

ALÁ FUNFUN: EXPERIÊNCIAS E SABERES NO ILÊ AXÉ IJEXÁ ORIXÁ OLUFON, EM ITABUNA-BA

Moises dos Santos Viana*, Raimundo Nunes de Oliveira**, Iajima Silena Soares Santos***

*Doutorando no Programa de pós-graduação stricto sensu Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento - Universidade Federal da Bahia (DMMDC/UFBA).

**Mestrando no Programa de pós-graduação stricto sensu em Educação Étnico-Racial na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

***Bacharel em Comunicação Social pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Fotógrafa Profissional, atua na área de comunicação etnicidade, produção cinematográfica e cultural.

*Autor para correspondência e-mail: mviaa@uneb.br

PALAVRAS-CHAVE

Candomblé
Cores
Experiências
Ilê Axé Ijexá

KEYWORDS

Candomblé
Colors
Experiences
Ilê Axé Ijexá

RESUMO

Este trabalho é uma reflexão acerca do uso das cores, em especial da cor branca, a partir das experiências vividas no terreiro do *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, na cidade de Itabuna-BA. Nesta perspectiva tem-se relatos dos viveres e práticas da diversidade cultural-religiosa afro-brasileira, compreendendo que essas experiências são perspectivas marcantes no entender dessa comunidade sobre o conceito de Axé, força criadora do universo. Essa força se materializa nos elementos das cores e mostra a identidade de orixá, marcando as relações sociais nesse espaço de terreiro, antes silenciados e até hoje marginalizados. Esses saberes se tornam memória que faz identificar cada filho de santo em sua identidade mítico-humana, dando características específicas, revelando formas de existências e produzindo novos produtos culturais, apresentando novas perspectivas na diversidade cultural no Brasil. .

ABSTRACT

ALÁ FUNFUN: EXPERIENCES AND KNOWLEDGE IN ILÊ AXÉ IJEXÁ ORIXÁ OLUFON, IN ITABUNA-BA

This work is a reflection on the use of colors, especially white, based on the experiences of *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon's terreiro* (yard) in the city of Itabuna-BA. From this perspective, there are reports of experiences and practices of the Afro-Brazilian religious-cultural diversity, understanding that these experiences are important perspectives in his community's understanding about the concept of Axé, the creative force of the universe. This force materializes in the elements of colors and shows the identity of Orixá, marking the social relationships in this space of *terreiro* (yard), previously silenced and even today marginalized. These knowledges become a memory that identifies each *filho de santo* in his mythical-human identity, giving specific characteristics, revealing existential possibilities and producing new cultural products, oxygenating cultural diversity in Brazil.

Recebido em: 05/10/2018

Aprovação final em: 14/02/2019

DOI:10.25061/2527-2675/ReBraM/2019.v22i2.698

“O branco tem de ser a cor mais clara numa imagem”.¹
(WITTGENSTEIN, 1987)

INTRODUÇÃO

Toda sexta-feira
Toda roupa é branca
Toda pele é preta
Todo mundo canta
Todo o céu magenta
Toda sexta-feira
Todo canto é santo
E toda conta
Toda gota
Toda onda
Toda moça
Toda renda
Toda sexta-feira
Todo o mundo é baiano
junto².

A música de Adriana Calcanhoto na voz de Bellô Veloso traz a possibilidade de todos na Bahia poderem vestir branco, “toda roupa é branca”, também indica a importância da cultura afro-brasileira na formação do complexo cultural brasileiro, destacando os costumes e os hábitos que historicamente se formaram no Brasil. Claro que podemos notar que essa metáfora do uso da roupa branca se refere às tradições, saberes e expressões de matriz africana que os povos tradicionais de terreiro guardam e hoje se tornaram marcas dos processos culturais na Bahia e no Brasil como um todo.

Por isso, a necessidade de entender os silenciamentos de saberes, expressões culturais que marcam o cotidiano dos povos tradicionais de terreiro na Bahia e no Brasil, constituindo um drama nacional em que se observa as perseguições sofridas pelo povo de santo. Ademais, tem-se o racismo estrutural-institucional e a intolerância religiosa, marcas do racismo histórico e do sistema escravidão que deixaram suas cicatrizes nas populações afro-brasileiras (BASTIDE, 2016). Assim, romper com os silenciamentos é uma forma de dar voz e vez às culturas afro-brasileiras, em especial aos processos que expressam originalmente as manifestações culturais de terreiros, mais ainda de terreiros do interior da Bahia³. Daí a memória das experiências vividas in loco como filhos de santo, afro-descendentes que busca refletir e reafirmar as tradições culturais que vivemos são comunicáveis. Então, passamos a falar do Terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon e uma das dimensões dessa nossa vivência, de nossas expressões e das questões que perpassam as questões de identidade de santo e as cores, especialmente a cor branca. Esta cor é marca da ancestralidade, a grande marca do Alá Funfun, o grande pano branco que envolve os filhos de santo e marca a memória e as identidades-míticas.

¹Para esclarecimento sobre as citações do filósofo - WITTGENSTEIN, L. **Anotações sobre as cores**. Lisboa: Edições 70 – Elas são acompanhadas por números que indicam parágrafos em eles foram escritos, dado que as diversas traduções diferem dos manuscritos ou livros originais. Nos estudos da filosofia, essa marcação de parágrafos são comuns estarem nos livros, dados a natureza das fontes e fragmentos de escritos de alguns filósofos.

²Música de Adriana Calcanhoto e cantada por Bellô Veloso.

