



# III EBE | III ENCONTRO BAIANO DE CULT | ESTUDOS EM CULTURA



## **OJÓ ORÚKO: TERRITORIALIDADE DE REAFIRMAÇÃO SOCIOPOLÍTICA E CULTURAL-RELIGIOSA DAS COMUNIDADES AFRICANO-BRASILEIRAS**

Magnaldo Oliveira dos Santos  
PPGEDUC – UNEB  
magno.ssa.ba@gmail.com

**RESUMO:** O presente artigo é desdobramento da pesquisa de mestrado intitulada OJÓ ORÚKO: um reencontro com a ancestralidade negro-africana, realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPEDUC) da Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Aqui de modo amplo pretende-se destacar o Ojó Orúko (O Dia do Nome) como territorialidade de reafirmação sociopolítica e cultural-religiosa das comunidades-terreiro de tradição de Òrìsà (Orixá) no Brasil. Mais especificamente busca-se anunciar o Ojó Orúko como rito de passagem na religião de tradição de Òrìsà (Orixá) que restitui o orúko (nome africano) denegado pelo perverso sistema de escravidão; dialogar com as noções de cultura, religião, território e fronteira sob a perspectiva africano-brasileira e suas implicações sociais na (s) Contemporaneidade (s) e por fim evidenciar o Ojó Orúko como rito de passagem capaz de instituir-se como territorialidade de reafirmação do espaço social, político, cultural e religioso das comunidades-terreiro de tradição de Òrìsà no Brasil. Se os africanos escravizados, ao chegaram aqui, recebiam números e nomes católicos que nada diziam de si, de sua posição no grupo de pertença e de suas histórias, com o Ojó Orúko, estes passam a ser reconhecidos, através, de seus nomes africanos que recuperam suas origens e a dignidade outrora usurpadas. A metodologia utilizada foi História Oral Temática tendo como técnica a entrevista narrativa. O *locus* foi a Comunalidade Ilé Àsè Òpó Àfônjá, situado no bairro do Cabula em Salvador. Os participantes foram os iniciados na tradição nàgò/kétu, dessa comunalidade. A expressão “da porteira para dentro da parteira para fora” criada por Mãe Senhora, Òsun Muiwa, que foi Iyálòrìsà (1942/1967) da comunidade-terreiro Ilé Àsè Òpó Àfônjá é usada para referir-se ao universo idílico, do *ethos* e *eidos*, africano-brasileiro, utilizando a porteira como referência demarcatória simbólica desse universo e o transitar para o universo exterior, que encontra na figura da porteira a fronteira dessa territorialidade. Vale ressaltar que tal fronteira tem Èsu como o “guardião” e senhor das trocas entre os “desde dentro” e os “desde fora”. Os resultados adquiridos com este trabalho demonstraram que o Ojó Orúko (O Dia do Nome) tem desempenhado papel relevante, no passado e no presente, como territorialidade de afirmação e reafirmação do espaço social e político de cultura e religiosidade do povo negro de tradição de Òrìsà no Brasil. O Ojó Orúko também viabiliza a reconstrução da imagem positiva do povo negro, possibilitando, através dos tempos, a ressignificação de sua identidade/alteridade, reatualizando e perpetuando as narrativas das origens (*arkhé*), as narrativas míticas, e a religiosidade, que se configuram como significativos legados para reconstrução de sua história na Bahia, no Brasil e nas Américas, proporcionando, um “elo” entre passado, presente e futuro, dinâmicos e intercambiáveis, na história do povo negro nessas territorialidades. Enfim, a pesquisa colaborou para reelaboração das histórias contadas a partir da “Chegada dos Sem Nomes” que passaram a ser recontadas e refeitas com o Ojó Orúko buscando valorizar as histórias da “Saída dos Com Nomes”, culminando em narrativas positivas e afirmativas de territorialidade negro-africana.

**Palavras-chaves:** *Ojó Orúko* (O Dia do Nome); territorialidade; cultura; religião; fronteira;

## CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O *Ojó Orúko*<sup>1</sup>: Territorialidade de Reafirmação Sociopolítica e Cultural-Religiosa das Comunidades Africano-Brasileiras é desdobramento do capítulo 1 da dissertação de mestrado intitulada *Ojó Orúko*: um reencontro com a ancestralidade negroafricana realizada no programa de Pós Graduação em Educação – PPGEDUC da Universidade do Estado da Bahia – UNEB.

Este artigo se inscreve como mais uma estratégia de inserção dos legados cultural-civilizatórios africano-brasileiros, nas pautas de discussões nos ambientes acadêmicos e em outros espaços oficiais de educação em nosso país. *Ojó Orúko* significa o Dia do Nome, expressão da língua *yorùbá* (iorubá), que estrutura e mantém as memórias das comunidades-terreiro de tradição de *Òrìsà* (Orixá). O *Yorùbá* é uma das muitas línguas que chegaram ao Brasil durante o último ciclo do tráfico de escravizados negros e que compõe, segundo Gordon (2005 *apud* FIORIN, 2008), um universo de 2.092 línguas naturais faladas no continente africano, que representa quase um terço das línguas do mundo.

