Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano VIII, n. 24, Janeiro/Abril de 2016 - ISSN 1983-2850
http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index
/ Reflexões sobre fé, tempo e memória, 65-77/

# *Reflexões sobre fé, tempo e memória*

Gerson Machado [1]

**DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i24.30703**

**Resumo:** Este artigo apresenta reflexões sobre as relações entre a fé, o tempo e a memória, relacionados ao estabelecimento de práticas religiosas afro-brasileiras fora dos eixos tradicionais onde essas manifestações são comumente vivenciadas. Partimos do campo da memória como lugar de disputa e estabelecimento de sentido à narrativa histórica, bem como, dos artifícios memoriais utilizados para o enfrentamento ao esquecimento. É dessa dualidade lembrança-esquecimento que entendemos a ação das religiões como reparadora do ato mnemônico.
**Palavras chaves:** Religiões afro-brasileira, tempo, espaço, memória e patrimônio cultural.

**Reflections about faith, time and memory**

**Abstract:** This article presents reflections on the relationship between faith, time and memory, related to the establishment of african-Brazilian religious practices outside the traditional axis where these manifestations are commonly experienced. We start from the field memory as a place of contention and establishment of meaning to the historical narrative as well, of the memorials devices used to face oblivion. It is this memory-oblivion duality we understand the action of religions as repairing the mnemonic act.
**Keywords:** African-Brazilian religions, time, space, memory and cultural heritage.

**Reflexiones sobre la fe, el tiempo y la memoria**

**Resumen:** Este artículo presenta reflexiones sobre la relación entre la fe, el tiempo y la memoria, en relación con el establecimiento de prácticas religiosas afro-brasileños fuera del eje tradicional donde estas manifestaciones son comúnmente experimentados. Partimos del campo de memoria como un lugar de contención y creación de significado a la narrativa histórica, así, de los dispositivos de memoriales que se utilizan para enfrentar el olvido. Es esta dualidade, recuerdo-olvido, entendemos la acción de las religiones como la reparación del acto mnemotécnica.
**Palabras clave:** religiones Afro-Brasileñas, tiempo, espacio, memoria y el patrimonio cultural.

[1] Doutor em História pela UFSC (2012), Educador do Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville e docente da Univille. Contato: gerson_machado@uol.com.br

*Recebido em 15/11/2015 - Aprovado em 20/12/2015*

***A Memória em Disputa***

A memória é um dos campos mais férteis e incertos para o desenvolvimento de pesquisas e aprofundamento da experiência humana. Muitos arriscam dizer que ela é o alicerce sobre o qual se funda a própria noção de ser-humano, classicamente definido como um ente repleto de contradições e conquistas. (HALBWACHS, 1990; BERGSON, 1999, LE GOFF, 1996, entre outros)

Sobretudo, quando definimos a memória como um dado passível de aproximação investigativa ela passa a ganhar contornos mais específicos que, aos poucos, vão capitalizando as condições necessárias para torná-la uma fonte válida para a pesquisa (LE GOFF, *Op. Cit.,* RICOUER, 2007). Grosso modo, quando nos aproximamos dos fenômenos mnemônicos duas faces principais constituem essa espécie de rosto de Jano, da mitologia (MENARD, 1991, p.43). Essa divindade romana ficou conhecida por apresentar uma cabeça com dois rostos: um representando a juventude, com a face voltada ao oriente, ao Sol nascente; e outro, a face da velhice, voltada ao Sol poente. Apesar da dicotomia, ambas constituem uma só e única divindade, responsável, tanto pelo "frescor do amanhecer", repleto de esperança e intrepidez, quanto pela fase mais introspectiva da vida, marcada pelo balanço dos acontecimentos e pela sabedoria, advinda da experiência acumulada, no transcorrer do tempo "organizador e regulador do mundo, Jano representa a transição e a passagem" (MENARD, *Op. Cit.,* p. 43) Uso esta alegoria para explicar que a memória é este fenômeno humano responsável pelas lembranças que organizadas, dão sentido e identidade aos indivíduos e ao grupo. Todavia, a memória é responsável, também, pelo esquecimento, tão necessário à organização e sistematização das narrativas constituidoras da humanidade. Não há pessoa ou grupo que escape desse movimento.

