

GT 10 – Informação e Memória

ISSN 2177-3688

ILÊ AXÉ OMILODÉ: MEMÓRIAS, INFORMAÇÕES E IDENTIDADES EM CONSTRUÇÃO

ILÊ AXÉ OMILODÉ: MEMORIES, INFORMATION AND IDENTITIES UNDER CONSTRUCTION

Dulce Edite Soares Loss - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Carlos Xavier de Azevedo Netto - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Modalidade: Trabalho Completo

Resumo: A presente pesquisa tem como objetivo apresentar, na religiosidade do Ilê Axé Omilodé, uma casa de Candomblé nação Ketu em João Pessoa-PB, uma análise da memória na dinâmica de identificação/identidade de seus adeptos (as), compreendendo que elementos arcaicos de uma cultura disseminados pela informação se revelam no cotidiano deste Ilê Axé, explicando-os e refletindo uma pluralidade identitária que se desenvolve no âmbito social dessa cultura. A pesquisa tem uma abordagem qualitativa exploratória e se utiliza dos fundamentos teórico-metodológicos da pesquisa em Memória Social e Identidade. Os resultados apresentados revelam que a manutenção da memória e o modo informacional no Ilê Axé Omilodé são veículos potencializadores da história do povo negro, resultado inúmeros processos e fluxos de desintegração/interação/ressignificação em terras brasileiras, o que gerou uma identidade própria que dá sentido às suas histórias e práticas. Conclui-se que o lugar da memória é de supremacia em seu espaço, e as informações providas por esta faculdade implicam em uma recriação de uma ancestralidade na contemporaneidade.

Palavra-chave: candomblé; identidade; Ilê Axé Omilodé; informação; memória.

Abstract: This research aims to seek in the religiosity of Ilê Axé Omilodé, a house of Candomblé Nation Ketu in João Pessoa-PB, an analysis of memory in the dynamics of identification/identity of its followers, understanding that archaic elements of a culture disseminated by information reveal themselves in the daily life of this Ilê Axé, explaining them and reflecting an identity plurality that develops in the social scope of this culture. The research has an exploratory qualitative approach, using the theoretical-methodological foundations of research in Social Memory and Identity. The results presented reveal that the maintenance of memory and the informational mode at Ilê Axé Omilodé are vehicles that enhance the history of black people, the result of countless processes and flows of disintegration/interaction/ressignification in Brazilian lands, generating an identity of their own that gives meaning to their histories and their practices. It is concluded that the place of memory is of supremacy in its space and the information provided by this faculty imply a recreation of an ancestry in contemporary times.

Keyword: candomblé; identity; Ilê Axé Omilode; information; memory.

1 DESCORTINANDO UMA RELIGIOSIDADE

Quando um homem morre é como se uma biblioteca inteira se incendiasse. (Provérbio Africano)

Interessa-nos discutir neste estudo a memória na supremacia do culto à ancestralidade - Candomblé – gerando uma identidade própria, singular, étnica, social e cultural no *Ilê Axé Omilodé*. Joel Candau (2012), em seu Livro “Memória e Identidade”, ressalta que a memória permite que um passado não seja inacessível, pois a lembrança o revive, “[...] juntando os pedaços do que foi visto numa nova imagem que poderá talvez ajudá-lo a encarar sua vida presente [...]” (Candau, 2012, p. 15).

Nossa vivência de 28 anos numa casa de Candomblé nos permite afirmar que a memória nessa religiosidade desenvolve, no seu cotidiano, um processo informacional de construção e de transmissão de saberes culturais histórica que, na socialização entre seus pares, possibilita a sua sobrevivência e uma identidade própria. Nesse contexto, abraçamos a definição de informação de Regina Marteletto que afirma ser a informação “[...] um fenômeno construído socialmente, através das relações sociais, em seus diferentes níveis e ambientes. Portanto, é um produto das relações sociais, gerada num contexto histórico-social definido” (Marteletto, 1986, p. 51).

A relação entre informação e memória pode ser considerada, “[...] na medida em que um determinado elenco de informações que se referem ao passado de um grupo são reunidas e relacionadas, entre si, como forma de dar um sentido de compartilhamento de passados, constantemente construídos e reinterpretados” (Azevedo Netto, 2007, p. 14).

No que se refere à memória e identidade Aquino et al (2007), em seus estudos ao engendrar vínculos identitários à cultura africana e afrodescendente procura conceber a informação relacionando sua estrutura enquanto documento de memória. Nesse âmbito a recuperação, tratamento e disponibilização da informação são observados em um enquadramento com a memória coletiva (Azevedo Netto, 2007).