*Ojó Orúko* é o último dia do rito de passagem na tradição de *Òrìsà*, das comunidades-terreiro *nàgó/kétu* no Brasil, no qual o (a) *iyàwó*, recém-iniciado (a), tomado (a) pela energia de seu *Òrìsà*, sai em público para “gritar” seu *orúko* (nome africano), reencontrando sua ancestralidade africana, ao tempo em que concretiza/efetiva sua pertença àquela comunidade, adentrando à sua territorialidade, que se institui como espaço físico e imaterial de reafirmação social, política, cultural e principalmente religiosa, dos legados históricos do *continnum* civilizatório africano em solo brasileiro. Nossa pesquisa realizou-se na Comunidade-terreiro *Ilé Àse Òpó Àfònjá*, situada na região de Salvador, reconhecida em todo o Brasil e em muitos países no mundo.

Problematizamos aqui o sentido e significado da palavra conceito e o modo de classificar cultura, territórios, fronteiras, entre outras categorias, atrelados à concepção hegemônica eurocêntrica, apresentando, na contra partida, noções (MAFFESOLI, 1995, 1999) sobre essas

---

<sup>1</sup> Utilizamos no texto vocábulos e expressões escritas em língua *yorùbá* buscando assegurar o sentido original de cada uma delas, por entender que por mais fiel que seja as traduções não conseguem expressar totalmente a peculiaridade e a riqueza semântica que cada vocábulo tem dentro de seu sistema linguístico. Tal postura revela também o lugar de onde estamos falando, ou seja, como sujeito “desde dentro”. Cada vocábulo e/ou expressão está em itálico e é seguida de sua correspondente tradução em língua portuguesa.

categorias, a partir de uma bacia semântica que se fundamenta na *episteme* africano-brasileira que visibilizam e valorizam os legados culturais dos povos negros, suas representações e implicações na contemporaneidade, não só na Bahia como também nos diversos territórios em todo país.

Refletimos criticamente os fenômenos culturais e o que se constitui como memória social para os povos africano-brasileiros, assim como a redefinição das narrativas de pertencimentos, a exemplo das *itan* (narrativas inaugurais) que contam as histórias de suas origens (*arkhé*) e sua visão de mundo (cosmovisão).

As abordagens e as categorias presentes no texto estão fundamentadas em: Mãe Senhora *Òsun Muiwa* (1942/1967), e sujeitos que falam “desde dentro”, para tratar das categorias “da porteira para dentro da porteira para fora” e do *Ojó Orúko* (O Dia do Nome). Martins (1991) e Mexias Simon (1996) para tratar do nome próprio. Sodré (1988, 1999) para comunidade-terreiro. Luz (1992), Santos (2006) e Gomes (2008) para cultura. Luz (2008) e Durkheime (1970) para religião. Maffesoli (1995, 1999) e Luz (2008) para as concepções sobre noções, territorialidade e fronteira. Tedesco (2004) e Workmam (2007) para memória. Entre outros que surgem no corpo do texto.

## **1. OJÓ ORÚKO: RITO DE PASSAGEM NA TRADIÇÃO DE ÒRÌSÀ**

Conforme já explicitado acima, *Ojó Orúko* (O Dia do Nome) é o dia da culminância do rito de iniciação na religião de tradição de *Òrìsà* (Orixá) que recupera o *orúko* (nome africano), denegado pelo batismo cristão forçado, que lhes impunha nomes aleatoriamente escolhidos.

O batismo cristão começava em África e era por lei, a primeira imposição a ser cumprida logo que os escravizados chegavam ao Brasil. Por decreto eles deveriam ser imediatamente, batizados, o que nem sempre ocorria de iminente, embora, tais negligências, não passassem despercebidas, nem sem punições. Querino (1916, p. 23-4 *sic*) nos dá uma ideia de como na prática essas coisas aconteciam:

Entretanto, desde 1693, El-Rei D. Pedro II, expedira esta ordem, que não fora cumprida, a julgar pelo que expusera o prelado baiano: “Mandamos que, qualquer pessoa, de qualquer estado ou condição que seja, que escravos de Guiné tiver, os faça batizar e fazer cristão do dia que a seu poder vierem até seis meses, sob pena de os perder.

A iminência obrigatória do batismo cristão, em África e aqui no Brasil, era engrenagem do nefasto sistema que visava à aniquilação da alteridade do povo negro. Assim, “O batismo

para o adulto conferia-lhe um nome cristão e o iniciava no cristianismo. [...] tendência que não foi exclusiva do batismo de adultos.” [...] (VASCONCELLOS, 2002, p. 159, 161).

O batismo cristão se configurava como instrumento idealizado e executado com objetivo precípua, de apagamento da história e memória individual e coletiva do negro que, conseqüentemente, pretendia como resultado a anulação de seus valores culturais e civilizatórios. “Acreditava-se que lavados pelas águas lustrais do batismo o negro deixava na África todo o seu passado milenário” (VIANNA FILHO, 2008, p. 161). Isso correspondia dizer que “[...] toda conversão ao cristianismo significava a renúncia à África e a todos os costumes africanos [...]” (NEVES, 1986, p. 190).