Se a um só tempo a memória é a lembrança e o olvido, é preciso reconhecer, também, que isso não ocorre, na maioria das vezes, de forma pacífica. Se há algo presente nestas ações, certamente, é a disputa, os conflitos e os silenciamentos (POLLAK, 1989).. Desta forma a memória é um campo de guerra, pois é dela que emerge os enunciados que dão significado às coisas e ao mundo. É uma ação poética, transformadora e criadora. É um trabalho incessante, repleto de atores, alguns mais reconhecidos que outros, e que usam das mais diferentes estratégias para suplantar o contraditório e estabelecer o convencimento.

Tomo a mitologia grega para explicar o quão fundamental é esta ação seletiva da memória. Partimos dos primórdios da organização cosmológica grega, antes mesmo do estabelecimento do Olimpo, como espaço de morada dos deuses. É o momento em que reinavam absolutos a segunda geração dos Titãs. Destes destaco Cronos, filho de Urano (o céu estrelado) e de Gaia (a Terra). Casou-se com Reia com quem teve seis filhos, três mulheres (Héstia, Demeter e Hera) e três homens (Hades, Poseidon e Zeus). Cronos era uma divindade muito apegada ao poder e por orientação de um determinado oráculo ele

foi alertado de que seria destronado por um de seus filhos. Como medida cautelar ele passou a devorar todos os seus filhos. Réia, numa atitude de proteção, resolveu enganar o seu marido glutão e ao invés de entregar Zeus para ser devorado deu, em seu lugar, uma pedra. Cronos não percebeu a troca e a criança passou a ser criada pelas Musas, em seu templo. Tempos depois quando Zeus já era um "homem formado" resolveu se vingar do pai. Para tanto solicitou a ajuda de Métis (a prudência) a qual deu a Cronos uma poção que o fez vomitar todos os seus filhos. Desta forma, apoiado por seus irmãos, Zeus assume o trono e estabelece o espaço sagrado e eterno do Olimpo, onde a fome do seu pai não poderia mais atingi-los. Sobrou a Cronos continuar devorando os outros seres, que não possuem a eternidade como predicado, como é o caso de nós, seres humanos. (WIKIPÉDIA)

Tal drama cosmológico serve-nos para entender uma das condições humanas, ou seja, a finitude, e o seu corolário, o esquecimento. Certamente, é frente a consciência do fim que a humanidade cria mecanismos que visam garantir a perpetuidade de pessoas, acontecimentos e mensagens, de forma seletiva e procurando estabelecer sentidos e reconhecimentos no presente a partir do pretérito. Neste esforço incluo, entre outros, os monumentos, a escrita, as narrativas orais e, claro, as religiões. Esta reflexão, portanto, é um esforço no sentido de aproximar as vicissitudes decorrentes da passagem do tempo frente ao fenômeno religioso como esforço para a perenidade.

### *Religião e perpetuação*

O trabalho de luta contra a ação devoradora do tempo é desenvolvido tanto ao nível individual quanto coletivo, de forma interdependente. Um exemplo claro é a construção de lugares que celebram a vida e a passagem das pessoas pelo mundo, como é o caso das sepulturas que servem para abrigar, além dos restos mortais de nossos entes, o desejo de transcendência e superação do fim, adotando como recursos a reflexão e a rememoração. Vale destacar que os túmulos feitos, com materiais resistentes à passagem do tempo, refletem uma intenção clara de perpetuidade e de signo provocador de lembranças. No rol dessas manifestações podemos incluir desde as pirâmides egípcias até os modestos túmulos que "povoam" os espaços cemiteriais. Certamente, esse é um dos esforços mais evidentes de tentativa de não sucumbirmos às brumas do esquecimento. Sabemos, entretanto que a condição de perecibilidade à qual estamos submetidos alcança as raízes mais profundas da existência e causa profunda angústia especialmente nos ocidentais, visto o grande esforço dessa parcela da humanidade empreendido no sentido de garantir a perpetuidade das lembranças.