Diante deste cenário, consideramos a importância da memória como faculdade humana, uma vez que sem ela não seria possível criar conexões que determinem as lembranças e consequentemente o conhecimento informacional de uma identidade étnica, social e cultural, no Candomblé. Nesse contexto levantamos o seguinte questionamento: *como se dão os laços de identidade/identificação no Ilê axé Omilodé?*

A título de apresentação, o Candomblé, culto aos ancestrais divinizados, é brasileiro e foi formado no período colonial. Trata-se de uma herança cultural e religiosa construída a partir da memória dos negros escravizados que aportaram em terras brasileiras por meio da diáspora negra (Prandi, 2005; Verger, 1981). Etimologicamente Candomblé é um termo de origem *Bantu*, originário da Língua *Kikongo*. Provém da palavra *ka-ndón-id-é* ou *kán-domb-ed-é*, derivada do verbo *kulomba* ou *kandomba*, o que indica ação de venerar, adorar, orar e evocar.

Compreender essa etimologia é ressaltar os princípios e valores do originário e antigo homem africano – a despeito das diversas manifestações comportamentais, cosmovisões, acepções ontológicas e de espiritualidade para os diversos homens africanos e mulheres africanas de distintas etnias (Ligiéro, 1993). Na construção deste artigo, o termo *Orixá* e todas as denominações das divindades se mantêm no idioma yorubá por nossa opção. Onde se vê a palavra “s”, leiamos como “x”.

O *Ilê Axé Omilodé*, “Águas na Casa do Caçador”, lócus de nossa pesquisa, é uma “folha” (descendente) da primeira casa de Candomblé, nação étnica *Ketu*, na cidade de João Pessoa-PB. Tem, em seus propósitos, dar continuidade às infomemórias seculares dessa nação, apreendidas ao longo de sua trajetória formativa.

Analisar as infomemórias na dinâmica identidade/identificação dos membros dessa *egbé*, nosso objetivo nesse estudo, implica vivenciar no *Ilê Axé Omilodé*, experiências de uma memória ancestral que oferece um enraizamento relacional com a África, além de favorecer uma construção identitária com base na informação sobre suas origens.

A infomemória ancestral é o alimento na troca dos conhecimentos nas relações interpessoais no cotidiano dessa Casa de àṣẹ. A ela se junta a memória coletiva e familiar da *egbé*, família, formando um *habitus* de ancestralidade, habilidades, sentimentos, devoção e fé.

2 ONÁ¹ A PERCORRER

O presente artigo se compõe de fragmentos temáticos de nossa dissertação em História Cultural pela Universidade Federal de Campina Grande. Com uma abordagem qualitativa exploratória, a pesquisa tem como base um conjunto de dados produzidos que devem ser interpretados, compreendidos e contextualizados e não quantificados ou

¹ Palavra em yorubá que significa caminhos, percurso.

mensurados, ou seja, é uma pesquisa que trabalha com o universo de significados, de motivações, de aspirações, de crenças, de valores e de atitudes (Minayo, 2014).

Como qualquer pesquisa, esta depende também de um estudo bibliográfico, pois, mesmo que existam poucas referências sobre o assunto pesquisado, nenhuma pesquisa hoje começa totalmente do zero. Portanto, os autores enfocados foram: na informação, Azevedo Netto (2007), Marteletto (1986); na memória, Maurice Halbachs (2003), Paul Ricoeur (2007), Le Goff (1992); na memória e identidade, Candau (2012); na identidade, Hall (2003), dentre outros que trabalham com as temáticas: memória, memória coletiva, memória individual e identidade. Dentre os conceitos utilizados: informação, memória, memória coletiva, memória individual e identidade.

A metodologia aplicada foi a História Oral Temática, através da qual buscamos, no tempo presente, coletar testemunhos de Mãe Chaguinha, líder espiritual do Ilê Axé Omilodé, e membros de sua *egbé*, por meio de entrevistas gravadas, previamente planejadas (data, hora e local), de ordem pessoal, com questões abertas e semiestruturadas que, após a transcrição e aprovação dos entrevistados, foram transformadas em nossas fontes.

Para o filósofo Gaston Bachelard (2007), o tempo é algo que não é o ontem e nem o amanhã, é o hoje. Passado e presente são elaborações da memória humana, onde somos o centro de projeção no presente. Sobre as entrevistas semiestruturadas, elas favorecem “[...] não só a descrição dos fenômenos sociais, mas também sua explicação e a compreensão de sua totalidade [...]”, além de manter a presença consciente e atuante do pesquisador no processo de coleta de informações (Triviños, 1987, p. 152).