O batismo, além dos objetivos acima, funcionava como uma forma de oficialização de posse dos senhores sobre os cativos para dispor dos mesmos a seu bel prazer. “Dependia da vontade do senhor, que fazia de tudo para eliminar a humanidade do escravo” [...] (PEREGALLI, 2001, P. 20). Era também um modo de controle social e quantitativo, da Coroa e/ou do Poder Geral das chamadas colônias, em relação aos registros dos contingentes dos indivíduos traficados.

Em relação à perda do *orúkò* (nome africano) Araújo (1998) em seu trabalho intitulado “*A Chegada Dos Sem Nomes: uma reportagem histórica*” nos fornece material para refletirmos sobre tal questão. Seu trabalho nos faz perceber as circunstâncias e o contexto histórico nos quais os africanos, nele relatados, estavam envolvidos, as condições às quais, foram submetidos e como se davam alguns processos de renomeações dos mesmos por nomes cristãos, escolhidos aleatoriamente para confundir e apagar suas origens e camuflar suas procedências. Vejamos:

[...] Ele falava que viera de Lagos e os homens repetiam um nome estranho, Luanda. Ninguém quis saber o seu nome. Passaram a chamá-lo de nº 244, e de um estranho nome: SEM. Não sabia que terra era essa, não sabia que cidade era essa, não sabia que pelas leis brasileiras era um homem livre. Mas ainda assim, Sem era um homem sem liberdade. (ARAÚJO: 1998, p. 2 *grifo do autor*).

Outro passageiro, uma menina, por volta dos dezesseis anos, oriunda de *Efòn* (antiga cidade da Nigéria), que foi roubada e vendida em Lagos, onde permaneceu por mais de um ano, antes de ser embarcada para a Bahia. Conduzida para a terra junto com outros jovens, embrenharam-se no mato, mas, foram imediatamente capturados, por soldados e, conduzidos a Salvador. Ainda assim:

[...] Em todas essas peripécias, ninguém perguntou o seu nome, nem ela o de ninguém. Do capitão do navio lembra-se apenas que era um homem branco, alto, de

bigodes de e suíças. Dos marinheiros sabe apenas que eram oito, quatro brancos e, quatro pardos. Foi tudo o que disse, porque só isso lhe perguntaram. Do seu nome ninguém quis saber. Puseram-lhe o número 341 e chamaram-na de EVA. Porque ela não sabe! (ARAÚJO, 1998, p. 2-3. *grifo nosso*).

Apesar de todos os malefícios causados, pelos batismos cristãos, aos povos negros, estes souberam estratégia e inteligentemente, também tirar vantagens dessas situações/condições às quais lhes eram impostas, buscando ampliar suas famílias, fazer novas associações, criar laços de proteções, de apoios, etc., para possíveis necessidades futuras.

Os africanos escravizados, ao serem trazidos para cá, recebiam números e nomes católicos que nada diziam de si, de sua posição no grupo de pertença e de suas histórias, com o objetivo precípua de anulação da personalidade e do ser africano. O nome próprio se revela de fundamental importância para o sujeito e sua coletividade conforme podemos perceber na citação a baixo:

O nome próprio individualiza o sujeito, identifica- e o personaliza. O conjunto dos signos que forma o nome próprio, além de servir como marca formal designativa do indivíduo para os outros, para a sociedade, constitui-se como um referencial único para o sujeito: ele o vive como sendo ele mesmo. O nome próprio, ao designar um determinado corpo, instala o reconhecimento público da existência do indivíduo socializado ou em vias de socialização. [...] ele é o suporte de uma *presença*, sendo portador de uma ontologia que ultrapassa a história pessoal e vivida do sujeito (MARTINS, 1991, p. 43 *grifo do autor*).

Com o *Ojó Orúko* o ser africano como representativo de seu povo e cada sujeito individualmente passam a ser reconhecidos, através, de seus nomes africanos que recuperam suas origens, suas territorialidades, sua humanidade, personalidade e a dignidade outrora usurpadas, pois, como afirma Mexias Simon (1996, p. 90) “O africano já teria, forçosamente, o seu nome, marca de sua individualidade e de sua pertinência a uma comunidade”.

O *Ojó Orúko* também é concebido como uma instituição singular das comunidades-terreiro de tradição de *Òrìsà*, e tem a língua arcaica *yorùbá* como princípio dinâmico idílico, que se anuncia e se pronuncia no *ethos* e *eidos* das comunalidades negras que reclamam este pertencimento, a partir de sua *arhké* (origens), sua *ìse* (cultura), *àwon àsá* (costumes, tradições), *àwon awo* (mistérios), que dão propulsão e vida, através dos *àwon oriki* (saudações invocatórias), *àwon orin* (canções) *àwon owé* (sabedorias), *àwon àdùrà* (rezas), *àwon òrò* (ritos preceituais), as *àwon idárúko oye* (nomeações de títulos), *àwon idárúko ohun gbogbo* (nomeação dos objetos), *àwon idárúko enia gbogbo* (o dar nomes a todos), etc., que constituem e revelam os *modus videndi* e *modus facendi* dessas comunidades, tendo a ancestralidade como princípio fundante e estruturante da vida de todos os que delas

fazem parte e de suas relações para com o mundo do sagrado. Sobre comunidade-terreiro, Sodré (1999, p. 171. *grifo do autor*) nos traz uma noção bastante apropriada sobre a mesma descrevendo-a da seguinte forma:

A comunidades-terreiro é, assim, repositório e núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico explicado em mitos, ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismo, língua litúrgica (o iorubá) e outras práticas sempre suscetíveis da recriação histórica, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural (negros de diferentes etnias) e transcultural (negros e brancos).