Nietsche, ao refletir sobre a história e sua ação de constituição dos homens históricos, argumenta que "esses homens históricos acreditam que o sentido da existência, no decorrer de seu *processo*, virá cada vez mais à luz; eles só olham para trás para, na consideração do processo até agora, entenderem o presente e aprenderem a desejar com mais veemência o futuro (...) *a história só pode ser suportada por personalidades fortes, as fracas ela extingue totalmente*" (NIETZSCHE, 1983, p. 59, 64) – destaques no

original). Dessa forma a narrativa histórica seria como uma espécie de dossel que se desenrolaria sobre o tempo e a humanidade, integrando-a e garantindo um ponto de partida e de chegada. Com este artifício narrativo se nutre uma fé no tempo o qual deixa de ser um decreto deletério à causa humana e passa a ser o *locus* de sentido. Dessa fé no tempo outros elementos se agregam, dentre eles a crença de que os conceitos possuem um estatuto metafísico pairando estaticamente, sem sofrer alterações com a passagem do tempo. Este se apresenta em termos sequenciais, evoluindo de um suposto primórdio até o seu o fim último, quando se cumpriria o que fora anunciado nos momentos antecedentes. Tal processo, além de conferir um sentido à história, ignora os embates e as forças em jogo em torno de valores distintos antes da fixação de um sentido. Esta singularidade, por fim, coroa a História como um rei, sendo o responsável por desvelar o sentido na sucessão do tempo, construindo um elo que liga os tempos primordiais ao fim dos tempos, de forma inequívoca, dando um sentido e identidade aos grupos e à sociedade em geral. É o mesmo Nietzsche que alerta a necessidade de superarmos essa fé inflexível na organização das narrativas historiográficas que creem e fazem crer num sentido histórico "De fato, está mais que no tempo de avançar contra os descaminhos do sentido histórico, contra o desmedido gosto pelo processo, em detrimento do ser e da vida (...)". (NIESTZSCHE, *Op. Cit.,* p. 70). O alerta nietzschiano serve para entendermos que a organização dos discursos historiográficos que se empenham em estabelecer um sentido ao tempo são refratários às perspectivas da diferença e dos embates inerentes às organizações das tramas históricas.

Tal perspectiva nasceu com a própria História como ciência, no século XIX, e há muito sofre inúmeras críticas em prol de uma abertura em prol da acolhimento da diferença e do reconhecimento de que para cada enunciado que dá sentido à sucessão de tempo é um "... sintoma de um processo que deixou para traz vencidos" (CARVALHO, 2012, p. 223). Há um subterrâneo de enunciados diferentes que não se coagulam em articulações que dêem sentido de continuidade e identidade

Nesta seara Michel Foucault em 1967 afirma que "Estamos na época do simultâneo" numa conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos. (FOUCAULT, 2006, p. 411) Sua constatação parte do fato de que o mundo se experimenta mais à semelhança de uma rede que religa pontos que se entrecruzam e formam uma trama do que por um grande caminho que se estende através dos tempos, ligando o passado ao presente e ao futuro. "Estamos em uma época em que o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamentos" (FOUCAULT, Op. Cit., p. 413). O que importa, nesse ponto de vista são, portanto, as relações de proximidade entre os pontos e elementos que compõe o espaço. "Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irredutíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos." (*Idem,* p. 414)

Nesse aspecto a humanidade conta, como aliada, a ação poética a qual transmite às coisas, lugares e fenômenos significados que "costuram" experiêmcias e elementos dispersos. Nesse sentido os espaços religiosos afro-brasileiros mais do que marcarem a

paisagem urbana como locais de um dado processo de sacralização são, também, locais que possibilitam o encontro de diversas subjetividades, à medida que essas religiões se encontram cada vez mais abertas à todos os públicos, deixando de ser quisto étnicos, como anteriormente se configuravam, especialmente os Candomblés (Cfe.: PRANDI, 2004, p.223.; PIERUCCI, 2006, p.P.116-117 (especialmente)).

