antropologia, Sociologia e História. Essa multiplicidade metodológica, segundo Engler (2007), afirma que:

O crescimento do interesse, nos últimos anos, por várias disciplinas e de vários pontos de vistas, nas relações entre arte e religião, pode ser sinal de uma nova intimidade entre essas duas áreas. E a disciplina das ciências da religião, como nossa retorica hibrida sugere, está bem-posicionada para fazer parte e para entender, de maneira reflexiva, este desenvolvimento. (ENGLER, 2007, p. 221).

Os relatos e a análise das vestimentas dos filhos e das filhas de santo do terreiro se tornaram importantes para a construção de nosso olhar sobre o uso da indumentaria, não apenas em termos litúrgicos, mas também em seu caráter comunitário. As entrevistas foram uma das fontes principais desse capítulo, buscando entender essas vestes como indicadoras dos processos identitários e religiosos da comunidade. Os códigos e signos usados pelo Palácio Oxum Talade foram estudados através de observações, mapeamentos de histórias contadas e entrevistas com os filhos e filhas de santo. As peças são confeccionadas pela

costureira do terreiro, que mesmo não fazendo parte da religião, serve a comunidade como se assim fizesse. Os saberes manuais que tecem as vestimentas sagradas se tornam alicerces para esse capítulo.

A ideia do corpo como território ganha notoriedade na medida que percebemos as formas e o simbolismo através das roupas, onde encontramos as “memórias” dos ancestrais da religião, nos corpos que servem como base para o terreiro. Neste capítulo, traçamos desde o primeiro momento a história da comunidade, que pertence a nação jeje e se estrutura segundo a cosmologia Nagô, ao lado do levantamento das histórias de família e o espírito dos artefatos, como diria Mello (1987). Aqui descobrimos quais são as memórias guardadas, e onde está o axé nas roupas.

Ao acompanhar esse terreiro de candomblé, para fins acadêmicos, foi possível perceber que o tempo, os saberes e os fazeres de religiões afro-brasileiras são por muitas vezes ignorados e não registrados. O contato com a comunidade e as reflexões sobre como se aproximar para realizar a pesquisa tornaram-se questões primordiais para entender como relacionar os dois mundos, os saberes acadêmicos e os saberes tradicionais do povo de santo. Os muitos questionamentos, o olhar curioso e a busca pelo aprendizado foram se adequando conforme a comunidade que por muitas vezes a observação em silêncio se tornaram a maneira mais adequada para lidar com esse tema.

Dayvisson, um dos filhos de santos de Oscar, questionado sobre as roupas, nos conta que “as roupas são uma forma de resgatar as origens”, quando explicou sobre o quanto é importante as roupas do candomblé no Palácio Oxum Talade. É a partir daí que foi pensado na dimensão das roupas para a religião, nos capítulos seguintes, teremos uma abordagem aprofundada sobre as roupas dentro da religião, assim como a indumentária que acompanham as vestes, embutindo simbologias e funções rituais para a comunidade. Cada peça de roupa e cada membro se veste de acordo com uma hierarquia estruturada em conjunto com cargos, em uma divisão de funções e na senioridade iniciática.

4.1 A família de axé

Quando falamos dos membros que formam a história do Palácio Oxum Talade, nos deparamos com uma questão principal para entender a estrutura da história do negro no Brasil: a família e seus desdobramentos dentro de uma sociedade escravocrata. Slenes (1999) contrapõe a ideia predominante da época, nos meados do século XX, de que não havia

formação familiar entre negros, uma vez que desfeitas as famílias durante o processo de escravidão:

Argumento nesse livro que a família cativa – nuclear, extensa, intergeracional – constitui decisivamente para a criação de uma “comunidade” escrava, dividida até certo ponto pela política de incentivos dos senhores, que instaurava a competição por recursos limitados, mas ainda assim unida em tomo de experiências valores e memórias compartilhadas. Nesse sentindo a família minava constantemente a hegemonia dos senhores, criando condições para a subversão e a rebelião, por mais que parecesse reforçar seu domínio na rotina cotidiana. (SLENES, 1999, p. 49).

Será que podemos entender as novas organizações familiares, que eram representadas nos candomblés, como resquícios das famílias de pessoas escravizadas? Se nos atentarmos para as denominações de parentesco que os terreiros de candomblé adotaram, como “mãe, pai, filho(a) de santo”, percebemos o imaginário que se criou entre os adeptos dessa religião, e notamos, então, de forma delineada, o sentido de família, vista também como “família de santo”.

Desdobrando a relação entre as famílias das pessoas escravizadas e as novas formas contemporâneas de família dos afro-brasileiros, temos a explicação de Prandi (1991) acerca do imaginário do “Axé” que amplia a ideia de energia e força vital, para ser elo que liga os adeptos da religião:

A matriz fundante de toda descendência. Axé é linhagem, é família de santo, é saber-se pertencente a uma descendência cuja origem é conhecida e comprovada por registros históricos, pelo trabalho do etnógrafo de outrora, pela prova da fotografia, hoje. Ter axé é ter legitimidade junto ao povo de santo. (PRANDI, 1991, p. 104).

O Palácio Oxum Talade nasce antes de sua fundação, sendo correto afirmar que a sua história se entrelaça com as das pessoas que vieram antes, como no caso da Dona Wanda, e forma o que chamamos aqui de Rama, ou a já mencionada família de santo, que são redes simbólicas e sociais, que implicam em interações intergrupais, além de serem redes econômicas também. Vale ressaltar que a relação com a história de vida das pessoas que antecederam o Babalorixá Oscar Ranulfo, se faz presente já que para as comunidades africanas e afro-brasileiras, o mais velho, ou seja, a pessoa que vem antes, é de grande importância. Sendo assim, contar a história dessas pessoas é sinal de respeito e cosmovisão ancestral. Babalorixá Oscar Ranulfo é líder do terreiro há uma década, mas seu nome permanece há quase 60 anos, pois o nome de sua mãe de santo é conhecido e é fundamental que o mesmo preserve a ancestralidade dela e seus conhecimentos, para que assim, as sementes não morram e ultrapassem geração por geração.

Conforme mencionado, a raiz do Palácio Oxum Talade é Jeje, como faz questão de ressaltar Oscar Ranulfo, vindo de heranças e memórias deixadas por seu avô de santo, Babalorixá Raminho de Oxóssi. Assim, percebemos o papel de família como elo de fortalecimento para as comunidades de candomblé. Sendo de extrema importância saber de onde vem e quem são os mais velhos que iniciaram a história da comunidade. As histórias lembradas com muito afeto, pertencimento e respeito como o modo que Dona Wanda louvava o santo em Pernambuco, assim como as desavenças entre o seu terreiro e o candomblé de Paulista, outro famoso terreiro Nagô de matriz baiana, e de como ela então falava com o neto de orixá e agora responsável pelo seu terreiro, o Babalorixá Oscar Ranulfo, “você tem um cuidado muito bonito pelo seu Santo, sei que ele vai crescer e dar muitos frutos” (informação verbal)¹³. Modo de falar, carregado de ensinamentos e de axé, expressam que Oscar zela muito bem pelo seu orixá e com isso ele teria muitos filhos e uma família de santo grande, o que realmente aconteceu e acontece até atualmente.

4.2 A hierarquia do terreiro

A hierarquia do candomblé, a divisão sacerdotal do trabalho e suas organizações em cargos são atribuídos a adeptos do Palácio Oxum Talade para exercício de funções ritualísticas são bastante complexas. Dentro do Ilê Axé Oxum Talade existe uma hierarquia que deve ser respeitada por adeptos e por pessoas que estejam dispostas a entrar na religião.

A religião se constituiu em comunidades denominadas barracões ou terreiros. Essas casas se organizam, rigorosamente, de forma bem estruturada pelo tempo de iniciação e categoria sacerdotal a que cada um pertence e a qual não se pode escolher, nem tão pouco mudar (LIMA, 2003).

Dentro do terreiro podemos definir duas qualidades de pessoas, as que são rodantes, ou seja, os adeptos que incorporam as divindades em transe e as outras, as não rodantes, responsáveis inteiramente para zelar e cuidar da divindade quando estiver em terra e em outras obrigações ritualísticas. Dividindo então em subcategorias que destrincham essas duas, os rodantes se dividem em *iaôs*¹⁴ e *ebômis*¹⁵. Os que não recebem os orixás em transe, chamados de não rodantes, se dividem em *ogãs*¹⁶ e *equedes*¹⁷. Os diversos *oloiês*, que

¹³ Entrevista concedida pelo Babalorixá Oscar Ranulfo, em 23 de agosto de 2021.

¹⁴ Filhos de Santo

¹⁵ Irmãos mais velhos

¹⁶ Do iorubá -ga: "pessoa superior", "chefe", "com influência"; do jeje ogã: "chefe", dirigente (BARBOSA, 2011)

significa os “donos dos cargos”, são homens e mulheres que ocupam uma gama de cargos rituais ou honoríficos. A cada categoria é determinada um tipo de função e inserção na hierarquia daquela comunidade.

Tendo como base fundamental os tempos de iniciação, pois é um princípio das sociedades africanas em que os mais velhos são respeitados pela sua sabedoria. Tais sociedades ágrafas são eles os depositários do conhecimento e a eles se deve respeito e reverência (PRANDI, 2001).

Assim como na religião dos orixás, os “mais velhos no santo”, chamados de *ebômis*, são igualmente reverenciados. Contando a partir da iniciação nos rituais da religião, obrigações, oferendas e outros ritos do candomblé. Assim, aquele que quer pertencer ao terreiro, mas que não é iniciado, pertence à categoria dos *abiãs*. Esse nome traz à tona a percepção de que a iniciação representa um novo nascimento para uma nova vida. (PRANDI, 1991).

Aqueles que já foram iniciados são chamados de *iaôs* e ocupam uma posição intermediária, não sendo mais considerados *abiãs*, mas que ainda não cumpriram todas as suas obrigações rituais e devem reverência aos mais velhos da religião.

Esse ciclo inicial se completa logo após os sete anos e o cumprimento das obrigações durante todos esses anos, até completar os sete anos dentro da religião, em que a *iaô* finalmente se torna um *ebômi* e atinge a senioridade sacerdotal na hierarquia do terreiro. Essa passagem garante a ele uma série de prerrogativas, além de uma expressa simbologia e estética.

Logo, a categoria de sacerdócio dos não rodantes tem uma inserção de modo geral, os *ogãs* e as *equedes* são escolhidos, em termos do terreiro “suspensos” pelo orixá em transe e enquanto eles não iniciarem os rituais dos sete anos, são considerados também como *abiãs*, mas que diferencia a respeito dos rodantes, que após a conclusão desse rito, ele é nomeado de *ebômis*. Diferentes dos *ebômis* rodantes, os não rodantes, possuem algumas regalias que os diferenciam, mais que para não se tornarem arrogantes e presunçosos, ainda se mantem submissos e abaixo dos pais ou mãe de santo.

Tal hierarquia se mantem em constante movimento em função de diversas obrigações que vão surgindo dentro do Palácio Oxum Talade, que acarretam mudanças e a distribuição do poder.

¹⁷ A palavra "ajoié" é correspondente feminino de ogã pois, a palavra *ekedi*, ou *ekejí*, vem do dialeto ewe, falado pelos negros fons ou Jeje.

Cada momento da trajetória religiosa corresponde um tipo de colar. Quando estava no planejamento desse projeto, após observar uma festa do candomblé dentro desse terreiro e dentro da festa, percebi claramente através dos *ilequês* que os fiéis usavam em que ponto da hierarquia estão situados e me despertou o interesse em estudar essa comunidade.

Os *abiãs* são identificados por usarem poucos fios de uma única volta e sem nenhum enfeite. Assim, esse colar possuía apenas um fio que do seu orixá principal, o branco de Oxalá, orixá da criação. Às vezes os fios eram compostos de algumas cores, uma do orixá principal e outra do segundo, chamado também de orixá” *juntô*”, seguido também do orixá regente da casa pertencente a ele, no caso o orixá patrono.

Diferente dos *iaôs*, que carregam fios de várias voltas, no geral usam os *ilequês* com a cor do orixá principal, do secundário, de Oxalá, dos orixás de seu pai e mãe de santo, também muitas vezes dos orixás de seus irmãos de barco, que são aqueles que iniciaram junto com eles, todos ainda sem enfeites. O número de fios varia de acordo com o orixá em questão e quem determina isso é o pai ou mãe de santo, para tal decisão leva em consideração o número de orixás que saiu no jogo de búzios.

Figura 6: Ilequê de um Iaô, filho do Orixá Oxóssi



Fonte: acervo pessoal

Todo processo iniciativo é marcado pela imposição de sofrimento ao corpo, dentre outras coisas, as pessoas dormem nas esteiras sobre o chão duro, tomam banhos frios, comem com a mão, têm o cabelo raspado e suas peles são perfuradas em alguns pontos. Além disso, o *iaô* tem que andar de cabeça baixa, deitar-se no chão frio para saudar o pai ou a mãe de santo e seguir algumas regras de etiqueta bastante rígidas no que diz respeito ao trato com os iniciados a mais tempo. Tal “sofrimento” faz parte da condição de *iaô*, trazendo à tona a noção do *candomblé* quando se refere a “*iaô* tem que sofrer”. Acreditando que assim o nosso corpo se faz mais forte e entendendo que os ancestrais sofreram e com isso evoluíram, incentivando assim os adeptos a continuarem a evoluir dentro e fora da religião.