Coadunamos com Oliveira (2007, p. 328. *grifo do autor*) quando o mesmo afirma que “*educar é construir sujeitos semelhantes aos seus ancestrais*”. Então, concebemos educação também como forma de construir e de transmitir cultura, desse modo, ela está presente e se manifesta em todos os aspectos de nossa vida, contudo, para percebermos isso, é necessário que tenhamos sensibilidade. O mesmo autor, no que se refere à relação entre ancestralidade e educação dentro das territorialidades das comunidades-terreiro, declara que:

A ancestralidade converte-se no princípio máximo da educação. Educar o olhar é educação. No caso da cosmovisão africana, educa-se para a sabedoria, para a filosofia da terra, para a ética do encantamento. Educar é conhecer a partir das referências culturais que estão no horizonte de minha história (ancestralidade). Olhar é um treino de sensibilidade. [...] Sensibilizado, posso fazer da vida uma obra de arte, uma construção estética. Edifício uma moral e uma ética baseada na criatividade e na tradição. [...] A educação é uma questão de sensibilidade (OLIVEIRA, 2007, p. 259).

Assim pensando educação, o *Ojó Orúko* é concebido como dinâmica sócio-educativa, de linguagens, de ética, de comportamentos moral e social, de educação ao respeito e reverência aos mais velhos, às alteridades, singularidades e diferenças, onde também se ensina e se aprende simultaneamente, e se estrutura identidades. Então, a ancestralidade converte-se em educação e esta, por conseguinte, possibilita o conhecimento de si mesmo (a), das histórias dos seus antepassados e de vivenciar a reapropriação de seus nomes africanos, carregados de sentidos e significados, reintegrando-os ao seu grupo de pertença, através do rito de passagem que se inicia e se concretiza com o *Ojó Orúko*.

## **2. OJÓ ORÚKO: POR UMA EPISTEME AFRICANA**

O *Ojó Orúko* como instituição das comunidades-terreiro, nas quais os legados culturais e religiosos, em conjunto com outros, constituem os valores civilizatórios africano-brasileiros pulsantes nesses territórios, deve ser visto por um olhar diferente do olhar pragmático e etnocêntrico que até então, tem sido por séculos, utilizado, para enxergar, conceituar e

classificar as culturais e modos de ver o mundo dos variados povos no planeta. Para compreendê-lo, necessitamos enxergá-lo sob a perspectiva da *espisteme* africana que não se estrutura na dicotomia, nem no binarismo excludente, mas fundamenta-se na dialética e na circularidade/complementaridade do objeto e do sujeito.

Problematizamos, assim, o sentido de conceito que traz uma ideia finita e acabana sobre o objeto/sujeito em foco, fechando-se a possibilidade de haver e aceitar outro óculo de observação em relação aos mesmos, como se estes pudessem ser reduzidos, à ótica una do conceito. Dessa forma, o conceito como possibilidade finita de perceber/conhecer o objeto/sujeito, nega-lhes a natureza de ser o objeto ontológico e o sujeito uma construção constante e complexa, isto é, não conhecidos completamente e nem totalmente dissecados, mas percebidos apenas por uma única faceta. Como afirma Maffesoli (1999, p. 58 *grifo do autor*):

[...] o conceito é uno, ou, pelo menos, compõe-se com conceitos vizinhos para construir uma unidade. Determina a verdade, o que deve ser a verdade. Tudo o que escapa ao seu domínio incide em erro e perde direito à existência. Eis um tanto esquematizada, a lógica do ‘dever-ser’ que caracteriza a atitude conceitual.

Então, diferentemente da unidimensionalização do conceito, conforme visto na citação acima, buscamos aqui, como estratégia epistemológica, dialogar com o que Maffesoli (1999, p. 60 *sic*) na citação a seguir, chama de noções, o que nos possibilita ter uma visão tanto mais coerente quanto mais flexível da realidade em questão. Nesse sentido ele afirma que:

No que tange ao conhecimento, a atividade nocional se dá conta da heterogeneidade; ela fornece acerca de um mesmo objeto, esclarecimentos diversos; enfim, indica que um tal objeto é a um só tempo isto e aquilo. Ela evita ainda que se transforme uma verdade local em uma verdade universal. Do momento que se reconhece a falência ou ao menos a relativização do descomedimento prometico, do qual é o conceito uma modulação, é necessário saber aceitar a modéstia da noção. Nosso estatuto, enquanto intelectuais, em nada será afetado; ao contrário, encontrará o seu lugar devido na participação orgânica da sociedade.