Partindo dessa compreensão é importante entendermos como os espaços religiosos afro-brasileiros experimentam a cidade à medida que ela não se configura mais como um projeto único, ou um drama (com começo, meio e fim) recheado de previsibilidade. Essas religiões contribuem para tornar a cidade, analogamente, como uma obra aberta, podendo conter sempre novos e pulsantes pontos de construção de significados e de abertura para outras possibilidades de enunciação do sagrado. Isso se evidencia tanto no estabelecimento dos espaços conhecidos como terreiros (no caso da Umbanda, incluídos aí as tendas, tendas espíritas, casuás, entre outros) e Ilês Axés onde se pratica o Candomblé. Jussara Rêgo define os terreiros ou ilês axé em Salvador:

> Do ponto de vista funcional, compreende um espaço ritual e um espaço de moradia, sendo esse o modelo mais trabalhado pelos autores que escrevem sobre o tema. No espaço ritual, sacralizado pela presença das entidades ali representadas pelos *assentamentos*, acontecem as atividades litúrgicas e, no espaço de moradia, residem alguns membros da comunidade, fundamentalmente aqueles que compõem o clero." (RÊGO, 2006, p. 37. (destaques no original))

Apesar de não haver dados estatísticos confiáveis, a experiência/vivência nos informa que, atualmente, as casas de Candomblé, fora do eixo principal de desenvolvimento desta prática religiosa, são sensivelmente diminutas. O volume mais considerável, entretanto, é o das casas de Umbanda, cenário discutido para o caso da cidade de Joinville-SC (MACHADO, 2014). Nesta cidade, com mais de quinhentos mil habitantes, cerca de cinco ilês axés consolidam-se como espaço religioso dedicado às funções do Candomblé, os quais conjugam, em sua maioria, o culto às entidades do panteão candomblecista e umbandista. É interessante observar que esse cruzamento dos dois rituais num só espaço ocorre em virtude dos fundadores dessas casas, antes de terem sido iniciados no Candomblé, tiveram uma trajetória na Umbanda. Essa herança, provavelmente, se refletiu na organização dos espaços religiosos onde é comum, por exemplo, encontrarmos as estatuárias dispostas sobre altares, representando as divindades umbandistas em pleno cerimonial público de Candomblé. Aqui concordamos com Vagner Silva quando, ao analisar o campo religioso afro-brasileiro em São Paulo afirma: "o Candomblé em São Paulo, parece se consolidar não apenas como reprodução das modalidades de cultos vindos de outras regiões do país, mas, sobretudo, como rearranjos destas modalidades em função das novas realidades e demandas" (SILVA, 1995, p. 75). O mesmo autor ressalta que no processo de instalação do Candomblé em São Paulo, os

babalorixás e Ialorixás provinham, em sua maioria, das fileiras da umbanda, sendo que a iniciação no Candomblé implicava na ampliação/consolidação do status desses sacerdotes, em virtude do alto valor que essa religião possui entre os fiéis das religiões afro-brasileiras, de maneira em geral.

Por outro lado, a expansão desses cultos para além dos territórios de origem[2] provocou uma dinâmica de incorporação de elementos e significações que não eram comuns nas versões mais tradicionais. Um dos mais relevantes e que representa bem a situação do Candomblé é a incorporação de pessoas não-negras no espaço sagrado dessas religiões. Isso, também foi observado por Vagner Silva em São Paulo, onde a inserção dessas pessoas significou, sobretudo, certo conforto econômico para as casas de culto, à medida que o culto exigia um considerável investimento econômico que nem sempre está disponível aos negros, os quais correspondem às parcelas mais empobrecidas da população brasileira. (AMARAL, 2005.) Essa hipótese se baseia, certamente, nos índices de desigualdade econômica que fazem os negros, em sua maioria, ocuparem a base da pirâmide social brasileira. (TELLES, 2003 (especialmente das páginas 185 – 262))

Para o caso do Rio Grande do Sul, Ari Oro afirma que:

> essa procura de terreiros por parte dos brancos pobres geralmente está associada à busca de solução para problemas práticos como doenças, desemprego ou dificuldade econômica, ou problemas legais, geralmente relacionados à sua condição desfavorável de classe. Já os brancos de maior poder aquisitivo o fazem na busca de solução de problemas existenciais como os de sentido, identidade, afetivos, etc. Também o caráter misterioso, exótico e fascinante da religião dos orixás, associado à sua eficácia simbólica, contribui para a atração de brancos. (ORO, 2002, p. 362.)