Os fiéis costumam preservar tais regras que dizem respeito à hierarquia sacerdotal, fazendo com que elas sejam estritamente cumpridas por todos. São frequentes assuntos como “quem eu devo dar a benção” ou “quem deve tomar a benção a quem”, evitando assim que ao visitar outras casas, não cometam gafes hierárquicas e que dentro da sua casa exista e preserve a etiqueta do terreiro.

Nessa religião, onde é preservada a tradição através da oralidade e do segredo, a curiosidade não é aceita e até perguntas simples podem ser causadoras de problemas. É constante o discurso que para ser um bom filho de santo, o verdadeiro conhecedor das coisas da religião, a pessoa tem que passar pelo sofrimento do processo iniciativo.

A valorização positiva do sofrimento, no entanto, é pontual, diz sempre respeito ao rito e não faz parte da visão do mundo para o povo de santo. Para os adeptos da religião o sofrimento não é um valor, a ideia de ascese puritana é inconcebível assim como a negação do mundo como o lugar do pecado. Pelo contrário, o *candomblé* valoriza o mundo como um espaço de valorização e evolução pessoal. Como aponta Rita Amaral, diferente das religiões cristãs, nega o pecado e vive o que ela chamou de “[...] ética da felicidade urgente [...]” (AMARAL, 1992, p. 75).

A dimensão pública do *candomblé* é a face da religião de que este trabalho se ocupa, e essa dimensão é sempre realizada em espaço público do terreiro, que não escapa da intenção de seus sacerdotes ornamentarem o terreiro de forma com que ele seja mais aconchegante e seja mais luxuosos possível para receber os consulentes.

Assim, como todo terreiro, o espaço público compreende as dependências abertas a todas as pessoas que vão ao terreiro. No Ilé Palácio Oxum Talade não seria diferente: ao

chegar no terreiro, os visitantes encontram na entrada um assentamento¹⁸ de Exu próximo à porta, o grande palco da religião que é o barracão, lugar onde as festas se realizam, assim como um assentamento enorme do orixá Oxumarê.

Na linguagem iorubá, os templos *ilê axê* designam as casas de culto aos orixás no Brasil. Contudo, também é comum os templos serem chamados de terreiros, lembrança dos primeiros tempos do candomblé, quando se dançava em terreno aberto, de chão de terra, isto é, no terreiro ou no quintal localizado em lugar distante da cidade ou no meio do mato, para evitar olhares curiosos, sobretudo da polícia. Para se protegerem das intempéries, com o tempo se construía um telhado, geralmente de sapé, sem paredes laterais, originando assim o termo também conhecido como barracão.

O barracão é a construção maior existente em todo terreiro. Trata-se de uma sala, em geral com o formato retângulo e cujo centro tem uma marcação, chamada de “mina do santo”, que no geral é um desenho no chão, uma pilastra ou um poste central, muito utilizado para as giras e danças das entidades no terreiro.

Assim como o termo “terreiro” remete à precariedade, o termo barracão, igualmente, faz esse tipo de associação, à rusticidade que marcou o início do candomblé e que pode ser encontrada ainda hoje nas periferias de algumas cidades onde, de preferência, se instala o candomblé. Ter um barracão maior é o desejo de todos os pais e mães de santo, o que vai demandar um esforço extra, que implica em gastos, aquisição do terreno e até a construção das dependências do terreiro. É comum que muitos terreiros estejam em constantes reformas de estrutura e hierarquia.

Tratar bem as visitas é uma educação transmitida dentro dos terreiros e é uma preocupação constante entre os pais e mães de santo, pois falar mal do outro faz de certa forma parte da sociabilidade do povo de santo (BRAGA,1998). É igualmente necessário que o visitante seja bem recebido, evitando assim que ele saia falando mal daquela comunidade.

A hierarquia do terreiro é dividida, igualmente, em suas estruturas, primeiramente dividindo em dois espaços: um destinado a dança dos filhos e orixás e o outro o espaço para receber os visitantes e acomodá-las para que possam apreciar a festa. Além desses dois espaços, dividindo a parte da dança, existe um espaço para acomodar os *ogãs* e seus tambores, geralmente dois ou três tambores sagrados, onde se juntam muitas vezes os tocadores de instrumentos como agogô e o xequerê. Dentro do terreiro Ilê Palácio Oxum Talade existe

¹⁸ No candomblé, um dos significados de “assentar” é “plantar o axé”, ou seja, tornar o chão do terreiro um território sagrado, vivo, extensão direta de todos os membros da comunidade, de onde o axé vem em forma de força e para onde o axé vai em forma de sacrifício.

também os tronos do sacerdote do local, o trono do orixá Ogum, que é o orixá protetor do babalorixá Oscar Ranulfo e um trono para Oxum, orixá protetora da sua esposa Sandra Ranulfo.

Figura 6 : Trono de Ogum, Orixá regente do terreiro Ilê Palácio Oxum Talade



Fonte: acervo pessoal

A cadeira acima é um símbolo de prestígio e poder, seja nos tronos dos reis e papas, até as cadeiras de chefes de estado. A cadeira maior também faz parte da cultura africana para representa poder, principalmente pelo fato de ser uma religião de reis e rainhas africanas.

Sentar-se nessa cadeira é algo significativo, pois só podem sentar, ou até mesmo bancos, quem faz parte da hierarquia do terreiro. Em uma festa pública, mesmo que seja para comer, que não faz parte da hierarquia não pode se sentar no trono, sentando-se ao chão ou até mesmo em esteiras. As únicas pessoas que podem sentar nessas cadeiras são *ebômis*.

Podemos notar que, em muitos registros feitos através das mídias ou até fora da mídia, os sacerdotes estão sentados em suas cadeiras, muitas vezes cadeiras de veludo enormes, representando os seus tronos. Não é errado considerar os pais e mães de santo como

verdadeiros reis e rainhas de seus terreiros, fazem sempre valer suas vontades e nunca se intimidam, não se cansam de dizer sempre a seus filhos e filhas que muitas vezes não querem cumprir tais determinações que eles são livres para procurar outra casa e outro caminho.

Além das cadeiras dos pais e das mães de santo, há as cadeiras dos *ebômis*, *ogãs* e *equedes* da casa, que podem ser usadas por visitantes ilustres. Vale ressaltar que ao serem consagrados *ebômis* pelo sacerdote da casa, são confirmados publicamente, gesto simbólico, onde eles se assentam no trono do pai e mãe de santo, consagrando e afirmando seu título como *ebômi*. Na ausência de uma cadeira, pode ser feito o gesto de cobrir uma cadeira comum com um pano de costa, sinalizando que é um assento especial destinado a alguém importante.

Um dos muitos erros que são cometidos durante a cerimônia dentro dos barracões de candomblé é alguém sentar na cadeira do pai de santo sem permissão. Isto é considerado uma arrogância enorme e muitas vezes tida como afronta: “No sistema ritual do candomblé, o assento constitui um indicador de *status* de ambas as classes, por isso existe uma certa preocupação estética na escolha das cadeiras ostentadas publicamente como símbolos de poder”. (SANTOS, 2005, p. 61).

A cadeira do pai e da mãe de santo simboliza seu poder mesmo se ele/ela não esteja sentando/a nela. Se algum orixá vai se retirar do barracão, a divindade em transe se dirige à cadeira e faz a devida reverência, simbolizando o respeito àquele objeto que foi consagrado ao orixá.

Figura 7 : Iniciados fazendo referência ao Orixá Oxum, que rege a casa e também é a responsável pelo nome do terreiro



Fonte: acervo pessoal

Outros elementos que compõem a estética do Ilê Palácio Oxum Talade são seus quadros com orixás, insígnias dos orixás patronos como as espadas de Ogum e o *abebé* de

Oxum. Interessante notar que alguns quadros com a representação do orixá parecem ser influenciados pelo sincretismo católico e até os branquíssimos europeus, uma Iemanjá branca lembrando Nossa Senhora, às vezes ao lado de outras imagens mais “africanas”, divindades mais negras seminuas e sensuais. Em algumas casas, muitos quadros das divindades são acompanhados de animais e elementos que as representam eles, como os peixes das deusas das águas, o búfalo de Iansã e a pomba de Oxalá.

Nas festas, a decoração tem como base a cor do orixá homenageado. São sempre materiais, cores e formas relacionados de modo que em uma festa de Iemanjá, a sereia do mar, podemos ver muitas conchas, peixes desenhados e colados nas paredes, bandeiras azuis. Em uma festa de Oxóssi, espigas de milho e muitas folhas presas na parede, no chão e até mesmo no teto.

Outro laço que une o pacto com os orixás são as comidas, pois eles precisam ser bem alimentados, tais comidas são oferecidas a fim de concretizar a fidelidade com orixá por meio dos seus filhos de axé, a energia que proporciona a vida. Cada um tem suas preferências e cozinhar para os deuses é tarefa complexa e fundamental. As pessoas responsáveis por essa função são chamadas dentro do terreiro em questão como *Iá de cozinha*, que são as responsáveis de cozinhar, organizar, tirar os *axés* dos sacrifícios e assim como outros cargos merecem a reverência e o devido respeito.

Parte desse trabalho implica deixar as comidas oferecidas bonitas, bem apresentadas e dispostas nos pratos de forma harmônica. Dentro do candomblé existe uma variedade de recipientes de barro, louça e cerâmica vendidos nas lojas de umbanda e candomblé, alguns deles ainda com os formatos mais antigos, como os alguidares, as quartinhas, vários tipos de potes e quartilhões que povoaram as cozinhas do Brasil Colonial. Esses recipientes são bastante utilizados para entrega de oferendas, como prato de sacrifício, são elementos importantes nas arrumações estética das comidas e bebidas que são oferecidas, sempre enfeitadas com flores, laços e arranjos.

Assim que essas comidas são despachadas, por terem cumprido o determinado tempo nos pés dos orixás, são cobertas de rendas, colocadas em cestos e balaios, enfeitadas com flores antes de serem levadas ao lugar que se presume o ideal para aquele orixá se presenteado, que pode ser um rio, uma mata ou ao mar.

O que torna a religião ainda mais importante e bonita são seus laços, que estão por toda a parte, seja no traje dos filhos de santo como dos orixás, como já foi dito. Mas não são apenas as roupas, os laços nos portões, portas e janelas, nas árvores, nos atabaques, nas travessas das oferendas ou até mesmo as que são servidas aos humanos, nos animais que são

sacrificados, nas cadeiras, pilastras, paredes e assentamento, tudo é sacralizado. Esse laço torna bonito enfeitar, e sua presença é notada e perceptível, unindo o belo ao sagrado, algo que é muito emblemático dentro da religião.

A origem do fundador do terreiro é fundamental para a legitimação e reconhecimento daquele terreiro dentro da comunidade. A origem, raiz e genealogia são os brasões de prestígio e de reconhecimento. É de onde vem a linha, nação, ensinamento, culto e costumes. No modo geral a legitimidade no candomblé pernambucano está associada aos grandes e tradicionais terreiros baianos e paraibanos, por mais que a religião tenha tentado criar seu próprio caminho (PRANDI, 1991). É preciso, portanto, que qualquer terreiro exiba e represente as marcas dessas raízes.

Inúmeras vezes notei pessoas da religião sendo apresentadas umas às outras e depois de poucos minutos surgir a pergunta: “mas tu és filho de quem?” sendo assim, qual a sua raiz? De onde vem a sua casa? qual a sua origem? Geralmente em seguida vem a resposta que é filha de “fulano” ou neta de “beltrano”.

Outra forma de legitimidade, usado de forma recorrente nos terreiros pernambucanos, são os certificados. É bastante comum ver eles emoldurados e bem expostos para todos os visitantes os verem. Esses certificados são de cursos, congressos religiosos e cerimônias promovidas muitas vezes pelo poder público ou até mesmo por pessoas da religião. No ambiente de empresas comerciais, os certificados são atestados como qualidade dos profissionais e regulamentação da empresa, nos salões da religião são atribuídos somente a regulamentação daquele terreiro de acordo com as leis federais.

5 CANDOMBLÉ E ARTEFATOS CULTURAIS

O candomblé, com seus mitos, símbolos, rituais, costumes e linguagem sagrada, percorreu seu caminho preservando muitos dos seus costumes ancestrais trazidos da África, porém muito do que foi ensinado também se perdeu. A oralidade não é apenas a fala do povo de santo, é antes, sua estrutura, sua constituição e o principal responsável pela difusão do que conhecemos hoje como candomblé no Brasil.

Como outras manifestações afro-brasileiras, o candomblé tem uma ligação sólida com os elementos da natureza, presente nos ensinamentos e na representação dos Orixás dentro e fora do terreiro. Contudo, são os orixás que irão definir todo o contexto da vida do adepto ou adepta independente da sua idade. Assim, para melhor entendermos sobre essa identificação e presença dos orixás nas suas vidas, temos que ter em mente que os orixás para o povo de santo é representando não apenas como elemento da natureza, mas também por artefatos. Tais objetos podem ser divididos em artefatos comuns e artefatos sagrados, sendo que os sagrados se sobressaem, pois representam a divindade e carregam consigo um fragmento da história da divindade, tornando-se assim, artigos importantes para a religião e povo de santo. As ferramentas que personificam e pluralizam as qualidades, inserindo as divindades nos vários elementos e compartimentos da natureza. Estes símbolos carregam toda a magia das divindades.