Luz (2008, p. 4) chama nossa atenção no que “refere-se à prudência que devemos ter com o campo semântico positivista. Para isso, é necessário realizar um despojamento teórico do esquematismo, mensuração e engradamento [...]”. Questionamos aqui, tais ‘referências absolutas’ (LUZ, 2008) que engendraram por muitos séculos a concepção do conhecimento e das alteridades fora do mundo de “valores brancos” (LUZ, 1995) e que constituíram as bases de nossa formação acadêmica. A partir de novas perspectivas, buscamos olhar a realidade

(objeto/sujeito), aceitando sua natureza multifacetada. Em relação a diferentes sujeitos suas alteridades e respectivas territorialidades, Luz (2008, p. 4-5 *sic*) afirma que:

Essas projeções semânticas aproximam-nos de alguns aspectos que constituem os impactos para nossa abordagem, a saber: as estratégias de singularização das distintas territorialidades e comunalidades características das sociedades contemporâneas; a necessidade de fomentarmos perspectivas que acolham as necessidades existenciais de nossa população, evitando a reprodução de discursos etnocêntrico-evolucionistas; a urgência de trazermos, para a agenda sobre diversidade cultural, aspectos político-filosóficos que atendam às exigências do direito à alteridade dos distintos povos.

Assim sendo, abandonamos o enquadramento que o conceito faz e a ideologia da hierarquização das culturas, que as sociedades imperialistas, ditas hegemônicas sempre nos impuseram. Pensamos que: “[...] Não há superioridade ou inferioridade de culturas ou traços culturais de modo absoluto, não há nenhuma lei natural que diga que as características de uma cultura a façam superior a outras [...]” (SANTOS, 2006, p. 16-7). Insistir em tal postura é utilizar isso como mais uma, dentre outras estratégias, para apequenar, negar e tentar reduzir a complexidade e a legitimidade das diversas culturas, línguas e religiões especialmente, as de matrizes africanas que são aquelas que mais têm arcado com o ônus disso no Brasil e no mundo. Santos (2006) declara que cultura é uma preocupação contemporânea. Sabemos que esta preocupação é bastante atinente nos dias atuais. Vejamos uma noção de cultura elaborada por ele:

Assim, cultura diz respeito à humanidade como um todo e ao mesmo tempo a cada um dos povos, nações, sociedades e grupos humanos. [...] é sempre fundamental entender os sentidos que uma realidade cultural faz para aqueles que a vivem. [...] Entendido assim, o estudo da cultura contribui no combate a preconceitos, oferecendo uma plataforma firme para o respeito e a dignidade das relações humanas. (SANTOS, 2006, p. 8).

“Cultura é o modo próprio de ser do homem em coletividade, que se realiza em parte consciente, em parte inconsciente, constituindo um sistema mais ou menos coerente de pensar, agir, fazer, relacionar-se, posicionar-se perante o Absoluto, e, enfim, reproduzir-se”. (Gomes, 2008, p.36). Esta noção de cultura se afina com a dinâmica das comunidades-terreiro que são territórios de expressão da religiosidade africano-brasileira e radiadores de culturas. No que se refere à religião, entre outras acepções que podem ser dadas a esta categoria, ela pode ser pensada como:

Uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os

crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus “semelhantes” (MADURO, 1983, p.31 *grifo do autor*).

Se como afirma Émile Durkheim (1970) que toda religião é verdadeira, então não deve haver supremacia de uma sobre as demais, posto que todas, dentro do seu contexto histórico-cultural são suficientemente capazes de satisfazer os anseios de cada povo, mesmo porque a religião é parte da cultura. Nas comunidades-terreiro esses elementos estão entrelaçados e constituem a memória individual e social (coletiva) do seu povo. Luz (2008, p. 10 *grifo da autora*) em consonância com Maffesoli (1995) considera que: “A religião então é o *re-ligare* entre esse mundo e o além, cria os elos da humanidade entre si, promovendo a sociabilidade ou a pulsão comunal”.

Concebendo o tempo como circular, onde passado, presente e futuro se interligam e não como uma sucessão progressiva de fatos, como pretendido pelas sociedades eurocêntricas, memória pode ser pensada como sendo as mais variadas formas e elaborações do (s) sujeito (s) em relação à (s) sua (a) história (s) e a história de seu povo.

Quando falamos em memória a tomamos também como uma faculdade humana capaz de armazenar ideias, reminiscências, informações e fatos que ocorreram em dados momentos de nossas vidas, no passado ou no presente e que recorremos a eles, através da lembrança, sempre que julgamos necessário ou que as contingências em relação ao nosso bem estar e à sobrevivência, pessoal ou coletiva, ou mesmo situações do convívio social, de certo modo, nos abriguem a fazê-lo. TEDESCO (2004, p.35) afirma que:

É possível entender a memória como a capacidade de um sistema complexo, seja ele vivente ou artificial, de armazenar informações, de modificar, com base nessa, a própria estrutura, de modo que cada tratamento sucessivo de novas informações seja influenciado pelas aquisições precedentes.