Para a região da grande Florianópolis a professora Cristiana Tramonte desenvolveu uma pesquisa em que discutiu a trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras (Umbanda, Candomblé e Almas de Angola). Sua discussão frisou aspectos da consolidação histórica dessas religiões partindo do século XIX e a presença da cultura negra na, então, Desterro, até o presente, com especial destaque para a década de 1970. Foi nesta época que segundo a autora ocorreu um maior reconhecimento da cidade em relação a essas práticas religiosas, bem como, aos processos de diferenciação endógenos, compondo um mercado religioso diversificado, amplo e competitivo, além dos movimentos de resistência, consolidação e institucionalização. Por fim, a autora realiza uma pesquisa mais detalhada no que ela convencionou denominar de atualidade, enfocando tanto as questões êmicas, como vetores de consolidação do grupo, até

[2] Especialmente na Bahia, Maranhão, Pernambuco e Rio Grande do Sul.

discussões contemporâneas que, claramente, evidenciam as táticas do grupo no sentido da organização de um discurso dado ao fortalecimento interno do povo-de-santo. Também, serve ao consumo externo, muito baseado na ecologia e no papel que essas práticas podem ter no processo de preservação do planeta. (TRAMONTE, 2001).

Desta forma é mister investir esforços de investigação desses espaços sagrados construídos na malha urbana de cidades periféricas ao desenvolvimento tradicional das religióesa afro-brasileiras, como é o caso de Joinville-SC, e tantas outras cidades espalhadas pelo país, refletindo a partir dos processos de sacralização dos espaços, tanto os dedicados aos cultos quanto os transitórios, os quais eventualmente ganham tal estatus em atendimento aos rituais específicos, como é o caso de ebós que exigem procedimentos nas encruzilhadas de vias públicas da malha urbana, entre outros. Para Mircea Eliade "toda a cratofania e toda a hierofania, sem distinção alguma, transfiguram o lugar que lhes serviu de teatro: de espaço profano que era até então, tal lugar ascende à categoria de espaço sagrado" (MIRCEA, 2010, p. 295.)[3]. Partindo desse entendimento a implantação dos ilês axés de Candomblé numa cidade como Joinville, proporciona um duplo movimento de sacralização dos espaços. O primeiro diz respeito aos espaços circunscritos, ou os territórios contínuos, fazendo referência clara aos espaços sagrados chamados de ilês axés, os quais possuem em sua maioria uma configuração arquitetônica que reorganiza as aldeias e cidades africanas, com espaços reservado aos iniciados, consagrados aos orixás e entidades, e espaços públicos frequentados indistintamente.

## *Heterotopias e Heterocronias afro-brasileiras*

*Seria possível supor (...) uma espécie de descrição sistemática que teria por objeto, em uma dada sociedade, o estudo, a análise, a descrição, a "leitura", (...) desses espaços diferentes, desses outros lugares, uma espécie de contestação simultanemente mítica e real do espaço em que vivemos...*
(Michel Foucault)

Esses espaços, referindo-nos uma vez mais a Michel Foucault, são como heterotopias, à medida que eles "tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis" (FOUCAULT, *Ibidem*, p.418). A partir desse princípio tomamos os candomblés e as umbandas como religiões que arranjaram num mesmo espaço cosmovisões e identidades diferentes.

No primeiro caso sabemos que nos seus primórdios, na primeira metade do século XIX, os Candomblés reuniram etnicidades africanas diversas com suas divindades. Pierre Verger explica como os cultos aos orixás e voduns na África se organizavam de forma particular em aldeias e cidades-estados, "Apesar da multiplicidade dos deuses, tem-se

[3] Esta citação é propositalmente pontual e refere-se aos seus estudos sobre a sacralização do espaço e não envolve a uma filiação a suas ideias referentes à natureza do fenômeno religioso.

algumas vezes a impressão de que não se trata de politeísmo, mas de monoteísmos múltiplos, justapostos, em que cada crente, sendo consagrado apenas a um deus, reverencia unicamente a este, mantendo ao mesmo tempo, em relação às divindades vizinhas, sentimentos que não vão além do simples respeito"(VERGER, 2000, p. 15.).