Entendemos como artefato o produto ou objeto desenvolvido a partir de uma produção mecânica e para uma finalidade específica e os artefatos culturais são aqueles produzidos a partir do trabalho manual do ser humano (DICIO, 2021). Assim, podemos perceber que o candomblé carrega em sua tradição religiosa os dois tipos de artefatos, o artefato que é produzido de forma mecânica/industrial e o artefato cultural.

Os artefatos industriais são aqueles que são produzidos em indústrias em grandes quantidades. Na religião existem artefatos industriais como as miçangas que cobrem o ilequê, as palhas que cobrem o corpo do iaô, corais entre outros objetos, que são peças que em conjunto formam a estrutura do que é sagrado, do que não é profano.

Já os culturais são aqueles que são produzidos de forma exclusiva, com apenas o propósito de usar na religião. Os artesãos responsáveis pela criação de tais artefatos culturais, muitas vezes fazem parte da religião, mas tem outros que não fazem. Isso de certa forma não tem tanto peso, já que todos os instrumentos, sejam eles vestimentas, paramentas e sonoros utilizados na religião são sacralizados e consagrados, e recebem oferendas e outras liturgias.

Por este motivo eles têm que ser bem resguardados e protegidos de mãos estranhas e despreparadas. Os instrumentos sagrados não podem ser utilizados para fins não religiosos.

Ao longo do capítulo, iremos notar que ambos estão presente no cotidiano de dentro do terreiro, mas que não são iguais, pois existem diferenças sagradas que são impostas aos artefatos que o tornam exclusivo.

5.1 Artefatos culturais e valor religioso no candomblé

Como em qualquer comunidade, existem valores fundamentais que representam, seja em seu desenvolvimento desde sua criação, até os valores que a elas foram impostos e adquiridos no passar do tempo. Nesse capítulo poderemos entender um pouco de alguns valores que o candomblé tem, e sua filosofia quando se trata de reencarnação e convivência com os membros da comunidade.

O candomblé é uma religião em que se celebra por meio das festas dançantes (AMARAL, 1992). É nas festas com música, comida e dança que os orixás vêm à Terra conviver com seus filhos humanos, abrindo a porta entre a sagrado e o mundano, conexão que possibilita o diálogo entre a divindade e os humanos. Diz um *Itan*¹⁹ que um dia a fronteira entre os mundos foi selada e só é reaberta por curtos períodos, exatamente durante as celebrações religiosas.

Segundo alguns mitos, os deuses gostam de conviver com os humanos e participar de sua festa. Incorporados no corpo dos sacerdotes em transe ou através de animais, eles se confraternizam com os mortais, vestem suas roupas ritualísticas e dançam coreografias que relembram suas aventuras narradas através dos *Itans*.

As festas são os momentos que a experiencia visual do candomblé se faz mais presente, pois através das roupas são representadas a beleza do orixá, sua história e a maior dimensão estética da religião. Beleza essa que pode ser apreciada por pessoas da religião e pessoas que não são adeptas. A beleza é fundamental no candomblé. É uma busca incessante, uma intenção que se encontra gravada no mito e que perpassa e estrutura o rito. A arte não é apenas ornamento exterior com que o culto se revestiria para dissimular o que pode ter de

A palavra *Itan* é uma palavra de modo invariável mesmo quando for referida no plural. O *Itan* é o conjunto de mitos e lendas do panteão africano que narra as histórias envolvendo canções, danças, rituais e ensinamentos. Para os Yorubás é considerado como verdade absoluta sobre a criação do mundo, possuindo grande respeito por ter sido repassado oralmente como ensinamentos através dos mais velhos.

muito austero e de muito rude; mas, por si mesmo, o culto tem algo de estético (DURKHEIM, 1989).

As reuniões de candomblé são precedidas por uma série de ritos específicos, que envolvem sacrifícios de animais, preparo de suas carnes para posterior banquete comunitário, preparo das comidas ritualísticas oferecidas aos orixás que estão sendo celebrados, cuidado com os membros daquela comunidade que está recolhido para o cumprimento da obrigação iniciativas, preparações da festa para o público e realização da festa propriamente dita, o toque. Preparar o toque inclui cuidar das roupas, algumas costuradas especialmente para aquele momento, que são lavadas e passadas ferro; limpar os adereços; preparar as comidas que serão servidas a todos os convidados e providenciar as bebidas; decorar o terreiro, com flores, panos etc.

Em um terreiro de candomblé, praticamente todos os membros participam dos preparativos para o toque, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais, que são escolhidos pelo orixá anteriormente ou naquele momento. A maioria come no terreiro, tomam o banho das ervas dos orixás e se vestem, às vezes até dormem no terreiro noites seguidas, muitos até levam seus filhos para o ambiente do terreiro nessa fase de preparação.

Segundo Ricardo: “a religião, o rito de passagem, o rito do candomblé, é carregado de uma beleza proposital e necessária. Os deuses se agradam do que é bonito, e agradar os orixás é dever religioso” (2007, p. 9). Mas, aqui, a beleza não é apenas o essencial. A sua finalidade e seu sentido é a identidade, à hierarquia ou a organização interna do grupo, no caso o terreiro.

Em um artigo pioneiro sobre estética e moda no Brasil, Gilda de Mello e Souza afirmou que a vestimenta é uma linguagem simbólica, um estratagema de que o homem sempre se serviu para tornar inteligíveis uma série de ideias como o estado emocional, as ocasiões sociais, a ocupação ou o nível do portador (SOUZA, 1987).

Ainda hoje, com o avanço dos meios de comunicação que fazem com que barreiras sociais expressas por meio das vestimentas sejam uma linha tênue e fluída, a vestimenta segue firme em seu posto de linguagem simbólica.

Porém, em meio a essas misturas culturais, grupos de pessoas com interesses comuns podem ser identificados pelo modo que se vestem. Isso acontece também porque o traje também cria e fortalece os laços do grupo social e auxilia em estabelecer relações mais íntimas com o grupo no qual ele se insere (ESCOREL, 2002). Em diversas religiões, a vestimenta é um tipo de linguagem simbólica importante para todo o grupo religioso. Ainda

que em muitas delas demande de um traje especial para os membros, há sempre um cuidado com o vestir nos momentos dos rituais.

Um exemplo ilustrativo nesse sentido são os evangélicos pentecostais do país; entre esses, há o uso da saia abaixo dos joelhos e as suas roupas pouco decotadas para as mulheres; e o terno ou roupas de camisas longas para os homens acabaram se constituindo um traço distintivo que virou identidade desse grupo, que é logo reconhecido entre os não pertencentes ao grupo. Tal identidade ganha maior contraste em meio as periferias que, contrapondo as roupas mais simples de outros moradores daquele local, se destacam e também por serem locais que essas igrejas se estabelecem com maior frequência.

No corpo sacerdotal das religiões, a hierarquia é definida através dos trajes e adereços, como é o caso do catolicismo em que determinados ornamentos são de uso exclusivo do bispo e de outros cardeais. Não seria diferente no candomblé, já que ela sofreu algumas influências durante muitos anos. Dentro da religião todos os adeptos são sacerdotes, embora cada um tenha que ser iniciado por outra pessoa, uma vez passando pelo ritual de iniciação, o fiel se encarregará de cultuar o ‘seu’ orixá específico, com assentamento e altar particular. Embora as festas ritualísticas sejam realizadas através de um sacerdote, cada filho é o principal sacerdote do seu orixá.

Os trajes e adornos do candomblé têm significados que estão além do senso comum, com atenção sobre a sua composição, será percebida nas vestimentas e nos adornos que traz afirmação multiétnica e possível de uma leitura técnica e simbólica do design. Segundo Rabelo (2015, p. 230) “De todos os sentidos, a visão é, entre nós, aquela mais diretamente associado ao conhecimento – o verbo “ver” é frequentemente usado como sinônimo de conhecer ou saber.”

Assim, como uma forma de aprendizado, a visão é um sentido de grande relevância dentro do candomblé, pois quando se trata de festa e comemorações, dentro do Peji é onde são encontrados os adornos dos orixás (GIL, 1998) e através deles as características ornamentarias dos filhos e das filhas. “As entidades participam ativamente da dinâmica relacional dos terreiros. Na cosmologia do candomblé, todo ser humano é filho de um orixá – que é o dono de sua cabeça” (RABELO, 2015, p. 235).

Na religião, a participação exige um traje específico, tanto para a vivência no cotidiano dentro do terreiro, quanto para o ritual aberto ao público, que é a festa como saída de Iaô, consagração entre outros eventos. Esses são os momentos que a linguagem simbólica das roupas se manifesta plenamente.

As vestimentas e acessórios do povo de santo compõem um código complexo e luxuoso, que transitam em fontes de inspiração diversas e em que formas e cores contêm sua exuberância e beleza particular: “Nessa religião em que o rito é o mais importante e a religiosidade é vivida e expressada com muita ênfase pela exterioridade, de tal modo que por vezes a forma acaba embotando o conteúdo” (PRANDI, 2005, p. 151).

As paramentas que particularmente adornam os orixás são um fator de grande impacto visual na cerimônia festiva, que são também responsáveis pela construção da imagem estilizada do orixá. A beleza e a estética de tais vestimentas exercem um grande poder aos olhos de leigos que se deparam com elas, seja dentro dos terreiros ou fora deles, as roupas dos seus adeptos exercem um papel fundamental na religião. Um dos momentos de grandes expectativas durante as festas anuais de saída de santo é quando o orixá aparece publicamente paramentado com suas vestes.

Os estudiosos do candomblé já demonstraram que o vestir, no interior desse sistema, é uma atividade transfigurada por valores religiosos e estéticos. O vestuário varia de acordo com o sexo, com a hierarquia e com o tipo de cerimônia religiosa (SANTOS, 2005).

Os vestuários do candomblé têm como referências essenciais de seu continente de origem, a África. De um modo extensivo, que como já foi citado, os escravos trazidos para o Brasil vieram de diversos lugares do continente africano; dadas as condições em que se formou a religião em período escravista e a moda feminina europeia do século XVIII que era divulgada no Brasil por meio das revistas e até mesmo pelas pessoas que vinham em visitas e estadias do velho continente.

Essa era uma época que grande parte das manufaturas vinha da Europa (RICARDO, 2007) e junto com um modo de vida e de vestir também, que vale salientar era muito adaptado ao clima tropical, feito de tecidos grossos e quentes tudo muito requintado e torturante para as mulheres e homens elegantes da época. Nota-se uma provável explicação para o luxo das roupas ritualísticas e, principalmente, das vestimentas afro-brasileiras do candomblé, que ‘casou’ com os costumes brasileiros de exibir e ostentar esplendor à estética Barroca que, segundo Souza (2005), é o estilo predominante na moda barroca que acaba influenciando fortemente o Brasil no período de formação religiosa.

Identifico a existência de uma estética barroca no interior dos terreiros, uma ideia de belo que revela gosto pelo aparato, pelo luxo, pelo ornamento, pelo brilho e pelo fausto. A elaboração estética de muitas festas de candomblé, tal como na arte barroca, visa igualmente maravilhar, surpreender. A adoção do estilo barroco faz com que o belo muitas vezes seja

identificado como extravagante. Essa estética reflete-se também entre outros aspectos na idealização e confecção de roupas ritualísticas (SANTOS, 2005).

As roupas foram heranças de uma sociedade europeia que impôs seus costumes e seus gostos e acabou por influenciar o estilo e apreço estético dos adeptos da religião, permanecendo atualmente nos terreiros até hoje como um objeto de diferenciação, luxo e excentricidade, uma roupa criada para impressionar (SOUZA, 2008). Ao passar dos anos, mais transformações se impuseram ao candomblé, devido ao processo de modernização da sociedade, avanços tecnológicos, e também decorrentes da globalização, uma vez que desde a década de 1960, essa não é mais uma religião somente de negros (PRANDI, 1991).

Desde que o candomblé se transformou numa religião aberta a todos, independentemente da origem racial, étnica, geográfica ou de classe social, grande parte dos seguidores, ou a maior parte em muitas regiões do Brasil, é de adesão recente, não tendo tido anteriormente, nem mesmo no âmbito familiar, maior contato com valores e modos de agir característicos dessa religião (PRANDI, 2001).

Muitos elementos foram introduzidos à estética plástica da religião, no entanto, podemos dizer que é a partir da combinação dessas referências que foram citadas que os vestuários dos filhos e filhas de santo é composta até hoje. A moda dentro dos terreiros de candomblé tem um certo limite; mudanças podem ser incluídas, como detalhes e materiais, mas raramente estruturais. E em se tratando da forma, esta não pode ser inovada, até mesmo porque a religião que logrou se reproduzir preservando os costumes ancestrais e as origens dos antepassados; trajes não se modificaram no que se trata da forma, pois corre o risco da descaracterização.

O candomblé é uma religião que surgiu no Brasil, mas que carrega suas matrizes africanas, o que implica que o candomblé nunca existiu na África, mas surgiu no Brasil sob condições históricas específicas que fizeram dela uma religião única (RICARDO, 2007).