Memória é também o acervo individual e/ou coletivo ou o conjunto dos registros pessoais e/ou grupais que selecionamos para armazenar/preservar e que constitui ou passa a constituir o patrimônio, histórico, linguístico, artístico e cultural de um determinado grupo. Esses acervos individuais ou coletivos não se compõem aleatoriamente e estão disponíveis por meio de criteriosos processos de lembranças. Assim:

A memória social é um conjunto de registros e processos eleitos coletivamente como significativos por uma dada sociedade. Ela define, em grande parte, a teia cultural na qual os indivíduos estão inseridos e compõem sua visão de mundo. Nesse sentido, a memória social estrutura, substancialmente, os valores simbólicos de uma sociedade [...] (WORCMAN, 2007, p. 8).

Assim, a memória também é entendida como capacidade de preservar as experiências e as narrativas orais e/ou escritas que remetem às origens do grupo e aos seus elos culturais comuns, ocorridas no passado e que buscamos acessá-las ou mesmo recuperá-las, pelo menos parte delas, por meio das lembranças de um sujeito ou de toda a coletividade que as armazenam e que as evocam, constituindo-se, dessa forma, territorialidades concretas e imateriais com fronteiras em constante contato com diferentes elaborações de culturas, histórias e memórias. Sobre fronteiras e seus limites demarcatórios Luz (1995, p. 559) afirma que:

Os limites da comunidade estão caracterizados pela frase “da porteira prá dentro, da porteira pra fora” que procura estabelecer as relações do ethos negro-africano do egbe com a sociedade oficial europocêntrica. Esses limites sempre são colocados para caracterizar o âmbito de atuação de poder entre ambos os contextos sociais. Todavia, a porteira funciona apenas como uma metáfora de limites, posto que a referência geográfica não traduz o alcance real dos processos de desdobramentos espaço-temporais do egbe que atua e se desdobra de diversas formas na formação social brasileira como um todo.

A preservação das tradições e memórias, quase sempre se dá com tensões e conflitos em relação às transformações que exigem desse processo, adaptações e incorporações de novos valores e referências, não somente aqueles endêmicos ao (s) grupo (s), ou seja, dentro de sua territorialidade, mas, sobretudo aqueles que margeiam e estão para além de suas fronteiras e que estão constantemente em contato, pois, as fronteiras de uma dada territorialidade não são rígidas, não podendo ser, portanto, rigorosamente demarcadas.

### **3. “DA PORTEIRA PARA DENTRO DA PORTEIRA PARA FORA” A FRONTEIRA DE TERRITÓRIOS CONTÍGUOS**

Conforme comentado acima, a expressão “da porteira para dentro, da porteira para fora” criada por Mãe Senhora, *Òsun* Muiwa (nome dado por seu Orixá), que foi *Ìyálórìsà* (Sacerdotisa) da comunidade-terreiro *Ilé Àse Òpó Àfònjá*, é usada para referir-se ao universo idílico, do *ethos* e *eidos*, africano-brasileiro, tomando a porteira como referência simbólica da fronteira desse território e seu constante contato com o universo exterior.

Assim, “Mãe Senhora Axipa, Iyalorixá Oxum Miuwa, no seu tempo de liderança no Ilé Axé Opô Afonjá, destacou-se por criar estratégias de continuidade dos valores da tradição africana no Brasil. Ela criou a expressão ‘da porteira para dentro, da porteira para fora’” (LUZ, 2000, 34-5 grifo da autora).

Através da fala de uma das entrevistadas a seguir, podemos constatar como essa dialética é bem percebida e como os membros da comunidade-terreiro na qual foi realizada pesquisa acima referida, sabiamente sabem lidar com essas duas realidades (a de dentro e a de fora da porteira): “Ai fala! \_ Você sabe que o meu nome é Ana! \_ Não se preocupe minha irmã! Ana agora vai ficar ‘da porteira para fora, da porteira para dentro’ a filha de *Ôsun*! A partir de hoje, agente vai te chamar pelo nome que seu *Òrìṣà* nos deu, e assim, fica mais bonito.” (*ÌYÀWÓ ADÉLAYÒ DO ILÉ ÀSÈ ÒPÓ ÀFÒNJÁ*, 2011).

A porteira também simboliza a encruzilhada que se apresenta como fronteira de territórios contíguos e nos oferece caminhos a serem tomados de acordo com nossos propósitos e ideologias. Salientamos que a encruzilhada como local de intersecção, não é lugar estacionário permanente, mas sim de intenso trânsito, permitindo o “ir e vir”, pois, não se pode permanecer ali parado por tempo indeterminado. Mesmo *Èsu* (o comunicador), guardião e senhor das encruzilhadas, das estradas e das trocas entre os “desde dentro” e os “desde fora”, não permanece nelas estático, mas em constante movimento, apontando e abrindo caminhos a seguir.