No Brasil essa configuração se perdeu em virtude do rompimento de laços de pertencimento à família ou a grupos tribais, em virtude do processo de escravização dos negros africanos. Dessa forma os Candomblés, como criação brasileira, agruparam num mesmo espaço sagrado o culto às divindades pertencentes a diferentes grupos que, em território africano, ocorriam de forma isolada, incorporando, em muitos casos, as divindades dos autóctones americanos como é o caso dos caboclos que se manifestam em muitos terreiros de Candomblés do Brasil. A Umbanda, por outro lado, coaduna elementos cosmológicos de religiões distintas advindas do Cristianismo, das religiões orientais, das religiões autóctones americanas, das religiões africanas e do cientificismo religioso kardecista.[4]

Outro princípio que pode caracterizar esses espaços religiosos como heterotopias é o fato deles "... funcionarem plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional" (FOUCAULT, Ibidem, p. 418). Se considerarmos as experiências vivenciadas em termos de tempo nos ilês axés percebemos o quanto este assume novas roupagens. No caso da cidade catarinense ele não é mais definido pelo tempo do trabalho, mas sim pelo tempo dos orixás ou como diz a Iyalorixá Jacila de Oxum *É o tempo das coisas acontecerem, é o tempo dos orixás* (BARBOSA, 2011). Reginaldo Prandi nos alerta a respeito do cuidado que temos que ter quando formos pesquisar os Candomblés "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" (PRANDI, 2001, p. 46).

É essa experiência na vida dedicada aos orixás que conferem autoridade, hierarquia e respeito na vida cotidiana dos ilês axés, tudo isso consagrado pelo processo de iniciação e obrigação cumprido pela pessoa. Isso nos ajuda a entender, por exemplo, como alguém com idade cronológica inferior a outro possui mais autoridade e hierarquia, decorrente, muitas vezes em função daquele ter sido iniciado antes da pessoa, cronologicamente, mais velha. Dito de outra forma, e em consonância com o autor francês, percebe-se que há uma celebração à acumulação temporal. É esta que estabelece a importância e a distinção de ancestralidade que as pessoas e os ilês axés ocupam no cenário religioso em questão.

Outra forma como o tempo se distingue no Candomblé é durante as várias cerimônias que ocorrem nesse espaço sagrado. É o próprio Prandi que descreve muito bem esses acontecimentos:

[4] CFE. ORTIZ, 1990, p.p. 31-49 (especialmente). Para o caso dos candomblés Jejês, ver: PARES, 2007, p.p.271-312. "o princípio da agregação inerente aos cultos de múltiplas divindades é complementado por um princípio paralelo de seletividade ou exclusão que explicaria o progressivo esquecimento de certas divindades." (p.291)

> Num terreiro de Candomblé, praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se no terreiros noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Há uma pauta a ser cumprida e horários mais ou menos previstos para cada atividade, como "ao nascer do sol", "depois do almoço", "de tarde", "quando o sol esfriar", "de tardinha", "de noite". Não é costume fazer referência e nem respeitar a hora marcada pelo relógio e muitos imprevistos podem acontecer. No terreiro, aliás, é comum tirar o relógio do pulso, pois não tem utilidade. Durante a matança, os orixás são consultados por meio do jogo oracular para se saber se estão satisfeitos com as oferendas, e podem pedir mais. De repente, então, é preciso parar tudo e sair para providenciar mais um cabrito, mais galinhas, mais frutas, ou seja lá o que for. Em qualquer dos momentos, orixás podem ser manifestar e será preciso cantar para eles, se não dançar com eles. Os orixás em transe podem, inclusive, impor alterações no ritual. Eles podem ficar muitas horas "em terra" enquanto todos os presentes lhes dão atenção e tudo o mais espera. Durante o toque, a grande cerimônia pública, a presença não prevista de orixás em transe implica o alargamento do tempo cerimonial, uma vez que eles devem também ser vestidos e devem dançar. A chegada de dignitários de outros terreiros, com seus séquitos, obriga a homenagens adicionais e outras seqüências de canto e dança. Embora haja um roteiro mínimo, a festa não tem hora para acabar. Não se sabe exatamente o que vai acontecer no minuto seguinte, o planejamento é inviabilizado pela intervenção dos deuses.[5]

Este mesmo autor alerta aos que se aventuram a pesquisar essas religiões de forma mais participativa. Ele retomou uma narrativa feita por Ruth Landes em 1938, quando esta pesquisou os Candomblés de Salvador, em especial o encontro dela com a, então jovem, Mãe Meninha do Gantois. O encontro ocorreu depois de um agendamento prévio, a conversa transcorria normalmente até o momento em que uma filha-de-santo foi ao ouvido da Iyalorixá cochichar algo, ela então pediu licença por alguns instantes,