Dentro do candomblé existe uma distinção importante quando se refere as roupas, pois as roupas das festas e o vestuário do dia a dia da função religiosa (roupas de roça) não se misturam, sabendo disso os filhos de santo separam suas roupas em um baú, chamado de “baú do Santo”. Atribuindo assim o valor ao artefato material, mas que carrega um sentido simbólico muito grande para os adeptos, além disso o candomblé também nos ensina muito sobre o valor religioso e o tempo.

Em diferentes sociedades e culturas têm concepções únicas de tempo, do sentido da vida, dos fatos acontecidos e da história. Em sociedades de cultura mítica, também chamadas de sem histórias, que não conhecem a escrita, o tempo é circular e se acredita que a vida é

uma repetição eterna do que já ocorreu no passado narrado pelo mítico (PRANDI, 2001). As religiões de matrizes africanas trazidas pelas pessoas escravizadas da África têm uma noção de tempo que é muito diferente do “nosso” tempo, o tempo do Ocidente e do capitalismo (FABIAN, 1983).

A noção do tempo, por caminhar junto com a noção de vida e morte e às concepções sobre a vida eu vivemos e um mundo paralelo, é essencial na constituição das religiões.

O candomblé no que se trata esse capítulo é a religião dos orixás formada na Bahia, como vimos no decorrer do texto, durante o século XIX, a partir de tradições de povos Iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos Fons, aqui denominados de Jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. (PRANDI, 2001).

O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubás, originando-se aqui diferentes ritos e nações de candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou regiões que foram denominadas como: queto, ijexá, efã (SILVEIRA, 2000; LIMA 1984).

Na maioria dos casos, aderir a uma religião também significa mudar suas concepções sobre o mundo, a vida e a morte. O iniciado no candomblé, ao começar a frequentar o terreiro, o templo, e participar das inúmeras atividades coletivas indispensáveis ao culto, logo se depara com um novo conceito sobre o tempo. Ele vai precisar ser ressocializado para poder conviver com coisas que para eles serão estranhas e desconfortáveis. Aprenderá também que tudo tem seu momento, momento esse que não é definido através de um relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas que serão orientadas pelo pai ou mãe de santo.

Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos orixás em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados. Assim, muitos aspectos das religiões afro-brasileiras podem ser melhor compreendidos quando se consideram as noções básicas de origem africana que os fundamentam (PRANDI, 2001).

No candomblé, outro momento importante para os adeptos é o do transe, a conexão com a ancestralidade, representada através do orixá, emblematicamente, quando o filho de santo entra em transe e incorpora um orixá, assumindo sua identidade representada pela dança característica que lembra suas aventuras míticas, é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente e se mostra vivo, o passado no presente, numa manifestação de carne e osso da memória das pessoas que estão naquele momento presenciando.

Segundo Prandi (2001, p. 49): “Para os iorubás tudo acontece em três planos: o *Aiê*, que é este nosso mundo, o do tempo presente; o *Orum*, que é o outro mundo, a morada dos deuses orixás e dos antepassados, o mundo mítico do passado remoto; e o mundo intermediário dos que estão aguardando para renascer”. Esse mundo dos que estão para nascer está próximo do mundo aqui e agora, o *Aiê*, representa o futuro imediato, atado ao presente pelo fato de que aquele que irá nascer de novo, continuará vivo na memória de seus descendentes, participando de suas vidas e sendo por eles lembrados e alimentados através de seus pensamentos, até o dia de seu renascimento como um novo membro de sua própria família. Aqui no *Aiê* homens e mulheres pagam por seus crimes em vida e são punidos pelas condições humanas. Os deuses e antepassados punem os humanos pelos seus atos ruins de forma igual, na medida de sua atitude maléfica, mas essa punição só se aplica durante a vida, não os seguindo no pós-morte, não existindo a noção ocidental cristã de salvação no outro mundo e nem de pecado.

Os iorubás acreditam que o espírito do ser humano é constituído por partes imateriais, a sua alma, aquela que é indivisível como na concepção judaico-cristã. Há uma individualidade espiritual que é chamada de *Ori*²⁰ que só existe no presente, isto é, aqui no *Aiê*. Ela quem é responsável pelas realizações humanas, representa o destino de cada pessoa. O *Ori* morre e é destruído juntamente com o corpo material.

A outra parte é constituída da memória cultuada pela família do morto, o *egum*, que volta ao presente por meio da reencarnação, que mantém o morto no presente, o espírito, a sua aura e sua essência. E a parte fundamental da religião, considero a mais importante, o orixá particular de cada pessoa, considerado o seu antepassado remoto (PRANDI, 2001).

Esse orixá particular é uma porção do orixá geral que é cultuado por todos. É o vínculo do ser humano com o sagrado, o eterno, o passado mítico. Com a sua morte do corpo, o orixá pessoal retorna ao orixá geral, aquele que existe desde o princípio dos tempos. Resumindo, o *Ori* representa o presente do ser humano, o *egum*, sua capacidade de retornar sempre ao nosso presente, ou se eternizar no *orum* como antepassado chamado de *egungum*, o orixá pessoal, a ligação com o mito, com o passado remoto que age sobre o presente pela infinidade de humanos, pelos quais os orixás se perpetuam a cada nascimento, pois cada ser humano tem um orixá protetor, fecha de novo o ciclo africano de repetição de tempo.

²⁰ Ori palavra da língua iorubá que significa literalmente cabeça, refere-se a uma intuição espiritual e destino. Ori é o Orixá pessoal, em toda a sua força e grandeza.

5.2 Estética afro-diaspórica: indumentárias e identidades negras

Comentando especificamente a sociedade escravista do Brasil durante os séculos XVIII e XIX, não podemos deixar de pensar sobre a posição do negro, que foi inserido nessa sociedade nas condições de povo escravizado, exercendo funções de subalternos e que tem através de sua visualidade, isto é, de sua imagem, sua condição em destaque (NEGREIROS, 2017).

Figura 8: Mulher escravizada voltando da Roça



Fonte: RIBEYROLLES, Charles. *Brazil Pittoresco* Paris: Lemercier, 1861

As pessoas escravizadas ou forras²¹ poderiam ser identificadas por suas vestimentas, uma vez que aos escravizados não se reservava o direito do uso de calçados. Gilberto Freyre, em *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX* (1979), retrata um fator

²¹ Refere-se a negros que não eram escravos na época do Brasil colônia, ou seja, negros que possuíam a carta de alforria.

importante para se pensar: como os negros eram retratados em anúncios de jornais do século XIX. O autor mostra alguns anúncios de diversos tipos que transitam desde descritivos de tipos físicos até os modos como os tais escravizados estavam vestidos no momento da fuga, ou evidenciando as habilidades para o ofício da costura nos anúncios de venda.

O que mais chama atenção nessa pesquisa é perceber que a roupa aparecia como fator identificativo de tais pessoas. Percebe-se as cabeças deformadas por excesso de carregar peso; os trajados como se fossem quase fidalgos; os contentes da vida; os gestos alegres; as mulheres de “figura bonita”; as misteriosas; as que fugiam vestidas com as sedas e rendas de suas sinhás: aventura e vaidade misturadas (FREYRE, 1979).

No livro, o autor não especifica a localidade e nem o nome dos jornais, porém, podemos perceber através desses antigos anúncios que a maneira como escravizados estavam vestidos em seu dia a dia, ou em momentos da fuga, era um importante indicador dos negros retratados nos jornais brasileiros do século XIX. Fizemos a seleção de alguns anúncios retirados do livro, que mencionam a roupa como indicadores dos negros:

Figura 9: Anúncio de escravo fugido em jornais do século XIX

PROTESTA-SE com todo rigor das leis contra quem tiver dado, e der coito a escrava do abaixo assignado, fugida de seo poder na freguezia do Queimado desde 7 de fevereiro do corrente anno: e gratifica-se, conforme a trabalho da captura, á quem a prender, e levar ao dito seo senhor ali, ou mete-la nas cadêas da capital. Essa escrava chama-se Roza, he parda, magra, baixa, anda sempre de vestido, porque foi creada no mimo, tem cabello de pico, um tanto estirado hoje á força de pentes, cose de grosso, e he boa rendeira. Levou uma filha de sua côr, que terá pouco mais de anno de idade.

O padre Duarte

Fonte: Freyre (1979).

Figura 10: Anúncio da fuga de Francisco em jornais da época

No dia 13 de janeiro de 1834, fugiu de uma casa do Recife um negro por nome Francisco, por alcunha Canário, nação Caçanje, pequena figura, cara redonda, um pouco picado de bexiga, pouca barba e olhos um tanto vermelhos, as mãos curtas, padeiro, no pé direito um pequeno grilhão, muito ladino — “retórico”, diz o anúncio —, calça de riscadinho azul, camisa de estopa. No dia

Fonte: Freyre (1979).

Os anúncios acima retratam duas pessoas escravizadas, fugidas de nomes comuns: Roza e Francisco. Vale salientar que na descrição das figuras, como a roupa é incluída na descrição, junto com aparência física e seu estilo de cabelos, elas servem de forma de identificação e distinção entre as outras pessoas não escravizadas. No primeiro caso, Roza é descrita como uma negra “que anda sempre de vestido, porque foi criada no mimo” e também por ser boa rendeira. No segundo anúncio, o outro escravizado fugido Francisco é descrito pelo seu adorno, sua estatura, cabelo e olhos, além das roupas que estava vestindo no momento da fuga: “calça de riscadinho azul, camisa de estopa”. Especialmente na descrição da Roza, notamos a presença de vestido. Ainda de acordo com Freyre, havia “muito negro boçal” que fugia sem tirar os brincos ou argolas das orelhas furadas – enfeites sagrados de sua nação ou estirpe, referindo-se negros considerados de nação angola.

O uso de elementos estéticos considerados “de branco” chamava a atenção da sociedade e era uma das maiores provas que aquele indivíduo negro poderia ser um forro, tendo conquistado sua liberdade diversas vezes, “podendo” assim, junto com essa tal liberdade, usar determinadas insígnias sociais, como tatuagens, joias e como vestimentas elaboradas com tecidos e cortes melhores, que é o caso de Roza (Figura 10), indicada por ser criada com mimos e por isso permaneceu o costume nela de usar vestido, peça essa que era destinada a mulheres brancas e da elite.

A seguir podemos ver mais anúncios relacionados à compra e venda de escravos:

Figura 11: Anúncio de venda de um homem escravizado em jornais da época

— Vende-se um mulato de 22 annos de idade, bom alfaiate, e bom boleiro, e um negro tambem do mesma idade, e uma negra de meia idade, que cozinha muito bem, e coze, de muito boa conducta, e outra negra de 22 annos, que cozinha muito bem: na rua do Livramento n. 4.

Fonte: Freyre (1979).

Figura 12: Anúncio de leilão de escravos

— O agente Borja, em seu armazem na rua do Collegio n. 46, fará leilão de diversos escravos de ambos os sexos, moços, e de meia idade, alguns dos quaes com diferentes habilidades; achar-se-hão patentes no referido armazem, no dia do leilão, ao exame dos senhores pretendentes: terça-feira 7 do corrente, as 11 horas da manhã.

Fonte: Freyre (1979).

Ambos os anúncios reforçam as qualidades dos escravizados, sendo o primeiro anúncio de venda, um negro bom boleiro e duas negras que cozinham bem, o que nos leva a crer que muitas cozinheiras eram negras e escravas, mulheres responsáveis pela cozinha das casas. Sendo assim, tinha contato direto com as sinhás que na época tinha fácil acesso à moda, deduzindo que as escravas também tinham acesso a tendências de moda vinda da Europa, porém a sua mão de obra era negra e alguns casos africanas, caso que poderíamos entender como “a moda branca, vista por mãos negras”.

Uma outra questão importante é que os senhores de escravos vestiam os seus “serviçais” da forma que era do seu agrado, fazendo do vestuário uma forma de demonstração de riquezas e poder, utilizando dos corpos dos escravizados uma “vitrine” viva. Eram utilizados principalmente em celebrações públicas como em reuniões da igreja (missas) e eventos sociais, como a intenção de ostentar e servir como forma de registro das riquezas de seus senhores nos corpos das pessoas escravizadas.

Na hierarquia da sociedade colonial brasileira, a moda era também forma de diferenças sociais. Legislação que visavam o controle de consumo de bens como vestes e adornos para camadas inferiores dentro da sociedade, como as leis suntuárias²², criadas na tentativa de segregação social através da estética e do vestuário, demarcavam os modos de vestir a sociedade negra:

Desde a segunda metade do século XV, Portugal tinha uma tradição legislativa que regulava o uso das roupas permitidas às diversas categorias sociais, especificando o tipo de materiais usados na confecção nas vestimentas. Essas legislações seguia um mesmo padrão, especialmente entre o século XVI e princípio do XVII,

²² Essas leis foram impostas em meados do século XV, em Portugal, em que determinados tecidos e peças, além de armas e adornos eram proibidos aos escravos e pessoas que não eram consideradas nobres, que no caso do Brasil, não faziam parte da Burguesia. (MENDES, 2012)

determinando, segundo a condição social das pessoas, os tipos de tecidos permitidos (ou proibido) para as vestimentas e alfaias doméstica. (MENDES, 2012. p.83).