Norteando a pesquisa, fizemos uso da análise de conteúdo de Bardin (1977), com o intuito de sistematizar as falas, transformando-as em um documento-monumento, como assinala o historiador francês Jacques Le Goff (1992). O verdadeiro fim da análise de conteúdo é a interferência, dado que propicia a passagem da descrição à interpretação, enquanto atribuição de sentido às características dos materiais que serão levantados, enumerados e organizados (Bardin, 1997).

A técnica das entrevistas semiestruturadas foi aplicada com três sujeitos, obedecendo algumas regras, a saber: a posição hierárquica no Ilê Axé, referenciando uma amostragem representativa dos segmentos com maior e menor autoridade sacerdotal, experiência, senioridade e gênero, visto que homens e mulheres exercem atividades diferenciadas em um terreiro de Candomblé.

A participação voluntária e a identificação dos sujeitos, nesta pesquisa, foram oficializadas pela assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, documento fundamental para definir a legalidade do uso da entrevista.

3 MEMÓRIA: LAÇOS ENTRE O PRESENTE E O PASSADO

Um rio , quando esquece onde nasce,
seca e morre (Provérbio Africano)

Nenhuma tentativa de se embrenhar na história dos povos africanos e, conseqüentemente, do Candomblé terá validade, a não ser que se apoie em um legado de conhecimentos, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos, ao que se denomina como tradição. Essa ideia está presente em, por exemplo, “Tradição é o que mantemos desde a criação do Candomblé *Ketu*. Ali se criou uma tradição oral baseada nas informações oriundas da memória dos nossos antepassados que foi se repassando para os mais novos, assim sucessivamente até chegar onde eu estou” (*Ogan*² *Onilu*³ Lucas).

As civilizações africanas, base estrutural do Candomblé, eram em grande parte civilizações da palavra falada, sociedades com tradições orais, mesmo onde existia a escrita, como na África Ocidental, a partir do século XVI. Hampâté Bâ (1982), ao estabelecer um olhar sobre o continente africano, afirma que o testemunho oral transmitido de uma geração a outra na sociedade africana é um relato mais fidedigno da memória individual e coletiva que se encontra por detrás do testemunho. Segundo o autor, “[...] o homem está ligado à palavra que profere, ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é” (Bâ, 1982, p. 168), resultando em um aspecto global de conhecimento que a memória pode abranger.

Le Goff (1992) corrobora com Hampâté Bâ, ao afirmar que a memória assume um papel principal ao discorrer sobre um fato. Para o autor, os fenômenos da memória são os resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem “[...] na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui” (Le Goff, 1992, p. 12).

Nesse contexto podemos pensar a memória como símbolo mantenedor de uma cultura, e aqui nos referimos à cultura afro-brasileira - Candomblé - constituindo-se em “uma reconstrução continuamente atualizada do passado” (Candau, 2012, p. 09). A memória

² Cargo hierárquico masculino no Candomblé.

³ Responsável pelo toque do atabaque médio, denominado Rumpi.

também pode ser vista como objeto de construção social, já que os fenômenos da memória carregam traços de uma constante relação com o “outro”, segundo Paul Ricoeur (2007).

Nos dados da memória, a produção da informação é engatilhada quando a cultura afro-brasileira - Candomblé - é socializada e incorporada ao discurso de determinada comunidade de àṣẹ e, a partir daí, ela passa a ser uma referência para o desenvolvimento desse mesmo grupo proporcionando uma identidade cultural. Le Goff (2003, p. 422) observa que a memória é um dos “meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história”, para que ela funcione como mecanismos informacionais que reconstróem a cultura de uma determinada sociedade.

As informações por intermédio da memória foram, e têm sido até os dias atuais, a fonte de conhecimento, ao culto dos ancestrais no *Ilê Axé Omilodé* sendo que a memória nesse àṣẹ ganha um papel central, “sabemos que minha mãe de santo é uma pessoa semianalfabeta, mas o que ela não sabe na escrita e na leitura, ela sabe nos entendimentos do sagrado, das ervas, e como ela sempre diz, está tudo na sua memória” (*Iyá Egbé⁴ Alyne*), tornando-se uma rica fonte de conhecimentos para todas as vivências dentro do terreiro, se tornando para o *Ilê Axé*, arquivos de memórias das gerações sucessivas.

Já a memória familiar se operacionaliza em novas estruturas cognitivas e avaliatórias, geradas na socialização da tradição à qual pertence o grupo, “todo nosso conhecimento são (*sic*) com nossos mais velhos, e a *egbé* toda aprende junto” (*Iya Egbé Alyne*), pois constitui um complexo cultural vivo e representativo, bem como está unido no espaço e no tempo.