[5] *Idem,* p.45.

deixando a antropóloga à vontade até que voltasse, o que ocorreu dias depois. Foi quando a antropóloga norte-americana soube o motivo de tal afastamento, já que a filha-de-santo tinha expressado à Iyalorixá um problema e esta, prontamente, pôs-se a resolver, indicando à pesquisadora que o tempo é o tempo do acontecimento das coisas: "Durante a minha permanência na Bahia pasmava-me a liberdade que as mães tomavam com o tempo. Menininha não voltou à sala aquele dia e como soube, subsequentemente, sempre se atrasava, sempre demorava. Era um privilégio da sua posição, aceito como natural numa terra de aristocracia e escravidão. Que era o tempo? O tempo era o que se faz com ele e ela estava sempre ocupada" (LANDES,1967, p. 95, *apud* PRANDI, *Ibidem*, p.46.).

Outra característica que torna esses espaços religiosos em heterotopias é o fato de suporem "sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis (...) só se pode entrar com uma certa permissão e depois que se cumpriu um certo número de gestos" (FOUCAULT, Ibidem, p. 420). O Candomblé é uma religião onde as palavras *Ewòn* como o segredo *Awòn* são princípios necessários a sua existência, sendo que, quem pode pronunciar determinadas fórmulas, mitos e *orikìs* (espécie de poesia que enaltece as qualidades dos orixás) é estabelecida pela senioridade, pelo tempo de iniciação e aprendizagem, assim como, a sabedoria exige que os interlocutores estejam no mesmo nível, preparados, para ouvir o segredo, mantendo discrição e respeito.

Cabe ainda destacar o último princípio apontado por Foucault para caracterizar uma heterotopia, ou seja, o fato de que ela deve possuir uma função em relação ao espaço restante, podendo ser tão ilusório a ponto de denunciar como mais ilusório ainda o espaço tido como real, ou criando um espaço tão perfeito, tão organizado quanto o real é "desorganizado, mal-disposto e confuso (...) uma heterotopia de compensação"( FOUCAULT, Ibidem, p. 421). Jacila de Oxum comentou a respeito do suporte que o ilê axé que ela capitaneia desempenha na comunidade em que ele está inserido, desde a sua implantação até hoje, quando políticas de aumento de qualidade de vida foram estimuladas pelo e no espaço, tanto para o povo-de-santo quanto para a sociedade em geral, inclusive de denominações religiosas diversas. Com isso se percebe que o espaço em questão serve como contraponto à ausência do poder público e das políticas públicas inclusivas, e estimula a população local, carente de recursos econômicos, a encontrar apoio na comunidade religiosa, com tudo o que possa representar junto à sociedade. Jacila relata que:

> a carência das pessoas desta redondeza aqui, naquele momento era muito grande. E eu era uma mulher com uma situação financeira muito boa, então, eu ajudava muito eles. Mas eu não sei se pela carência deles, por que muitos eram evangélicos e católicos mas vinham buscar comida na nossa casa. Inclusive, de início, não houve nenhuma posição contra nossa casa devido a isso, devido aos meus trabalhos sociais. Tanto que eles falavam comigo: - a senhora é uma

> pessoa tão boa, ajuda tanta gente e como a senhora é dessas coisas de batuque, eles falavam assim! (BARBOSA, *Idem)*

Desta forma, ressalto mais uma vez a importância de entendermos esses espaços como constituídos na diferença e pela diferença. Não é possível enquadrá-los na fórmula interpretativa moderna de narrativa histórica a qual parte do pressuposto de que o desenrolar dos acontecimentos obedeceria uma narrativa dramática que partiria de uma origem em direção a um fim específico. Estamos diante de novas e cambiantes formas de ser e estar no mundo, inclusive, de formas distintas de relação com o sagrado, e de organização e sistematização do espaço e do tempo. Aliás, vale ressaltar que ao modo das mitologias mediterrânicas, entre os povos de origem africana/Banto existem energias (inkisse/orixá) cujo domínio é a sucessão do tempo, a qual é denominada de Tempo ou Tembo. Sobretudo, tal energia tem o papel de ressaltar a constituição da sabedoria e da resignação as quais pontuam a nossa finitude, não como definitiva, mas sim como parte de um complexo sistema de restituição dadivosa. Para tais denominações, nosso tempo de vida é o espaço que temos para a concretização dos odus[6] os quais ocorrerão de forma virtuosa à medida em que estiverem em harmonia com todas as forças que constituem o mundo e os sentidos advindos de nossa experiência de ser e estar nele.