Porém, mesmo com a aplicação de tais leis e de promessa de castigos aos que desobedecem a essas ordens, as leis suntuárias não chegaram, no entanto, a serem respeitadas e os senhores de escravos viam em seus escravos uma forma de ostentação de suas riquezas. Em estudo realizado por Scarano (1992), que focou nas relações das vestimentas de escravizados e forros nas Minas Gerais setecentista, a autora comenta sobre as brechas das leis e meandros que burlavam as imposições estéticas.

Segundo Lody (2015), o objetivo principal do uso de tecido de algodões naturais era especificamente para “tapar as vergonhas”, como costumavam dizer os padres e senhores brancos. O corpo escravo, tido como unicamente prático, deveria ser coberto. Scarano (1992) dimensiona ideia parecida, afirmando que as roupas fornecidas pelos senhores e seus escravos, exerciam o objetivo também de “cobrir as vergonhas”, sendo que cobriam a nudez de povos que usavam pouca roupa, diferente dos costumes europeus.

Com esse propósito de afastar a nudez dos corpos negros escravizados, com também impor a estética europeia aos povos que não possuíam tais costumes, a qualidade das peças de roupas, assim como os tecidos dos quais tais peças, era em sua maioria simples, sem nenhum tipo de luxo, ou possibilidade de distinção em de identidade. Na intenção era mesmo que não houvesse distinção, na maioria das vezes.

Segundo Lody (2005), com a tecelagem funcional feita nos engenhos, confeccionavam uma ou duas peças de roupas para os escravizados que seriam utilizadas por tempo indeterminado. Os tecidos destinados as pessoas escravizadas eram os mais simples e menos elaborados possíveis, grosseiros e muitas vezes feito de sacos. Como afirma Scarano (1992), que ao resgatar uma lista de despesas com o vestuário na escravatura do Serro Frio, município mineiro, afirma estarem elencados “[...] 136 sacos, provavelmente usados na feitura das vestimentas dos escravos [...]” (SCARANO, 1992, p. 52).

Podemos associar as roupas de ração do candomblé, termo utilizado para os trajes das obrigações diárias de dentro do terreiro. A roupa de ração, segundo Lody (2005), é assim chamada pois vem da ideia da roupa que come, que recebe obrigações, durante os vários preceitos religiosos nos terreiros, sendo assim nutrida pelo sangue e axé, porém não é difícil associar esse termo devido ao material utilizado nesse traje, uma vez de sacos de ração de cavalos e animais, eram feitos de estopa os outros tipos de tecidos grosseiros ao toque e que foi utilizado pelos escravos.

Logo, o termo *ração* pode ser relacionado também a memória das roupas antigas dos negros, já que a roupa de *ração* usada hoje nos terreiros, tem justamente a mesma função que antes, não conter refinamento, onde elas ficam sujas, rasgadas e dão a mobilidade que é preciso para desempenhar o trabalho com mais eficiência no terreiro, diferenciando assim das roupas de festas e saídas de *iaô* dos barracões, ondem tais roupas contêm seu luxo e particularidades.

5.3 Axós: vestimentas sagradas

As roupas que são utilizadas durante as festas abertas ao público se diferenciam na beleza e no luxo das roupas usadas nos rituais privados. As roupas ritualísticas podem ser divididas em dois grupos: aquelas que são usadas pelos filhos de santo durante as danças preliminares do *xirê*²³ e as roupas usadas pelos orixás durante a sua saída ao público e danças realizadas por eles. Nos *xirés*, os filhos de santo usam calças, *abadá* e *filá* de cabeça, também é comum o uso de *bata* e da *calça* no modelo nigeriano. Muitas dessas roupas utilizadas nos ritos e nas festas eram feitas por alfaiates e costureiros participantes do próprio terreiro e, de acordo com Prandi (2005), tais trajes e objetos foram perdendo suas tradições e foram pouco a pouco substituídos por artigos produzidos e importados industrialmente. Com frequência, é possível encontrar os filhos e filhas de santo ostentando esses ornamentos dentro e fora do terreiro, que aponta para uma existência estética que engloba elementos e objetos oriundos do *candomblé*, mas que muitas vezes se estende dos limites do terreiro.

Assim, cada iniciado procura exibir melhor as particularidades do ‘seu’ orixá, e sem se preocupar com a situação financeira, o iniciado crê que vale a pena tal sacrifício em prol da divindade. Em grande maioria, as pessoas que criam os trajes para o *candomblé* possuem experiências na criação de trajes para festas e até mesmo no carnaval. Principalmente nos blocos de *afoxé* e carnaval de Recife, podemos perceber muitos desfiles de roupas elegantes e muitas vezes inspiradas em um orixá regente do grupo. As roupas que são utilizadas no terreiro, ou seja, as roupas que são ritualísticas do ambiente sagrado, são chamadas de *axós*. Estas se diferem do que foi consagrado sobre a roupa, mas também o ambiente que se deve usar as mesmas.

²³ Vem do verbo brincar, podendo assim, significar divertir, jogar. Ou ainda o *xirê* cantado para os orixás = cântico dos orixás. (RODRÍGUEZ, Sonia. Dicionário Yorubá>Português. **Yorubá**, 2011. Disponível em: <<https://www.traducirportugues.com.ar/2011/02/diccionario-yoruba-portugues.html>>. Acesso em: 06, julho de 2021.

Nos afoxés pernambucanos, as roupas que são vestidas por participantes simbolizam muitas vezes a cor do orixá e a estética do terreiro, mas as mesmas não são propícias para serem utilizadas no ambiente sagrado, pois de acordo com o costume, as festas que são fora do terreiro e festas de carnaval, carregam muitas impurezas como bebida alcoólica e drogas ilícitas, que por sua vez contaminam as roupas.

Como já foi citado, as roupas do povo de santo também é um fator fundamental na identificação, valorização e semiótica da imagem. As roupas do candomblé vão muito além do vestir (GARCIA, 2010). O estudo do vestuário torna-se uma leitura de sentidos, abrigando os sentimentos e memórias que as roupas e adornos podem despertar.

Souza (1987) faz uma importante referência aos estudos sobre a estética e vestimenta no Brasil, nos ajudando a pensar a roupa e todas as linhas que constroem essa questão, quando nos propõe uma expansão no olhar sobre o objeto “moda”. Ainda que estudando os modos de vestir da sociedade branca do século XIX, muito inspirada nos costumes europeus da época, a autora une estética e sociologia, abrindo precedentes para pensarmos como a vestimenta pode auxiliar na compreensão tanto do indivíduo, como da sua comunidade.

Quando falamos de comunidade, encontramos sentido com a população afro-brasileira, que no Brasil está se reorganizando de acordo com as relações de tráfico, escravidão e vida na colônia. Percebemos que permeiam sobre os assuntos de vestimentas e joias usadas por negros brasileiros de origem africana um hibridismo cultural, sendo em grande maioria, culturas que foram impostas através de seus alçózes, além do hibridismo estético, fruto dos encontros que nem sempre foram harmoniosos entre África, Brasil e Europa.

O candomblé é uma religião na qual se trabalha intensamente. Muito tempo e esforço são dispendidos na preparação e execução dos ritos. Como exemplo dos ritos de iniciação, o fiel passa dias recolhido no terreiro completamente isolado do mundo exterior, dedicado integralmente a seu processo de renascimento, que é o grande significado da iniciação, e durante esse período é completamente dependente das pessoas que estão do lado de fora do *Pejé*. São essas pessoas que o alimentam, cuidam de suas roupas e atendem suas mais diversas necessidades.

Com isso, muitas tarefas envolvem mais de uma pessoa, embora exista a chamada mãe criadeira, ou pai criador, que se encarrega mais diretamente do cuidado com a *iaô* que está passando pela sua iniciação.

Antes da iniciação, uma série de ritos menores são realizados diariamente, para os quais são necessários folhas, banhos, comidas, cantos, danças e rezas, em uma série de

atividades que envolve toda a comunidade pertencente àquele terreiro: apanhar folhas, limpar, cozinhar, passar, costurar, bordar e enfiar contas, e tudo isso requer disponibilidade e paciência.

O *abiã* precisa aprender a louvar corretamente as divindades, saber também dançar e cantar. Precisa também socializar dentro da religião, saber as regras de etiqueta, saber qual o seu lugar na comunidade, saber como se dirigir aos mais velhos, saber seus tabus pessoais e as quizilas de suas divindades e aqueles que devem ser seguidos dentro do terreiro. Enfim, deve aprender a “ser de santo” e nesses caminhos necessita sempre ser guiado e ajudado.

Ao entrar no candomblé, o devoto, dentro de suas condições e possibilidades, é convidado a participar de muitos serviços dentro do terreiro, participando efetivamente das muitas tarefas sagradas ou não que precisam de um trabalho em grupo. A única forma de aprendizado dentro da religião é a convivência e a prática dos ensinamentos passados pelos mais velhos.

Tais trabalhos de convivência e cotidiano dentro da religião tem seu vestuário próprio, as chamadas “roupas de ração” (LODY, 2005). Não se sabe ao certo a origem desse termo, porém, segundo o autor, a roupa de ração é aquela que come e recebe o axé, que é “alimentada” pelo sangue dos animais sacrificados que, por vezes, impregnam nas roupas de ração durante muitos rituais. De todo modo, podemos defini-la como a roupa de trabalho no terreiro.

A roupa de ração coloca todos como iguais, sendo este um dos fatores primordiais da religião: a humildade. Ao se abster de sua roupa civil e vestir sua roupa de ração, o adepto se abstém dos seus *status* fora do barracão e vive sua função dentro do terreiro. Dentro do terreiro não existe mais engenheiro, publicitário, doméstica, não há mais distinção entre aquele que chegou de carro ou o que chegou de ônibus. Todos são filhos de santo com direitos e deveres que sob rígida hierarquia religiosa que lhes são impostas com tarefas que devem ser cumpridas e sem exceções todos devem colaborar com o trabalho para a manutenção do grupo.

Aquele que não trabalha terá sua roupa limpa e branca, não colaborando assim com o grupo, conseqüentemente não serão bem-vistos pelos outros membros, que certamente tecerão comentários insensíveis e olhares atravessados. Não confundindo com aqueles que não conseguem desempenhar algumas atividades, até porque para todos ajudarem o grupo, devem que ser aproveitadas todas as qualidades e dons que os adeptos têm. O modo como o grupo lida com isso depende certamente da posição que a pessoa ocupa na hierarquia do terreiro e das relações que estabelece com os demais.

Isso se relaciona ao fato de que essa não é uma sujeira qualquer, mas um “impuro sagrado”. Como mostrou Douglas (1976), o impuro também pode ser sagrado nas religiões primitivas. Por exemplo: um orixá que comeu, que recebeu sacrifício de animais em seu assentamento, que é sua representação física material, será depois de algum tempo lavado, numa cerimônia denominada de *ossé*, mas não deve nunca ser lavado completamente, deve sempre permanecer um pouco do *ejê* (sangue sacrificial) dentro do assentamento, mostrando que aquela entidade comeu, que ela foi alimentada, cultuada e com isso contém forças, tem axé. Igualmente como os assentamentos dos exus que muitas vezes é encontrado na frente do terreiro, quase nunca vemos os ferros limpos e sem *ejê*, muito pelo contrário, vemos camadas sucessivas de sangue sacrificial em seus ferros e assentamento que a ele é oferecido.

A sujeira das roupas de ração tem uma dimensão sagrada, o que não impede que pessoas trabalhem muito, mas que tomem o devido cuidado para não sujar muito as suas roupas e quando isso vem a ocorrer procuram sempre ter outra roupa para trocar.

Diferentemente de outros adereços do candomblé como colares, traje de festa e turbantes, na roupa de ração não existem diferenças que marquem a hierarquia religiosa, exceto por detalhes. Evidentemente existe a exceção do pai ou mãe de santo usarem no dia dos rituais, roupas elaboradas e diferentes dos demais. De modo geral, todos os filhos de santo, independentemente do gênero, se vestem de modo muito parecido. Esses trajes são confortáveis, não limitam os movimentos, uma vez que uma saudação ao pai ou mãe de santo requer que as *iaôs* deitem no chão.

A roupa de ração costuma ser de algodão (Figura 14), ou algum outro tecido barato e fácil de lavar e passar. Elas podem ser coloridas, inteiramente brancas ou mesclar as cores do orixá. Pode ser confeccionada já destinada a ser a roupa de ração, ou apenas uma peça velha que já foi muito utilizada antes para outros fins, que também é bastante comum.