Analisar a memória familiar de um terreiro de Candomblé engloba três perspectivas: a memória individual, coletiva e religiosa. A memória individual, entendida como aspecto psicológico ou faculdade mental de lembrar um fato, é apresentada em geral, na primeira pessoa e estão relacionados aos acontecimentos que envolvem pessoas da família, fatos típicos da vida ou mesmo às lembranças, que se ajuíza importante para a pessoa que narra. Os fatos rememorados por Mãe Chaguinha ao adentrar o Candomblé é exemplo disso:

Ah, eu não posso dizer pra você quando eu cheguei no Candomblé, com certeza, quando eu cheguei no Candomblé, eu já era pessoa que era orientada espiritualmente no terreiro de Umbanda São Sebastião, do senhor Manoel Pereira, na cidade de Sousa, no Bairro da Estação. Eu era criança quando cheguei nesse terreiro de Umbanda e eu não tinha entendimento e conhecimento de nada. Então foi muito difícil eu chegar no Candomblé e me adaptar com algumas regras, normas e hierarquias.

⁴ Cargo hierárquico responsável pela comunicação em um terreiro de Candomblé.

A memória individual da *Iyalorixá* apresenta uma narrativa em que acentua um esquecimento tão estreitamente confundido com a memória que poderia ser chamado de “esquecimentos comuns”, pois, na iminência de lembrar, também nos lembramos do esquecimento. No passado rememorado, se observa a marca da memória individual, o lembrar-se de si (Ricoeur, 2007), que se expressa na fala “me adaptar com algumas regras, normas e hierarquias,” e, marca de temporalidade de um passado, “eu era criança”, que é significativo em suas memórias por conter alto grau de importância durante seu processo de inserção na religiosidade, revelando uma experiência de transitoriedade, de transformação, a de evolução.

No entanto, a memória individual da nossa interlocutora, como afirma Halbwachs (2003), faz parte de uma memória coletiva, “era orientada espiritualmente no terreiro de Umbanda”, mas não pode ser confundida com ela, pois a rememoração desse fato é importante do ponto de vista da *Iyalorixá*, uma vez que são lembranças vividas diante das relações sociais (Bosi, 1994).

A memória individual sustenta as memórias coletivas vivenciadas e compartilhadas dentro de um determinado tempo e espaço, e carrega elementos de uma memória mais ampla que são significativas para um determinado grupo social, revelando uma dinâmica que nada tem de artificial como a apresentada pela nossa entrevistada *Iyá Egbé Alyne*, ao relatar a festa principal do calendário anual no *Ilê Axé Omilodé*:

No calendário anual do terreiro, todo dia 7 de setembro a gente louva a dona da casa [...]. Na primeira semana da festa, a gente começa a preparar e organizar os *axós*⁵ da mãe de santo, a compra dos alimentos para os pratos dos deuses [...] e se prepara para receber *Ọṣun* que é a nossa mãe. No dia 6, todos os *Ogans* da casa têm por tarefa colher folha na mata, ver a questão dos *mariôs*⁶, ver a questão dos atabaques, o couro, isto é tarefa dos *Ogans*. Já as *Ekedes*⁷, elas se dividem na decoração da roça, na preparação do *ajeun*⁸ e Mãe Chaguinha vai dando os ajustes e prepara o *atim*⁹, para alguns fundamentos da casa. No dia da festa, acordamos com um café da manhã coletivo onde recebemos nosso avô José Erivaldo da Silva, que vem bem cedo, e traz uma parte de sua *egbé* para ajudar nos *orôs*¹⁰ [...]. Às quatro e meia da tarde, a *Iyá Dagan* prepara o *padê*¹¹ pra gente despachar

⁵ Nome em *yorubá* dado às roupas das mulheres no Candomblé.

⁶ Nome em *yorubá* que se dá à folha de dendezeiro desfiada.

⁷ Cargo hierárquico que se dá somente às mulheres.

⁸ Nome em *yorubá* para refeições no Candomblé.

⁹ Pó preparado com ervas seca e maceradas.

¹⁰ Nome em *yorubá* para os ritos executados em uma cerimônia.

¹¹ Prato típico do òriṣà *ESÙ*, feito com farinha de mandioca e outros elementos.

Èṣù e, às 18h horas, a casa está aberta para o Candomblé, pra grande festa. O mérito da festa é de um coletivo.