E para encaminhar um encerramento desta abordagem, novamente, ratifico a necessidade de ampliarmos nossos enfoques no sentido de compreendermos tais fenômenos como uma das formas possíveis de repertoriar a constituição de nossas cidades e subjetividades, ressaltando aspectos importantes como reconhecimento e o respeito ao direito à memória e à diferença/alteridade. Em consonância com este entendimento o campo do patrimônio cultural não pode se encerrar numa simples análise interpretativa das artimanhas pelas quais o poder se estabelece e consolida. Sobretudo, como qualquer outra área da ação humana precisamos estar atentos para o inusitado, para as rupturas, ou no dizer de Michel Foucault "As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta" (FOUCAULT, 2005, p. 273).

Creio que este entendimento nos coloca numa perspectiva mais pluralista e longe dos sistemas teleológicos de interpretação da sociedade, abrindo espaços para novos olhares e sensibilidades que nos permite alargar, inclusive, a noção de patrimônio cultural, para além dos processos de consagração capitaneados por ações estatais. Nisto, conseguiremos afinar o entendimento dos sujeitos e dos grupos menos articulados com o *establishment*, como portadores e gestores de um patrimônio, que por vezes "escapam das redes" de análise e interpretação da realidade, empreendidos, tanto pelas produções acadêmicas quanto pelos processos de registro e tombamentos. Essa pluralidade envolve ações de autoconhecimento e reconhecimento, as quais dão sustentação à elaborações discursivas que, a um só tempo, "qualificam" enunciadores e enunciados pouco reconhecidos no processo de constituição das identidades nacionais, como é o caso da

[6] Odu é um termo yorubano de uso êmico dos praticantes das religiões afro-brasileiras, que serve para estabelecer o sentido da vida de cada ser existente e tocado pela perecibilidade.

brasileira que, sistematicamente, nega o direito à existência da história e cultura de origem afro-brasileira e indígena (apesar dos poucos avanços); e diversificam as possibilidades dos sujeitos construírem identidades e subjetividades mais plurais e singulares.

***Referências***

AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: brancos e negros no Candomblé de São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Ṣọmàvọ`: O amanhã nunca termina*. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

BARBOSA, Jacila de Souza. *Entrevista*. Joinville: 23 Mar. 2011.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória***.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999

CARVALHO, Alexandre Filordi de. Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana. *Cadernos Nietsche***.** n. 30, 2012, p.p. 221-249.

FOUCAULT, Michel. Nietzche, a genealogia, a história. In: _____. *Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 260-281. v.2 (coleção Ditos e Escritos)

FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. In: _____. *Ditos & Escritos III, Estética, literatura e pintura. música e cinema*. 2.ed.., v.III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.p. 411 – 422.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva***.** São Paulo: Ed. Vértice, 1990.

LE GOFF, Jacques. *História e memória***.** 4.ed. Campina: Editora da Unicamp, 1996.

MENARD, René. *Mitologia greco-romana***.** São Paulo: Opus, 1991.

MIRCEA, Eliade. *Tratado de história das religiões*. 4.ed.. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações Extemporâneas. *In: Obras Incompletas*. 3.ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ORO, Ari. *Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. Estudos afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Religião como solvente: uma aula*. Novos Estudos. N.75, jul. 2006, p.p. 111 - 127.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos***.** Rio de Janeiro: v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

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

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: Candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*. V.18, n.52, 2004, p.p. 223- 238.

RÊGO, Jussara. Territórios do Candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia . *GeoTextos*, vol. 2, n . 2, 2006, p.p. 31-85.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TELLES, Edward. *Racismo à Brasileira*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Cultos aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2.ed.. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

WIKIPÉDIA. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Cronos. Acessado em 09.10.2015
.