Figura 13: roupa de ração vendida em sites online



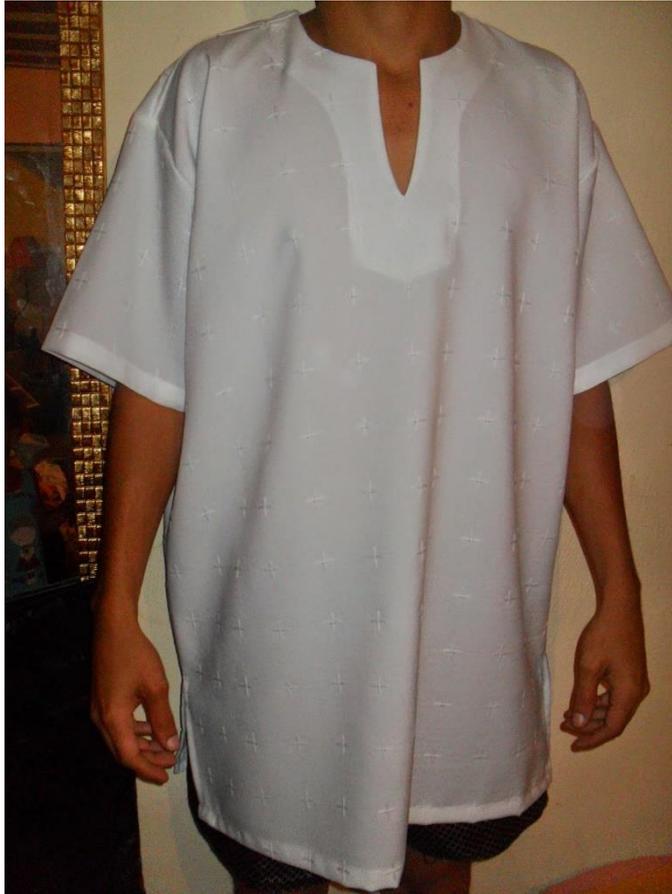
Fonte: <https://www.elo7.com.br/roupa-de-racao-roupa-de-santo/dp/D31464>

No candomblé, que é uma religião tradicional, cuja origem vem em meados do século XVIII, a distinção de gênero no que diz respeito as roupas permanecem marcada (RICARDO, 2008). Nesse sentido, o vestuário se difere bastante dos colares que são iguais em forma para todos os gêneros, mas que suas cores e modelos são diferentes para cada filho de santo, já que alguns colares carregam um significado único. Quando se trata das roupas, tanto as de ração quando a de festa são bastante diferentes para homens e mulheres.

Aos homens, tanto na festa como no cotidiano, cabem trajes com menos detalhes e menor número de peças. Assim, geralmente as roupas de ração masculina costumam ser constituídas de camisetas e calça de algodão na altura do tornozelo ou mais curta, um pouco abaixo do joelho, com um cordão amarrado a cintura. Aos homens também é conferido o uso de torços atados a cabeça quando o ritual assim permite, também podendo-se usar um pequeno gorro africano chamado de *filá*. Ao invés das camisetas, alguns utilizam do camisolão, que é uma bata mais larga e leve.

Existem também duas peças que estruturalmente são iguais, cujo uso é permitido para todos os gêneros, que se veste tanto no dia a dia quanto nas festas: o abadá e o cafetã. Ambas são túnicas longas, chegando próximo aos tornozelos, amplas e de origem árabe. A diferença está nos detalhes, diferenciando-se assim as que são bordadas em torno do decote com barras, que em geral é destinada as festas, chamadas de cafetã. Caso contrário é o abadá.

Figura 14: abadá de Oxford



Fonte:<http://roupasdesantokafunge.blogspot.com/2014/09/abada-de-oxfordmaquinado.html>

Figura 15: cafetã

Fonte: https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-1532139290-conjunto-masculino-5-pecas-superluxo-no-rechilieu-com-fios-_JM

Para o cotidiano, costuma-se usar o abadá, tecido simples e sem bordados. Ambas são peças versáteis, práticas e bonitas, que são muito apreciadas pelo povo de santo. Embora originalmente sejam utilizadas com calça ou calçolão, na festa a *ebômi* que esteja vestindo um cafetã pode, se caso ela deseje, amarrar o *ojá* na cintura que serve para segurar os *ilequês*.

Assim como a modernização chegou para as religiões, chegou também para a indústria têxtil. Nos tempos antigos da religião predominava o algodão, e mesmo um algodão bastante grosseiro e rústico, heranças trazidas junto com a escravidão (VERGER, 1981).

Esses tempos passaram e atualmente é comum o uso de tecidos e materiais sintéticos, mais práticos e baratos, e também de peças compradas já prontas e entregues por importação ou exportação, substituindo as roupas feitas artesanalmente. Embora as peças de pronta-entrega tenham ganhado espaço, a tradição das roupas de ração não foi alterada. A estrutura da roupa de escravo traz consigo a tradição e a força que os negros escravizados tiveram nos tempos mais difíceis da religião.

Vale ressaltar que as roupas do candomblé, sejam de ração ou de festa, são inconsúteis. Roupas de amarrar, com composições 100% de pano, axós, nas quais muito

raramente é utilizado zíper, colchetes, velcro ou similares. Outro diferencial é que as saias utilizam cordões ao invés de elástico na cintura, garantido assim maior firmeza caso alguém pise, dance ou que caia, possibilitando também o compartilhamento com outra pessoa.

Inúmeras vezes podemos perceber dentro do terreiro mulheres que ao serem convidadas a entrar no xiré, se não tem uma peça ritualística para vestir, logo são vestidas com saia de outras mulheres presentes. Sempre haverá uma saia, um pano da costa, um *ojá ori* a mais que se pode emprestar. As roupas de amarrar servem para outra pessoa, traço africano que o tempo e a modernização não alteraram.

As roupas de baiana são compostas por saias bem armadas e anáguas. Também compõem esses trajes uma espécie de camisa longa e de manga curta de algodão denominada de camisu, sobre a qual é colocada sem colarinho ou qualquer tipo de gola ou ainda um *zinguê*²⁴ (Figura 17). Embora no cotidiano essa peça seja mais usada por mulheres, em períodos de obrigação os homens também podem utilizá-las.

Em dias de muito calor e trabalho intenso nos terreiros de Pernambuco, pode-se notar as filhas de santo vestindo apenas uma saia longa presa acima dos bustos, ao invés do uso padrão de utilizar na cintura, junto com uma calça ou até bermudas, dispensando a utilização de outras peças. É possível encontrar em alguns barracões o uso por baixo das saias dos calçolões – uma calça mais folgada de elástico na cintura. O uso da calça por baixo das saias é comum tanto por causa da temperatura, por questões práticas, já que alguns trabalhos nos rituais da religião demanda, muitas vezes de abaixar, levantar, ajoelhar e dançar com passos rápidos e às vezes a roupa pode impedir ou dificultar esses movimentos.

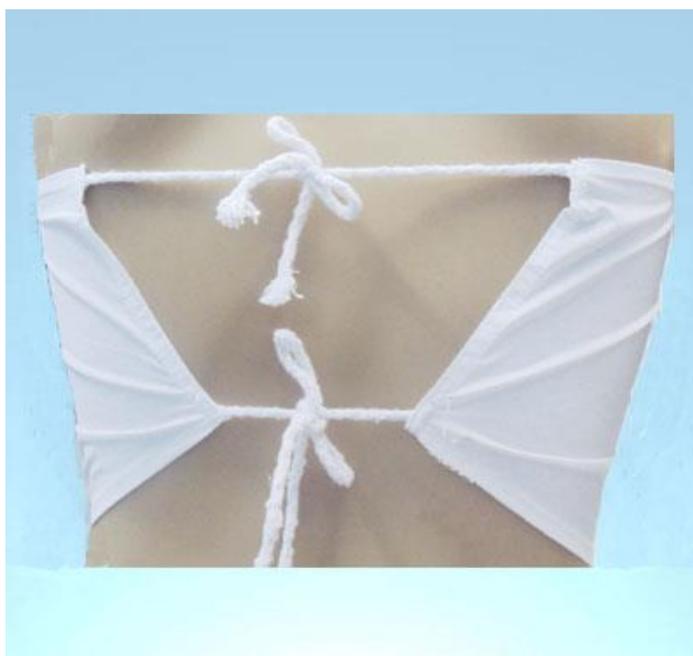
²⁴ Essa peça consiste em uma tira retangular de tecido, cuja largura cobre somente o tórax da pessoa e o comprimento deve ser suficiente para dar uma volta e meia em seu tronco, retângulo de tamanho variável tem em suas pontas quatro tirinhas do mesmo tecido, para vestir cruza as pontas do retângulo na frente, ou atrás e amarra as pontas arrematando com um laço.

Figura 16: zinguê



Fonte: http://www.ileaxe.com.br/_detalheProduto/pid/00000004474

Figura 17: zinguê (costa)



Fonte: http://www.ileaxe.com.br/_detalheProduto/pid/00000004474

As filhas de orixás (de santo, no sincretismo católico) vestem também a chamada roupa de baiana, cuja origem se encontra na matriz africana, especialmente a de influência afro-islâmica, e na matriz europeia como o bordado de *richelieu* de origem francesa e as suas

saias longas e armadas, inspiradas nas roupas palacianas das cortes europeias a Luís XV²⁵ (MENESES, 2005).

A influência da matriz africana no vestuário dos filhos de santo é presente nos tecidos luxuosos, volumosos e coloridos utilizados na confecção das roupas ritualísticas, na riqueza de detalhes e na quantidade de adornos corporais: colares, brincos, braceletes, anéis, etc.

5.3.1 Torço e turbante

Tais influências são percebidas no ambiente do terreiro quando notamos a influência islâmica no uso dos turbantes artisticamente enrolados para cobrir a cabeça. Segundo Verger (1992), essa diversidade na maneira de se vestir dos povos africanos combinou com as modas europeias surgidas no século XVII, tornando-se sinal diacrítico da elegância das filhas de santo, além de definir hierarquias dentro do terreiro. Uma herança africana que sofreu influências mulçumanas foi o turbante, também conhecido em alguns terreiros de candomblé como torço, que além de servir como um adorno feminino, tem uma função litúrgica de proteger o *ori*²⁶, local sagrado onde está toda a fonte vital de energia da divindade de cada pessoa:

O torço, ou turbante, ou *ojá ori*, literalmente pano da cabeça, consiste em um pedaço de tecido cuja largura varia de trinta a cinquenta centímetros aproximadamente, e o comprimento é a partir de um metro e meio podendo chegar a até três metros. Os tipos de tecido variam muito e vão desde o algodão branco mais simples, ao *richelieu* mais elaborado passando por tecidos com fios brilhantes, feitos artesanalmente, ou mesmo pintados à mão. (SOUZA, 2007, p. 57).

Os usos do turbante são muitos, como afirma Escorel:

O uso do turbante deve ser lido como um signo polissêmico, pois se para a aristocracia portuguesa era identificado com a condição de servidão, no antigo Oriente Médio envolver a cabeça com um pano com uma ponta pendente era sinal de distinção. (2002, p. 30).

Como signo polissêmico, o turbante passou por uma reinterpretação no Brasil. Seu uso vai além dos limites do terreiro e pode ser visto em diversos formatos e modos de amarrar,

²⁵ Atribui-se o nome (richeleu) a um tipo de renda-bordado em virtude do uso frequente nos paramentos de Armand-Jean Du Plessis, cardeal e duque de Richeleu. Na iconografia desse religioso e nobre destacam-se as alvas [vestes talaes] em rendas e bordados elaboradíssimas. O tipo de peça usada em pleno período do renascimento marca a nobreza e o clero, que, que segundo determinava a moda, usavam golas, punhos, barrados, adereços diversos, geralmente em tecido branco e muito trabalhado, evocando poder e suntuosidade. O uso ritual do richeleu nos terreiros funciona como um indicador de luxo e riqueza de suas cerimônias festivas. (LODY apud MENESES, 2005, p. 73).

²⁶ Palavra em iorubá que significa cabeça.

assim como se tornou símbolo de uma luta antirracista e manifestação cultural de suas origens africanas. Também podemos perceber seu uso nos maracatus pernambucanos e até nos tambores de mina (LODY, 2003).

Dentro dos vestuários do candomblé, o turbante é muito importante e detém alguns significados diferentes dos utilizados fora dos terreiros. No Palácio Oxum Talade, assim como em boa parte dos terreiros de candomblé, o turbante é uma peça usada na maioria pelas mulheres. Em ocasiões específicas, é possível o uso de turbantes por homens quando estão iniciando suas obrigações no santo ou em *axexês*, que são os funerais, nos quais é necessário a proteção do corpo. Assim como os turbantes servem como indicadores hierárquicos dentro do terreiro, no qual pessoas não iniciadas ou aquelas iniciadas antes dos sete anos²⁷, utilizando de peças mais simples e sem muitos detalhes. É comum o uso de turbante por pessoas que tem uma hierarquia mais elevada, como sacerdotes e sacerdotisas, diferenciando dos demais com os seus turbantes maiores e mais elaborados em suas aparições públicas e nesse caso essa peça ajuda a compor e expressar sua identidade afro. Também é permitido o uso de turbantes mais elaborados em questão de tecido, formas e cores, as pessoas iniciadas a mais de sete anos ou as *equedes*, que por não entrarem em transe, são consideradas “maiores de santo”.

As mulheres que possuem *iabás*²⁸ podem fazer as amarrações seguidas de duas abas, dispostas para as laterais da cabeça, conhecidas entre o povo de terreiro como “borboletas” e as que possuem os *Aborô*²⁹, lhe é permitido as amarrações seguidas de apenas uma aba.

Figura 18: amarração de torço



Fonte: acervo pessoal

²⁷ Considerada aqui a “maioridade do santo”, quando se cumpre os sete anos de iniciação dentro da religião.

²⁸ Divindades femininas.

²⁹ Divindades masculinas.