A memória individual de nossa interlocutora perpassa pela memória coletiva, apresentando um tempo, um espaço e uma coletividade. Ao discorrer sobre a festa do calendário anual do *Ilê Axé Omilodé*, ela mantém os fatos que estão vivos ou que vivem na consciência da comunidade: “eu estou fazendo no dia 7 de setembro o Candomblé da casa, é o aniversário desta casa, e todos os filhos têm que estar na roça, é importante nós preparar e estar juntos para compartilhar o presente de *Ọṣun*” (Mãe Chaguinha). E, ainda, *Iyá Egbé Alyne*, ao rememorar sobre os preparativos para a festa no espaço do terreiro, demonstra que as mesmas carregam uma lembrança que interage com a sua coletividade.

Em conformidade com a visão de Shimidt e Maffold (1993), afirmam que o indivíduo que lembra é sempre habitado por grupos de referência, a memória é sempre construída em grupo, mas é também sempre um trabalho do sujeito. Nesses moldes, “[...] uma semente de rememoração pode permanecer como um dado abstrato, assim como tornar-se imagem e, como tal, permanecer ou finalmente transformar-se em lembrança viva em seu contexto social em seus locais de origem” (Loss 2020, p. 127).

Tal qual a memória coletiva, a memória religiosa também tem sua existência ligada ao espaço físico, pois, como afirma Maurice Halbwachs (2003), as religiões se formam ligadas ao local, porque é algo que não muda constantemente. Essa constância permite aos diversos grupos transmitirem infomemórias, símbolos e ideias em diversas partes do espaço que ocupam: somente o espaço é estável o bastante “[...] para poder durar sem envelhecer, nem perder nenhuma de suas partes” (Halbwachs, 2003, p. 160).

A memória religiosa presente no terreiro nos permite tomarmos conhecimento das informações do percurso feito por Mãe Chaguinha para aquisição de seu espaço religioso:

Quando Chaguinha vai para a casa de Jackson¹², ela já tinha muitos filhos, isto foi no final dos anos 70, início dos anos 80, na época eu tinha seis, sete anos. [...] Depois ela frequentou o Templo São João Batista, aí seu Zé Neginho não quis mais tomar conta da casa dele, e Chaguinha vai e leva seus filhos e começa a tirar *ebós*¹³, e fazer a Jurema dela no espaço do Templo. Então, em 83/84 meu pai biológico decidiu, junto com o finado Sebastião, o filho de Chaguinha mais antigo na casa, construir a casa de *Ọṣun*. Então, no fundo da casa foi feito um salão, o quarto do patrono da casa, o quarto dos caboclos e a casa de *Èṣù*. Essa casa era em Sousa-PB. Quando aconteceram alguns fatos, a mãe de santo se separou do marido, e em junho de 87 muda para João Pessoa. Mãe Chaguinha dá obrigação com

¹² Babalorixá do *Ilê Axé Runtó Rumboci* em Cajazeiras, PB.

¹³ Nome *yorubá* que define os rituais de limpeza espiritual no Candomblé.

Erivaldo e recebe o *Deká*¹⁴ com Lucia de *Omidewá*, a festa foi no dia 7 de setembro de 1987. [...] Passaram-se 88, 89, 90, quando foi em 01 de maio de 1992, nos mudamos pra casa de Mangabeira e, no dia 1 de agosto de 1992, a roça estava levantada com a ajuda de todos os filhos [...], e foi inaugurada como *Ilê Axé Omilodé*, com todos os filhos e a família de santo, seu pai de santo e irmãos presentes, numa grande festa para *Ọ̀ṣun* e estamos nesse espaço até os dias de hoje (*Ekede Gorete*).

O relato de nossa interlocutora discorre uma jornada dos espaços ocupados pela *Iyalorixá* durante sua vida sacerdotal até o ano de 2021. Nessa rememoração, a memória religiosa perpassa a memória coletiva e remete ao território e ao tempo de fundação do *Ilê Axé Omilodé*. Ao recordar nomes e ações, a memória coletiva sustenta e justifica o presente, apontando para questões do trânsito efetuado por Mãe Chaguinha no exercício de sua religiosidade, no trabalho de construção do terreiro de *Ọ̀ṣun*. Portanto, ao relacionar a formação e o funcionamento da memória coletiva com a memória religiosa, notamos que esta procede à mesma ordem da memória coletiva. Percebe-se que não é simplesmente uma manutenção de fatos e lembranças passadas, mas lembranças de uma vivência do *Ilê Axé* que, no presente, utiliza-se dos espaços sagrados para reconstruir e atualizar, em sua realidade, o passado.

[...] La Memória Religiosa [...] obedece a las mismas leyes de toda a memória colectiva: no conserva el pasado, lo reconstruye, com la ayuda de restos materiales, rituais, textos, tradiciones que ese mismo pasado ha dejado, pero también con la colaboración de los datos psicológicos e sociales recientes, em otras palabras, con el presente. (Halbwachs, 2004, p. 260).