Os valores civilizatórios que sustentam e dão coesão a uma sociedade, constituem aspectos idiossincráticos, que a distingue e imprime sua marca diante de outras. Isso, de nenhum modo, impede que seus membros, bem como a sociedade em questão, intercambiem, não somente bens materiais, como também saberes, conhecimentos, costumes etc., que se afirmam como legados do seu patrimônio intangível frente à (s) sua (s) alteridade (s) e sua (s) distinta (s) territorialidade (s). No que se refere à (s) territorialidade (s) africano-brasileira (s), Luz (2008, p. 15) traz a seguinte noção:

O que chamamos de territorialidade são elaborações de princípios eticoestéticos, desdobramento do universo simbólico que influenciam a organização da dinâmica societal necessária à expansão e a afirmação do corpo comunitário. Esse corpo comunitário é capaz de expressar as concepções de mundo e estabelecer relações socioexistenciais que magnificam o solo de origem e todo repertório mítico que o constitui. Portanto, a territorialidade africano-brasileira, na perspectiva que procuramos explorar, nos permite desenvolver reflexões sobre o complexo de tensões e conflitos de reterritorialização existencial entre civilizações milenares que lutam tenazmente para afirmarem seus modos de elaboração de mundo, e aquelas que sobrevivem subjugando e instituindo políticas genocidas que parecem assegurar sua expansão imperialista.

Então, o *Ojò Orúko* como rito de passagem em nossas comunidades religiosas, tem sido território de afirmação e (re) afirmação da identidade/alteridade do negro no Brasil, frente a uma sociedade, inquestionavelmente racista e excludente, marcada pela valorização de uma única forma de alteridade, aquela representativa da sociedade de “valores brancos”,

que contínua e insistentemente, é imposta “da porteira para fora”, como padrão de referência em todos os aspectos, eticoestético, sócio-cultural e religioso. Por essa lógica, deve ser seguida e imitada, em detrimento de quaisquer outras manifestações alteridades nela presentes. Segundo Arruda (1998), a alteridade pode ser pensada como produto de duplo processo de construção e de exclusão social que estão inquestionavelmente ligados como dois lados de uma mesma folha, que mantêm sua unidade por meio de um sistema representação.

Vale lembrar que o *Ojô Orúko* (O Dia do Nome) não é uma cerimônia de todo velada, o momento das três saídas do (a) *iyàwó* (recém-iniciado (a)), o instante no qual ele (a) vem em público para proclamar seu *orúko* (nome africano) é sempre assistido por um número considerável de pessoas das mais variadas comunidades-terreiro, bem como da sociedade civil, representando, assim, uma negociação, um diálogo aberto não só com os “desde dentro”, como também com os “desde fora”. Isso pode ser facilmente entendido, pois, fica evidenciada na fala da entrevistada a seguir, quando ela afirma que: “Nosso *orúko* é dado de portas abertas, para todo mundo ouvir, não há razão para escondê-lo, pelo contrário, temos muito orgulho de ter esse nome africano que nos é dado pelo nosso *Òrìsà*” (*OBAGESIN ÈGBÓN MI DO ILÉ ÀSE ÒPÓ ÀFÒNJÁ*, 2011).

O *Ojô Orúko* (O Dia do Nome) nos possibilita ter a compreensão de quem somos nós e nos permite também reivindicar nossas próprias referências, através das histórias que são contadas, a partir da ‘Saída dos com Nomes’, se instituindo como territorialidade de reafirmação social, política, cultural e religiosa dos valores civilizatório africano-brasileiros, não só na região da Bahia, como também em todo Brasil, nas América e no mundo, pois, não passamos a ser apenas mais um sujeito no grupo, mas um sujeito com uma posição definida, um lugar específico, um nome peculiar e próprio que dialeticamente nos distingue e ao mesmo tempo em que nos identifica com nossa comunalidade, afirmando nossa alteridade dentro e fora do nosso grupo de pertença.

Todos esses legados são preservados e transmitidos a cada vez que pronunciamos nosso *orúko* (nome africano), tanto na esfera do sagrado, “da porteira para dentro”, como na esfera do social, “da porteira para fora”, assim como, de tantos outros sujeitos que também ocupam e ocuparam lugares de importância na construção dessas histórias e memórias negras dentro e fora da África.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades de terreiro representam territórios de identidade/alteridade e de reivindicações do povo negro e o Ojô Orúko, por desdobramento o Dia do Nome nas demais comunidades sagradas das religiões de matrizes africanas, têm se configurado como territorialidades de representações, afirmações e reafirmações não somente no nível cultural, pois, elas não se prendem apenas ao nível da cultura, mas envolvem também, os níveis: social, político, histórico e religioso das comunalidades africano-brasileiras na região de Salvador, na Bahia, no Brasil, nas Américas e no mundo, por onde quer que existam comunalidades negras.

Nesse sentido, cada celebração do Ojô Orúko é uma recusa às tentativas de apagamento a que fomos e somos submetidos, seja pelos perversos processos de negação dos nomes africanos, através dos batismos cristãos forçados, da negação da humanidade e da personalidade do ser negro, pela ideologia do branqueamento adotada pelo Estado Brasileiro, pois, o Ojô Orúko projeta essa visibilidade social, tanto “da porteira para dentro”, não apenas na própria comunidade-terreiro onde tais sujeitos estão inseridos, como também “da porteira para fora”, uma vez que tudo isso se expande e esses sujeitos e seus valores civilizatórios interagem e integram com a sociedade brasileira.