Igualmente no dia a dia do candomblé, para além dos rituais, o torço também é utilizado. Ele mantém os cabelos presos, remetendo ao período em que essa peça de roupa era usada por negros para esconder os cabelos crespos e cacheados, que eram conhecidos como “cabelos ruins”, escondidos através de turbantes, como de filas e barretes. Essa atitude de esconder seu cabelo por parte dos negros é fruto da escravidão e do “desprezo pelo cabelo dos negros que foi cantado em prosa e verso constituindo uma das mais bem sucedidas estratégias de dominação da raça dita branca para submeter os afro-descendentes” (ESCOREL, 2000, p. 27)

De todo modo, passou-se o tempo em que as mulheres negras do candomblé queriam esconder seus cabelos por vergonha e opressão. Ainda hoje, sejam negras ou não, elas se preocupam em arranjar com graça essa peça sobre suas cabeças, seus *orís*. Os turbantes hoje são dos mais variados estilos e modos, podendo ser brancos, coloridos, listrados, com rendas, estampados, sintético ou de algodão entre outros estilos. Os modos de arranjar o turbante variam de acordo com a ocasião e com o portador.

No Brasil, as diferentes formas de se amarrar um turbante podem corresponder a diferentes etnias e grupos de procedência, bem como a hierarquia dentro da organização religiosa afro-brasileira (SOUZA, 2007).

Quando usado em conjunto com as roupas de ração, o torço não é engomado, contém poucos enfeites e em geral tem rendas ou bordados estreitos nas pontas, além de completamente lisos e simplesmente amarrado a cabeça pelos fiéis, *iaôs* e *ebomis*, diferenciando-se assim dos que são utilizados em momentos de festas e suas determinadas hierarquias dentro dos terreiros.

Nos trajes das baianas, mais conhecidos por pessoas não adeptas, o seu *ojá orí* tem os mesmos usos da roupa de ração, mas que se diferencia em sua forma. Seu torço da roupa da festa costuma ser bem mais longo e engomado que dificulta um pouco a sua amarração e firmeza na cabeça, e aqui que se criou o termo utilizado nos terreiros de torço de “orelhinha”.

Silvia Escorel (2002) afirma que o torço usado com uma ponta pendente era sinal de distinção no Oriente Médio. No candomblé, as pontas dos turbantes não ficam pendentes porque o uso do *ojá orí* nas festas costuma ser engomado e arranjados de forma proposital para diferenciar em estilo, sendo o das duas pontas chamado de torço “orelhinha” ou “borboleta”. Somente os filhos de *iabás* (divindades femininas) usam este estilo de torço, fazendo assim referência à feminilidade das deusas. Inclusive uma das deusas que é representada através de uma borboleta é *Iansã*.

Filhos de orixás masculinos usam apenas uma ponta do torço levantada. Vale reforçar que somente *ebômis*, *ogãs* e *equedes* podem usar o torço dessa forma, com as abas, porque esse é um sinal importante da senioridade e de distinção.

5.3.2 Pano da costa

No cotidiano e nas festas do terreiro, as mulheres possuem ainda outra peça fundamental e significativa: o pano de costa. Não são todos os terreiros que adotam tal roupa em suas roupas de razão, deixando apenas seu uso exclusivo para as festas. Muito já foi escrito sobre essa roupa, seus significados e usos (LODY, 1997; 1995; 2003; SANTOS 1995). Apresento alguns dos estudos que trouxeram a importância dessa peça ritualística que aparece tanto no cotidiano quanto no traje de festa.

O pano da costa é uma peça muito importante dentro dos vestuários femininos do terreiro de candomblé, como evidencia a fala de Mãe Stella do Axé Opô Afonjá, um dos candomblés mais antigos e importantes do território nacional. Em um dos seus livros em que a *ialorixá* se dirige à comunidade daquele terreiro: “o pano-da-costa é a peça de maior significado para uma iniciada, a qual deverá saber usá-la conforme a ocasião” (SANTOS, 1995, p. 44). Ainda a fala de mãe Stella:

O pano-da-costa é a peça feminina de maior significado histórico. Em conjunto com o torço, faz parte do vestuário da africana, sobrevivência da terra manter, já que a saia, camisu e anáguas são heranças europeias, de séculos passados. (SANTOS, 1995, p. 46).

O pano de costa é uma peça que na África tem um caráter utilitário. Quando ele é usado para carregar bebês nas costas são denominados “*bamburro*, do termo mandinga, trazer ao dorso” (ESCOREL, 2002, p. 133) O pano recebe esse nome por ser um tipo de tecidos vindo da costa dos escravos.

As peças artesanais são mais valorizadas porque são únicas e exclusivas. É fato que o avanço na indústria têxtil trouxe modificações significativas para o pano da costa, ganhando assim tecidos modernos, cores, texturas, apliques e rendas, mas seu uso, no entanto, permaneceu e permanece ao longo do tempo.

Essa peça mede aproximadamente três metros de comprimento por noventa de largura. Quando compõe a roupa de razão das *iaôs* ele se encontra amarrado ao peito. E se tratando de uma *ebomi*, ou uma *equede*, pode ser preso na cintura. Existe um modo que só é permitido a

alta hierarquia do terreiro, que é dobrado sobre o ombro. Esse uso é comum em uma festa ou a passeio.

Dentro do terreiro, essa peça de roupa é utilizada também na chegada da divindade, quando o orixá toma o corpo de um fiel em um momento de ritual, *equedes*, são as responsáveis, mas na ausência delas o *ebomi* ou *iaô* se encarrega imediatamente de amarrar o pano da costa no orixá ali presente. Se o fiel não possuir um pano de costa, deverá impreterivelmente providenciar um para poder “amarrar” o orixá. Existem duas maneiras de amarrar: se a for uma *Iabá* (divindade feminina) o pano é atado ao peito e quando possível, arrematado com um laço, que pode ser na frente ou por trás; se a divindade for *Aborô* (divindade masculina), é amarrado a tiracolo sobre o ombro.

Tendo maior significado litúrgico dos roupados adeptos, é com o pano da costa que muitas vezes, na falta de outro pano, pode ser secado o suor do rosto do sacerdote em transe, algo considerado sagrado, uma vez que um deus africano que se faz presente através daquele corpo. Além do caráter de proteção, para os *iaôs* que ainda não completaram todos os processos da sua iniciação.

Presenciei algumas vezes filhas de santo que correram e desamarraram seus panos da costa rapidamente a fim de cobrir alguém da assistência que, por alguma razão “embolou com o santo”, termo usado para representar o transe bruto e súbito de algum fiel. Também presenciei o uso do pano da costa para cobrir um convidado que tendo ido abraçar o orixá, estivesse vestindo roupas de cores que aquela entidade não suporta, como o caso do preto e vermelho para Oxalá e Iemanjá.

Além de ter significados como forrar uma cadeira para alguém importante sentar, para desvirar um orixá em transe do fiel, ou até mesmo para aparar as pipocas de Omulu jogadas sobre os filhos em ritual de saúde, chamado de *Olubajé*.

5.4 Ilequês

Quando se vai a Bahia, principalmente nos pontos turísticos do estado, podemos perceber algumas baianas utilizarem suas saias bem armadas e com várias pulseiras e colares, que são um traço e um sinal diacrítico importante da religião. Definitivamente esse elemento decisivo e constantemente presente são logo relacionados a pessoas associadas a essa religião.

A associação dos colares ritualísticos as religiões afro são heranças das diversas culturas africanas que foram trazidas ao novo continente, entretanto, eles eram importantes na distinção não de grupos religiosos, mas das etnias africanas (SOUZA, 2007).

Dentro do segmento religioso afro, o candomblé é o grande responsável pela associação entre essas religiões e os colares de contas, tendo em vista a visibilidade que essa religião alcançou e vem alcançando. Os colares fazem parte, inclusive, dos estereótipos passados através da televisão e outros meios de comunicação que incansavelmente divulgam.

Expandindo para além do ambiente do terreiro de candomblé e das demais religiões afro-brasileiras, os colares de contas são presença marcante no cotidiano brasileiro, não ficando restrito apenas para o ambiente religioso.

Dentro do candomblé, o colar é chamado de fios de conta ou de forma mais religiosa e formal *ilequê*, termo de origem iorubá. Alguns tipos, com forma, material usado e destinação ritual próprios, recebem nomes diferentes e específicos como *brajá*, *quelê*, e *laguidibá*. Na umbanda, os colares recebem outro nome, chamados de guias, e dentro do tambor de mina, de rosário (SOUZA, 2007).

Há dentro da religião uma infinidade de tipos de colares. Esses são em geral compridos, até a cintura tamanho esse que varia de acordo com orientação do líder daquela comunidade, e são sempre arrematados por um tipo de conta maior, arredondada ou cilíndrica chamada de firma. Nas palavras de Raul Lody: "... tem função de firmar o fio de contas – arremate de uso mágico religioso. É uma espécie de conclusão do discurso simbólico do próprio fio de contas" (LODY, 2003, p. 242).

O acabamento do ilequê é uma tarefa delicada, pois requer conhecimento religioso para se saber qual firma usar. Para isso, se leva em conta não somente à qual orixá pertence aquele colar, mas também a posição sacerdotal e hierárquica daquele que usará o colar ocupa na comunidade. Quanto maior a quantidade de fios, maior a posição da pessoa dentro do candomblé.

Existe um padrão que é respeitado em todas as casas, que são os fios. Mesmo visitando outra comunidade, aquele médium com mais fio significa que ele faz parte da alta hierarquia do terreiro. Exige também certa técnica para que os fios não arrebentem, para que o trabalho não se perca, além de ser necessário muitas vezes bordar contas para que o acabamento fique perfeito. O povo de santo costuma reparar muito nos detalhes dos ilequês e em seu acabamento, principalmente as hierarquias deles.

6 ITÃS DOS ORIXÁS E ARTEFATOS SAGRADOS

Itãs (itòn, em iorubá) são histórias, lendas e versos que contam e reproduzem, no decorrer dos tempos, os fatos e os feitos das divindades (BARROS, 2009). São ensinamentos que passam dos mais velhos para os mais novos, conhecimentos orais que os antigos preservaram. Servem para que possamos entender e conhecer melhor a tradição religiosa, seus simbolismos e os mitos que explicam as particularidades de cada orixá. Por meio dos itãs, tiramos conclusões para termos uma vida pautada e doutrinada nos mitos.

Porém, quando são transmitidos, retiram-se, acrescentam-se ou modificam-se itens que muitas vezes não condizem com a moral e com a personalidade dos orixás. Muitas lendas sofreram erros em suas traduções ou foram mostradas de acordo com entendimentos que as direcionavam a outras religiões, sendo muitas vezes deturpadas dos seus textos originários.

Seguem abaixo dois itãs que foram traduzidos e sua essência foi preservada.

6.1 Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,
não tinha profissão, nem artes, nem missão.

Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.

Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá.

Ia à casa de Oxalá todos os dias.

Na casa de Oxalá, Exu se distraía,

vendo o velho fabricando os seres humanos.

Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,

mas ali ficavam pouco,

quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.

Traziam oferendas, viam o velho orixá, apreciavam sua obra e partiam.

Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.

Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá

fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,

as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.

Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.

Exu não perguntava.

Exu observava.

Exu prestava atenção.

Exu aprendeu tudo.

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa.

Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá.

Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.

Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam.

Oxalá nem tinha tempo para as visitas.

Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá.

Exu coletava os ebós para Oxalá.

Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá.

Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo.

Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu.

Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu.

Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá.

Armado de um ogó, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância.

Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada.

Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.

Exu ficou rico e poderoso.

Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu.

6.2 Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca

Uma vez Olodumare quis castigar os homens.

Então levou as águas da Terra para o Céu.

A terra tornou-se infecunda.

Homens e animais sucumbiam pela sede.

Ifá foi consultado.

Foi dito que se fizesse um ebó.

Com bolos, ovos, linha preta e linha branca, com uma agulha e com um galo.

Oxum encarregou-se de levar o ebó ao Céu.

No caminho Oxum encontrou Exu e ofereceu-lhe os fios e a agulha.

Em seguida encontrou Obatalá e entregou-lhe os ovos.

Obatalá ensinou-lhe o caminho da porta do Céu.
Lá chegando, Oxum encontrou um grupo de crianças
e repartiu entre elas os bolos que levava.
Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu.
Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu e
tudo voltou a prosperar

6.3 Tridente de Exu

Quando se fala no tridente, pessoas sem conhecimento prévio podem associar este objeto a uma forma da representação do mal. Contudo, o tridente é um símbolo de poder, representado a partir dos seus três pontos voltados para cima, que busca alcançar o limiar das alturas, a elevação espiritual e a base que vai a terra é o indicativo de que Exu está atrelado à vida mundana e que busca o equilíbrio para que se possa crescer espiritualmente. Os quatro elementos: ar, água, fogo e terra, formam em si mesmo uma ferramenta misticamente perfeita. (VASCONCELOS, 2012)

Podemos dizer que os tridentes de Exu (Figura 20) são um símbolo de sua divindade, podendo ser modificado de acordo com a preferência do Exu regente da casa, mas que deve ser respeitado sua base de tridente que são as quatro pontas da ferragem.