No *Ilê Axé Omilodé*, a informação e a memória se apresentam como movimento. Não se extingue no passado, mas aponta para o futuro diante da tradição ressignificada existente e na experiência vivida no presente. Desse modo, observa-se que a memória como experiência se perpetua de geração a geração por meio das informações transmitidas pela oralidade no cotidiano de um terreiro de Candomblé. Consequentemente, a memória individual, a memória coletiva e a memória religiosa se tornam suportes para a construção de identidades, seja individual ou coletiva no cotidiano de um terreiro de Candomblé.

4 IDENTIDADE E MEMÓRIA NO ILÊ AXÉ OMILODÉ

Uma família é como uma floresta, quando você está do lado de fora é densa, quando está dentro, vê que cada árvore tem seu lugar. (Provérbio Africano)

¹⁴ Obrigação de sete anos em que o iniciado encerra suas obrigações, tornando-se um/a zelador/a de *òriṣà*.

No Ilê Axé Omilodé, não se pode pensar na construção de uma identidade sem associá-la à memória, pois é por meio da memória que o sujeito que lembra se coloca dentro de uma rede de informação que lhe confere uma identidade. Ao fazer parte de uma comunidade de Candomblé, os praticantes da religiosidade, acabam interagindo, trocando informações, uns com os outros, conhecimentos, experiências, entre outros aspectos e, desse relacionamento, uma identidade já estará sendo construída. Nesse sentido a memória se torna “a faculdade primeira, que alimenta uma identidade” (Candau, 2012, p. 16).

Para este trabalho, focamos nas informações providas da memória na construção de uma identidade a partir de uma iniciação ritualística. Na cosmovisão das comunidades afro-brasileiras, o nascimento para o *Òrìṣà* ancestral, iniciação ritualística, os sujeitos recuperam uma identidade natural e social, evidenciando uma produção simbólica dos descendentes da cultura *yorubá*. As representações de suas identidades presentes na realidade compartilhada que os circunda, revela uma dinâmica em que informações de um passado são apropriadas, revividas pela memória e projetadas para o futuro, em um processo de construção identitária nesse universo representativo (Loss, 2020).

Assim sendo, a memória seguida de um conjunto de representações sociais constrói uma identidade própria no *Ilê Axé Omilodé* como produto das relações humanas se apresentando como um processo informacional, elemento balizador das representações dos sujeitos em seus grupos.

Eu sou Maria Gorete da Silva, *Ekede* de *Ọṣun* do *Ilê Axé Omilodé* e fui iniciada em 2001. (*Ekede* Gorete).

Sou *Iyá egbé*, *Iyá* quer dizer mãe. *Egbé* quer dizer comunidade. Eu sou a mãe da comunicação dentro da comunidade de terreiro. (*Iyá Egbé Alyne*).

Nos relatos apresentados, cada entrevistado especifica uma identidade diante da sua comunidade, concebendo o seu papel no grupo, a sua importância e o seu dever na perpetuação da memória religiosa familiar e seus valores em sua realidade social. É na sua iniciação, nascimento para o *Òrìṣà*, que a construção da identidade será acrescida de um ícone arquetípico, presente na memória ancestral, que não se escolhe, mas que se revela. Sobre essa revelação, Duccini afirma: “[...] é a importância que as relações entre os membros do Candomblé e as divindades assumem não apenas para sua compreensão de si mesmos, mas também para seus modos de interagir entre si e com outras pessoas” (Duccini, 2009, p. 2).

Sendo assim, a memória individual em “eu sou” alimenta a identidade por esta ocasião, e se torna uma construção que proporciona ao sujeito social uma estabilidade podendo ser classificado com um processo contínuo e ordenado. Sobre isso, Candau (2012, p. 84) afirma que “É a partir de múltiplos mundos classificados, ordenados e nomeados em sua memória [...] que um indivíduo vai construir e impor sua própria identidade”.

A importância do tempo então se faz evidente, pois o ato de classificar/ordenar necessita de um espaçamento cronológico para ser realizado, como observado por Joel Candau (2012, p. 84): “Do ponto de vista das relações entre memória e identidade, a maneira pela qual o pensamento classificatório vai se aplicar à categoria de tempo será fundamental [...], pois as representações da identidade são inseparáveis do sentimento de continuidade temporal”.

Stuart Hall (2006) distingue historicamente três tipos de concepções de identidades: o Sujeito do Iluminismo; o Sujeito Sociológico e o Sujeito Pós-moderno. O Sujeito do Iluminismo se apoiou na concepção de um sujeito centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo interior emergia em seu nascimento, desenvolvendo-se no seu cotidiano e permanecendo o mesmo ao longo de sua existência como é possível perceber em: “Eu sou Maria Gorete da Silva, tenho 42 anos, sou negra, casada, tenho nível superior incompleto” (*Ekede Gorete*). Portanto, de acordo com o sujeito do Iluminismo, esse eu que fala é autônomo e portador de uma essência. Ou seja, “O centro essencial do eu é a identidade de uma pessoa” (Hall, 2006, p. 11).