Para nós africano-brasileiros os ancestrais são memórias e referências de cultura, educação, e aprendizagens que nos orientam coletivamente, no plano do sagrado e na vida cotidiana, através dos tempos. As comunalidades negras são territórios pulsantes de vidas, acervos e memórias vivas que se reelaboram diária e constantemente, entrosando passado, presente e futuro, na dinâmica da circularidade, a exemplo do Ojô Orukó.

O Orúko foi e é um dos mais relevantes, *modus vivendi*, suficiente e capaz de proporcionar o reencontro pela identificação e reconhecimento, através, da re-apropriação do nosso orúko (nome africano), entre os que foram separados daqueles que na África permaneceram, separados também fora dela, de suas famílias e seus grupos de pertença. De outro modo isso poderia não ocorrer ou teria enorme possibilidade de se efetivar

Os resultados adquiridos com este trabalho demonstraram que o Ojô Orúko (O Dia do Nome) tem desempenhado papel relevante, no passado e no presente, como territorialidade de afirmação e reafirmação do espaço social e político de cultura e religiosidade do povo negro de tradição de Órìṣà no Brasil. O Ojô Orúko também viabiliza a reconstrução da imagem positiva do povo negro, possibilitando, através dos tempos, a ressignificação de sua identidade/alteridade, reatualizando e perpetuando as narrativas das origens (*arkhé*), as

narrativas míticas, e a religiosidade, que se configuram como significativos legados para reconstrução de sua história na Bahia, no Brasil e nas Américas, proporcionando, um “elo” entre passado, presente e futuro, dinâmicos e intercambiáveis, na história do povo negro nessas territorialidades. Enfim, a pesquisa colaborou para reelaboração das histórias contadas a partir da “Chegada dos Sem Nomes” que passaram a ser recontadas e refeitas com o *Ojô Orúko* buscando valorizar as histórias da “Saída dos Com Nomes”, culminando em narrativas positivas e afirmativas de territorialidade negro-africana.

## REFERÊNCIAS:

- ARAÚJO, Ubiratan Castro de. **A Chegada dos sem nome**: uma reportagem histórica. Seminário *Rethinking the African Diaspora: The making of a black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Atlanta. April 17-19. 1998.
- ARRUDA, Angela. (Org.). **Repensando a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- DURKHEIME, Émile. **Sociologia e Filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 1970.
- ESPÍRITO SANTO, Maria Bibiana. Mãe Senhora *Òsun Muiwa*. “**Da porteira para dentro da porteira para fora**”. Salvador: *Ilé Àse òpó Àfònjá*, 1942/1967.
- FIORIN, José Luis. MARGARIDA Petter (Orgs.). **África no Brasil**: a formação da língua portuguesa. São Paulo: Contexto, 2008.
- GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia**: ciência do homem: filosofia da cultura. São Paulo: Contexto, 2008.
- LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra em tempos pós-modernos**, Salvador: SECNEB, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Agadá**: Dinâmica da Civilização Africano-brasileira. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.
- LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **O Reencantamento do mundo**: perspectivas de análise para a compreensão do nosso tempo. Salvador: UNEB, 2008.
- \_\_\_\_\_. **ABEBE**: a criação de novos valores na educação. Salvador, 2000.
- MADURO, Otto. **Religião e luta de classe**. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1983.
- MAFFESOLI, Michel. **A contemplação do mundo**. Rio de Janeiro: Artes e Ofícios, 1995.
- \_\_\_\_\_. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MARTINS, Francisco. **O nome próprio**: da gênese do Eu ao reconhecimento do outro. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1991.
- MEXIAS SIMON, Maria Lúcia. **O falar da escravidão**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- NEVES, Amélia Tavares C. (Org.). **Identidade negra e religião**. São Bernardo do Campo: ASETT, 1986.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **A ancestralidade na encruzilhada**. Curitiba: Popular, 2007.
- PEREGALLI, Enrique, **Escravidão no Brasil**. São Paulo: Global, 2001.
- QUERINO, Manuel. **A raça africana e seus costumes na Bahia**. Salvador: P555 Edições, 2006.
- SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- SANTO, Maria Bibiana. Mãe Senhora *Òsun Muiwa*. “**Da porteira para dentro da porteira para fora**”. Salvador: *Ilé Àse Òpó Àfònjá*, 1942/1967.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Claros e Escuros**: Identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

TEDESCO, João Carlos. **Nas cercanias da memória**: temporalidade, experiência e narração. Caxias do Sul: EDUCS, 2004.

VASCONCELLOS, Maria Cristina de. O compadrio entre escravos numa comunidade em transformação (Mambucaba, Angra dos Reis, século XIX). In: **Afro-Ásia**. Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO. Salvador: UFBA, nº 28, ano 2002. p. 147-178.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**: um ensaio clássico sobre a escravidão. 4. ed. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008.

WORCMAN, Karen. Memória: poder e transformação. In: **PRESENTE!** Revista de educação. Formação de Professores – Memória. Loyola. Ano 15, jun/ago 2007, p. 5-8.