Figura 19: tridente de Exu



Fonte: Mercado Livre

6.4 *Abebé* de Oxum

Oxum e o espelho (*abebé*) podem ser vistos sob muitas perspectivas. É uma defesa contra mau-olhado, mas pode ser também algo além da vaidade, pois o amor-próprio é desejável aos humanos. Orar para Oxum é vibrar amor-próprio, é a busca do seu próprio eu. É entender que tudo é possível para si mesmo, desde que você entenda que tudo começa com você. Sua autoimagem deve ser positiva ao máximo, mesmo reconhecendo que todos temos defeitos e limitações. O foco deve ser no que temos de melhor e não nos defeitos e carências. O amor-próprio fortalece, dá segurança e impulsiona. Oxum e o espelho são exemplos. É um alerta para viver a vida com fé e coragem. Daí surgirão as realizações que você almeja.

Figura 20: *abebé* de Oxum



Fonte: Casa Pai Waldemar de Oxum

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo constata a predominância do conhecimento dos antepassados da religião candomblé no Brasil, conhecimentos esses passados de forma oral de geração e geração.

Hoje, podemos ter um candomblé que se mantém organizado com formas mais abrangentes de culto ao sagrado. No tempo da escravidão, não era permitido cultuar as divindades abertamente, sendo proibido o culto e o estabelecimento de terreiros, mas graças aos avanços nas leis, isso mudou. O Estado laico permite que possamos cultuar nossas raízes sem represálias. Mesmo com a intolerância, ainda resistimos e lutamos pela voz do povo negro e das religiões de matrizes africanas.

Mesmo que de forma indireta, percebemos que as roupas do povo negro dentro da religião se transpõem além dos muros dos terreiros, se fazendo presente dentro da sociedade, transpondo o terreiro e se estabelecendo fora dele.

Para desenvolver essa pesquisa fui motivado pelo combate ao preconceito religioso, pois desde minha entrada na religião, existiu uma desinformação referente à religião e aos seus conhecimentos. Mesmo fazendo parte da religião, percebi que não tinha informações sobre artefatos e histórias de muitas coisas que presenciei dentro do terreiro.

Minha busca por informações foi um dos fatores para desenvolver essa pesquisa. Minha indignação teve início, pois muitas pessoas que praticavam intolerância religiosa contra o candomblé, não sabiam ao certo tipos de práticas, de artefatos, definindo logo a “macumba” como um ritual maligno.

Muitas vezes presenciei pessoas dentro da religião sem conhecimento prévio para defendê-la. Por isso, me detive na coleta de dados para que, de certo modo, pudesse contribuir para compreensão dos adeptos sobre esses elementos do candomblé, os ajudando a se defenderem diante de acusações preconceituosas.

No que concerne aos artefatos, a composição de formas, cores e estética, primeiramente se origina das divindades, de suas histórias e conquistas.

Com a orientação dos pais e mães de santo, o artefato ganha forma. Por isso afirmo que tudo no candomblé tem um significado e explicação. Este é um dos fatores que torna a religião interessante, pois se alguém for a um terreiro e buscar uma explicação para o uso de cores, artefatos, formas de saudação, o candomblé explicará por meio do ensinamento que foi passado de geração em geração.

No campo acadêmico, esses artefatos atuam no campo do designer e suas composições se dão seguindo as histórias dos orixás e a orientação do pai de santo, que de forma direta, explica ao criador sobre a composição.

Podemos considerar a participação do designer na criação desses artefatos, não como forma de mudar sua cultura e história, mas de utilizar conhecimentos técnicos para a composição, fazendo com que se utilizem de matérias-primas mais resistentes e que possam deixar mais detalhado aquele objeto.

No campo gráfico, percebemos as cores representando o orixá e o uso de recursos gráficos como convites para as festas de iaô e divulgação nas redes sociais.

Dentro da moda, estão os axós, as roupas de ração, os ileques e adereços que fazem parte do corpo do iniciado. Na parte do produto, podemos perceber os artefatos que representam os orixás e as divindades.

Nos artefatos que são utilizados dentro do terreiro existem inúmeros outros que compõem a religião no Brasil, sendo um dos motivos que resgatei esse assunto para o campo acadêmico. Como designer, eu notei que, além da falta de informação de alguns médiuns sobre o uso de algumas coisas, teria que trazer as origens, o que foi passado, ensinado e registrado por outras pessoas sobre a religião.

Com o resgate sobre esses adereços, acredito que a pesquisa possa auxiliar os futuros/as designers e até os leigos a compreender sobre o candomblé no Brasil. Acredito, igualmente, que a monografia possa auxiliar para uma maior valorização dos artefatos religiosos e favorecer discussões científicas no âmbito da formação em Design., Seria importante não só para aqueles que não tem conhecimentos técnicos, mas para que as/os acadêmicos discutam e auxiliem muitas comunidades religiosas, favorecendo, eventualmente, uma troca de saberes.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Rita de Cássia. **Povo-de-santo, povo-de-festa: o estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista**. São Paulo, FFLCH/USP. Dissertação de Mestrado em Antropologia. 1992.
- BRASIL. Decreto-lei nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. **Lex: coleção de Leis no Brasil – 1890**, p. 10, v. 1. Rio de Janeiro, 1890.
- BRASIL. Balanço anual: Disque 100 registra mais de 500 casos de discriminação religiosa. **Governo Federal**, 2019. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>>. Acesso em 10 de junho de 2021.
- BARBOSA, Ademir. **Curso Essencial de Umbanda**. 1. ed. São Paulo: Editora Universo de Livros. 2011.
- BRESOLIN, Débora. **A moda como linguagem: singularidades e códigos vestíveis no trânsito entre o profano e o sagrado do candomblé. 2018**. Dissertação (mestrado em Letras). Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ucs.br/xmlui/bitstream/handle/11338/4172/Dissertacao%20D%C3%A9bora%20Bresolin%20Bregolin.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 27 de novembro de 2020.
- CERVO, Amado; BERVIAN; DA SILVA; Roberto, Pedro. **Metodologia Científica**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- CRISTIANO, Kleber; CESAR, Ernani. **Metodologia Científica**. 2. ed. Rio Grande do Sul: Feevale, 2013.
- DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7 Graus, 2021. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/trisco/>>. Acesso em 29 de julho de 2021.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo, Perspectiva. 1976.
- SCOREL, Silva. **Vestir poder e poder vestir. O tecido social e a trama cultural nas imagens do traje negro (Rio de Janeiro – século XVIII)**. Dissertação de Mestrado em História Social. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ. 2002.
- DURKHEIM. Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulus. 1989.
- ENGLER, Steven. **A estética da religião**. In: USARSKI, Frank (org). O espectro disciplinar da ciência da religião. São Paulo: Paulinas, p.200-227. 2007.
- FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. 2ª edição. São Paulo. Editora Nacional. 1979.

G1. 50% dos brasileiros são católicos, 31% evangélicos e 10% não tem religião. **Datafolha**. 2020. Disponível em: < <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.html>.> Acesso em: 23 julho de 2021.

GARCIA, Ana. Paula. **Moda e comunicação: Experiências, memórias, Vínculos**. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2001.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. Tradução de Galeno de Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GIL, Reginaldo. **Batuque jêje-ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos orixás**. Rio Grande do Sul. FUMPROARTE, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, Secretaria Municipal da Cultura, 1998.

GODOY, Solange. Entrevista concedida ao jornal *Folha de S. Paulo*, 26 de novembro de 2006. **Caderno Mais!**, página 3. 2006.

GUIMARÃES. Juca. Dia de Combate à Intolerância Religiosa completa 12 anos com terreiros sob ataque. **Brasil de Fato**. São Paulo. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/01/21/dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-completa-12-anos-com-terreiros-sob-ataque/>.> Acesso em 12 de junho de 2021

LILIA, Moritz, MURGEL, Heloisa. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LILIA, Moritz, SCHWARCZ, Flávio. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Disponível em: <<https://contrapoder.net/wp-content/uploads/2020/04/SCHWARCZ--GOMES-2018.-Dicion%C3%A1rio-da-escravid%C3%A3o-e-liberdade.pdf>.> Acesso em 29 de novembro de 2020.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Família de santo nos candomblé jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. Salvador, Bahia, UFBa. Nova edição: 2003, Rio de Janeiro, Pallas. 1977.

LODY, Raul. **Pano-da-costa**. Rio de Janeiro, CDFB.180. 1977.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro, Pallas. 1995.

LODY, Raul. **Bordados de mel: arte e técnica do Richelieu**. Rio de Janeiro, Funarte. 1995a.

LODY, Raul. **Jóias de axé. Fios-de-contas e outros adornos do corpo, a joalheria afro-brasileira**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil. 2001.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro, Pallas. 2003.

LODY, Raul. **A roupa de baiana**. Salvador, Memorial das Baianas. 2015.

MAURICIO, George. **O candomblé bem explicado: nações bantu, Iorubá e Fon.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2009.

MELLO, Gilda. **O espírito das roupas: a moda no século XIX.** São Paulo. Companhia das Letras. 1987.

MENDES, Luciane. **Vestidos de realeza: contribuições centro africanas no candomblé de Joazinho da Goméia (1937-1967).** Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 2012.

MOTA, Roberta. Estado laico. **Educa mais Brasil**, 21, julho de 2020.S. Disponível em: <<https://www.educamaisbrasil.com.br/enem/religiao/estado-laico>>. Acesso em: 22, julho e 2021.

NEGREIROS, Hanayrá. **O axé nas roupas: indumentárias e memórias negras no candomblé angola do Redandá.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil.** São Paulo: Editora Contexto. 2010. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/5cev>>. Acesso em 04 de junho de 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Disponível em: <<https://scholar.google.com.br/citations?user=7nlOLaEAAA AJ&hl=pt-BR>>. Acesso dia 27 de novembro de 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados orixás na alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Disponível em: <<https://livrosdeamor.com.br/download/segredos-guardados-orixas-na-alma-brasileira-5c57c6eec205b?hash=66733f83b9f3d16c07a8f783549558f7>>. Acesso dia 10 de junho de 2021.

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

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé.** São Paulo, Hucitec.1996.

PRANDI, Reginaldo. **Nas pegadas dos voduns. De como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do tambor-da-mina.** Afro-Ásia, CEAO, Salvador, nº 19/20, pp: 109-133. 1997.

PRANDI, Reginaldo. **De africano ao afro-brasileiro: etnia, identidade, religião.** *Revista USP*, São Paulo, nº 46, pp: 52-65, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo, Companhia das Letras. 2001.

PRANDI, Reginaldo. **O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras.** *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 16, nº 47, p.58. 2001. Disponível em: <<https://scholar.google.com.br/citations?user=7nlOLaEAAA AJ&hl=pt-BR>>. Acesso dia 27 de novembro de 2020.

RABELO, Miriam. **Aprender a ver no candomblé**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v21n44/0104-7183-ha-21-44-0229.pdf>>. Acesso dia 27 de novembro de 2020.

RODRIGUES, Nina. **O Candomblé no Brasil**. Site: IRDEB. Bahia, 2008. Disponível em: <<http://www.irdeb.ba.gov.br/tamboresdaliberdade/?p=1284#:~:text=O%20Candombl%C3%A9%20no%20Brasil%20surgiu,oriundos%20de%20diversas%20cidades%20Africanas.&text=O%20culto%20aos%20orix%C3%A1s%20teve,o%20Brasil%20pelos%20negros%20iorubas>>. Acesso no dia 21 de novembro de 2020.

RICARDO, Patrícia. **A estética do candomblé: fazendo axós, tecendo axés**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008. disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/ricardo-patricia.pdf>>. Acesso 03 de dezembro de 2020.

SANSONE, Lívio. **Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil**. Site: SciELO. Rio de Janeiro, 30 de junho. 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132000000100004>. Acesso 27 de novembro de 2020.

SANTOS, Maria. **Meu tempo é agora**. São Paulo, Oduduwa. 1995.

SANTOS, Juana. E. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis, Vozes. 1975.

SANTOS, Eufrazia Cristina. **Religião e espetáculo (análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé)**. São Paulo, FFLCH/USP. Tese de Doutorado em Antropologia. 2005.

SANTOS, Mario. **Assentamento babá Exú**. Londrina, 06 de novembro de 2015. Disponível em: <<https://do-baba.webnode.com/os-orixas/orixa-exu/assentamento-de-exu/>>. Acesso em 10 de dezembro de 2020.

SCARANO, Julita. **Roupas de escravos e de forros**. In: Resgate revista de cultura, campinas, n. 4. 51-61, 1992.

SILVEIRA, Renato. **Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851)**. In: Revista cultura, vol. 6. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 33. Disponível em: <http://200.187.16.144:8080/jspui/bitstream/bv2julho/906/3/O%20candombl%C3%A9%20da%20Barroquinha_RM_ANO%202,%20N%C2%BA%204.%20ABR.pdf>. Acesso em 30 de novembro de 2020.

SLENES, Robert. **Na Senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1999.

SOUZA, Patrícia. **Axós e Ilequês: rito, mitos e estética do candomblé**. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SOUZA Patrícia. **A estética do candomblé: fazendo axós, tecendo axés.** São Paulo, USP, 2008.

SOUZA, Gilda. **O espírito das roupas: a moda no século dezenove.** São Paulo, Companhia das Letras. THOMPSON, Robert Farris. 1987.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** 2. ed. São Paulo: Corrupio & Círculo do Livro, 1981.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos Séculos XVII a XIX.** São Paulo: Corrupio, 1987.