Como Sujeito Sociológico, o eu preconiza a elaboração do sujeito na relação com outras pessoas importantes para ele, em que se estabelece uma construção recíproca de valores, sentidos e símbolos, sendo que a identidade é formada na interação com a cultura, e o eu real é formado e modificado num diálogo contínuo com o mundo e a cultura. O sujeito não é mais visto em sua autonomia, mas em uma interação com a sociedade de pertença, de modo a formar sua identidade.

Acompanhemos *Ekede Gorete*:

Hoje nós somos da Casa Branca, nossa origem é o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, Casa Branca, que o nosso avô *Motumbá* vem desta raiz, que é o *Ilê Axé Kessi*, e Erivaldo, do *Ilê Axé Odenita* é o pai de Chaguinha e está ligado ao *Ilê Axé Kessi*. Então, falar de nossa raiz e ancestralidade é falar da Casa Branca.

Nesse relato, nossa interlocutora relaciona a memória genealógica e familiar do *Ilê Axé Omilodé* ao primeiro terreiro de culto afro-brasileiro reconhecido como patrimônio

nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Esse terreiro, segundo a tradição oral e a documentação existente, é o templo afro-brasileiro mais antigo de Salvador e tem sua fundação na década de 1830. Diante do exposto, podemos afirmar que o terreiro tombado detém um patrimônio das infomemórias do culto a ancestralidade.

O relato traz, também, um discurso histórico da ramificação do terreiro estudado, ligando os sujeitos sociais pertencentes ao *Ilê Axé Omilodé* à estrutura da Casa Branca. Tais ligações proporcionam um processo de transformação e convertimento ao modo de representar, revelando uma identidade assimilada pelos sujeitos sociais (Hall, 2003).

Logo, essa identidade, ao abranger o campo das representações, referencia aspectos confluentes no que diz respeito à genealogia, à história e à natureza cultural ou coletiva de um grupo (Candau, 2012). Desse modo, podemos afirmar que o sujeito, ao se identificar com uma comunidade social, passa por um processo de transformação e de conversão ao modo de representar.

E, por fim, a visão do Sujeito Pós-moderno, que, segundo Hall (2006), não tem “[...] uma identidade fixa, essencial ou permanente” (Hall, 2006, p. 12). O sujeito se torna uma celebração móvel, que se reatualiza continuamente em relação aos padrões permeados e aos sistemas culturais que o rodeiam. O sujeito não se unifica ao redor de um “eu” e de uma memória familiar e coletiva, ele passa a ser definido historicamente, assumindo diferentes identidades. Ainda sobre *Ekede Gorete*:

Eu sou *Ekede Gorete* no *Ilê Axé Omilodé*, mas eu recebi um título de *Iyalodé* no Rio de Janeiro, então, eu sou uma *Iyalodé*, e também recebi um cargo de *Iyá Egbé* na casa de Paulo de *Òsùmàrè*, *Ilê Axé Òsùmàrè Ojuimin*, então, lá eu sou *Iyá Egbé*.

Apresentando uma identidade centrada no universo de sua existência, *Ekede Gorete* caracteriza uma localização social na memória familiar do *Ilê Axé Omilodé*, refletindo também uma memória coletiva quando se refere ao cargo recebido em outro *Ilê Axé*. Nesse sentido, uma identidade plena e única, completa, segura e coerente é uma fantasia, pois, à medida que os sistemas de significações e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por múltiplas identidades com as quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (Hall, 2003).

Michel Mafesoli (1999) argumenta que na pós-modernidade temos não uma multiplicidade de identidades, mas identificações, quando escreve: “[...] o eu é uma frágil

construção, ele não tem substância própria, mas se reproduz através de situações e das experiências que o moldam, num perpétuo jogo de esconde-esconde” (Mafesoli, 199, p.304).

Desse modo, percebe-se que o Candomblé reúne memórias individuais e coletivas na formação das identidades quando articula, ao mesmo tempo, o nós coletivo, que parece estar se perdendo frente à humanidade, com a valorização intensa do eu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diáspora negra criou em terras brasileiras uma “mini” África mítica. O culto aos ancestrais divinizados se tornou uma adaptação criativa e dinâmica da memória ancestral dos negros, incorporando valores cosmológicos, construindo identidades, em um processo gradual de pertencimento sobre o reconhecimento de uma origem comum e de uma ancestralidade compartilhada em informações socializadas entre seus pares. A memória dos negros, uma herança deixada aos seus descendentes, possibilitou não apenas a continuidade da memória lembrada, como também se tornou referência a um legado histórico, social e cultural plantado e enraizado nas comunidades de terreiro tendo a infomemória como fio condutor.

No terreiro estudado, a memória é de supremacia em seu espaço, e a memória individual, a memória coletiva e a memória religiosa expõem representações de um passado garantindo a perpetuação dos ritos dentro do Candomblé. A memória individual é mantida pelas informações transmitidas na oralidade de uma geração a outra e torna-se uma lente para se perceber com mais nitidez a memória coletiva, situando-a em uma dimensão espaço-temporal que permite aos filhos da egbé reviver o passado no presente. Já a memória religiosa se apresenta ligada à memória familiar, à memória coletiva e à memória ancestral na construção de uma identidade de origem comum no *Ilê Axé Omilodé*, o que acarreta uma conexão entre os seus filhos e a estrutura do terreiro.

Consideramos que os laços de identificação presentes no *Ilê Axé Omilodé* são construídos ao longo da convivência, pois garantem aos membros do terreiro estudado uma aproximação de uma origem comum, uma ancestralidade, ou seja, um norte, um sentido de pertença que os vinculam a uma estrutura social de modo a integrá-los inteiramente na *egbé Omilodé*.

Concluimos que a informação, a memória e a identidade no terreiro estudado se entrelaçam e se reforçam mutuamente assimilando valores de uma ancestralidade em que o

religioso de matriz africana, por meio de um processo informacional, ganha novas formas de “se ver”, de “se perceber” e de vivenciar o mundo social no qual se encontram o terreiro inserido.

Esperamos que a temática sobre informação e memória ganhem novos horizontes no meio acadêmico e possam abordar: a) informação e memória de outras casas de Candomblé e suas origens; b) a memória como agente de comunicação e informação identitária dos ritos no Candomblé; c) a memória no Candomblé mantendo-o vivo e transmitindo informações sobre costumes, tradições, valores, mitos e línguas.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Informações e Memória: as relações na pesquisa. **Revista História em Reflexão**, Dourados, v. 1 n. 2, p. 520, jul./dez. 2007. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/412/302>. Acesso em 11 de maio de 2023.

AQUINO, M. A.; COSTA, A. R. F.; WANDERLEY, A. C. C.; LIMA, I. F.; SANTIAGO, S. M. M., 2007. **A ciência em ação: o museu virtual de imagens da cultura africana e afrodescendente**. Inclusão Social, v. 2, p. 18-29.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História da África**. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO, 1982. p. 181-218.

BARCHELAR, Gaston. **A dialética da duração**. [1936]. São Paulo: Ática, 2007.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BOSI, Ecléia. **Memória e Sociedade: lembranças dos velhos**. 3. Ed., São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

DUCCINI, Luciana. Biografias, Orixás e identidades em construção. V ENECULT – **Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura** - 27 a 29 de maio 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19308.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2018.

HALBWACHS, Maurice. **Los Marcos Sociales de la memoria**. Barcelona: Antropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP&A Editora, 2006.

HALL, Stuart. Introducción: Quién necessita identidad? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du. **Cuestiones de identidade cultural**. Buenos Aires: Amorrort editores, 2003, p. 13-39.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LIGIÉRO, Zeca. **Iniciação ao candomblé**. São Paulo: Record, 1993.

LOSS, Dulce Edite Soares Loss. **Hungbê, um passado como referência: narrativas, experiência de ancestralidade nas práticas educativas no Ilê Axé Omilodé (João Pessoa-PB)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Campina Grande, 2020.

MAFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. 2. ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999.

MARTELETO, Regina Maria. Educação e Informação: a distribuição da Informação na sociedade. In: **Revista Tempo Brasileiro**, v.1, ed. Trimestral. Rio de Janeiro, 1986.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14 ed. Rio de Janeiro: Hucitec, 2014.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo. Companhia das Letras, 2005.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

SCHMID, Maria Luiza Sandoval; MAHFOUD, Miguel. *Halbwachs: memória coletiva e experiência*. **Instituto de Psicologia – USP**. São Paulo, 1993. Disponível em: [file:///D:/Downloads/34481-40433-1-PB%20\(10\).pdf](file:///D:/Downloads/34481-40433-1-PB%20(10).pdf). Acesso em: 01 dez. 2018.

TRIVINOS, A. W. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1987.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás Deuses na África e No Novo Mundo**. Editora Corrupio Comércio LTDA, 1981.