³Fazemos alusão aos Estudos do Professor e Babalorixá Ruy do Carmo Póvoas e diversos pesquisadores do **Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais-KAWÊ** na Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC, em Ilhéus-BA. Destacamos a pesquisa realizada e publicada sobre as religiões de matriz africana da Bacia Leste dos Sul da Bahia, um mapeamento dos terreiros. (AMIM, 2013).

Por isso, fazemos memória. Resgatamos a memória de fundação do terreiro em 05 de setembro 1975 pelo Babalorixá Ruy do Carmo Póvoas, Ajalá Deré. O Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon tem importante dimensão cultural-religiosa no sul da Bahia, dado suas atividades em manter a memória viva de gerações de afro-descendentes, principalmente de expressões Nagô⁴ da nação Ijexá⁵. O terreiro é composto de aproximadamente oitenta e três filhos de santo, diversificados em pessoas de classes sociais e de gênero. Possui um reconhecimento político-civil a partir da mantenedora, a Associação Santa Cruz do Ijexá – ASSANCRI (uma instituição privada, autônoma, com personalidade jurídica própria cuja finalidade é sociocultural e beneficente). O terreiro possui ambientes naturais e sociais marcados geossimbolicamente com construções sagradas, locais consagrados e de traços materiais e culturais.

[...] podemos afirmar que os artefatos geossimbólicos (assentamentos dos orixás, matas, rios, cachoeiras, árvores, fontes) presentes onde está construído o Terreiro Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon compõem o espaço sagrado onde os elementos hierofânicos que constituem o espaço sagrado das religiões afrobrasileiras, no nosso caso específico, o candomblé constitui uma ligação com os candomblecistas e com a natureza em torno do divino (BORGES; OLIVEIRA; CAPUTO, 2016, p.80)

Essa característica sócio-identitária no terreiro se destaca como elemento que Sodré chama de “Comunidade litúrgica nagô (o egbé)” (2017, p.100). Nesta comunidade se inaugura uma experiência que ultrapassa as relações do “ordenamento social hegemônico” (idem), vai além de um tradicional exótico e dialoga com a contemporaneidade: “implica um tipo de subjetivação” (idem).

Por causa dessa composição comunidade-experiência-subjetivação-sentido, podemos destacar que estamos também falando do corpo que é mediação importante na tradição nagô. O corpo que traz as roupas brancas e experiência da memória ancestral. É o corpo que caracteriza e cria potências de consciência, de linguagens, de sentidos e de materializações da memória. O corpo se inscreve em significados ancorados em saberes contextualmente diversos: “experiências simbólicas de mundo” (SODRÉ, 2017, p.100). Nesta perspectiva, nascem a proposta de nossa escrita encarnada em corpos, perpassando elementos de ensino, saberes ancestrais que envolvem as mobilizações dos sentidos e envolvem a “conexão passado e presente” (idem), e se liga aos ancestrais, por meio das cores e de seus significados, das subjetividades construídas e compartilhadas.

Assim, tomamos como protagonismo os elementos de identidade de corpos que marcam e são marcados nas relações divino-humano. Por exemplo, Verger (1971) apresenta a noção de corpo na perspectiva mais ampla, a de pessoa, que nas culturas Yorubá remete-se ao Ara (o corpo físico), ao Èmí (a alma), ao Orí (a cabeça interna, divina), com sua expressão material, a cabeça física, ao Esè (as pernas), ao Òjijì (a sombra) e ao Bara (o princípio do movimento Exú, o rei do corpo - Obá Ará). Assim, as relações do corpo no candomblé nos aponta para um grau complexidade relacional muito grande, amplamente desafiadora para o conceito de identidade-mítica.

Todo dia é sexta-feira no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, em Itabuna-BA. Este terreiro é dedicada a Oxalá, orixá do panteão Jeje-Nagô⁶, dono da olaria divina e fazedor de cabeças (Orí). Deidade da criação, usa roupas

⁴No Brasil, esta organização reflete-se na relação espacial dos territórios, onde as casa-dos-orixás corresponderiam idealmente às antigas cidades, e, ao nível ideológico, constitui-se em um processo de síntese que orientou a liturgia das comunidades. As tradições culturais, reconhecidamente ditas *nagô*, são, por vezes, diferenciadas por nomes que aludem a estas origens, como *Ketu*, *Ifom*, *Ijexá*, *Oió*, etc.” (BARROS, 2010, p.30).

⁵Na tradição do terreiro Ilê Axé Ijexá segue a narrativa da memória sobre a ancestralidade da comunidade dita pelos mais velhos e pelo Ogã Alabê Ajaguná: “Para chegar a cor branca o povo do axé vem na memória o que mãe Inês trouxe de África para o Brasil, precisamente no estado da Bahia, em Ilhéus no Engenho de Santana. O amarelo ouro de Oxum, com o branco do *Funfun* de Oxalufã. Esse ajuntamento de cores, com axés diferenciados junta a clareza de oxalá com meiguice de Oxum, mas com todo o cuidado, por causa da fúria desses axés, nem sempre a calma do oxalá pelo branco vai estar em evidência, ele tem o momento da fúria que é preciso levantar o opaxorô e bater forte na terra. Já Oxum é a bravura do rio, da água da enchente, do encontro das águas que vai aí outras misturas de cores”.

⁶LEITE (2008) destaca em sua pesquisa na África como os povos Yorubás tratam as divindades, especificamente a reverência que se tem para com Obatalá, senhor do pano branco, reverenciado no candomblé como Oxalá.

brancas como sinal de sua divindade primordial e pureza moral, é uma entidade Funfun⁷. Para descrever essas experiências vividas e refletidas, seguimos o caminho metodológico de uma descrição das vivências de omorixás, filhos de santo. Daí a necessidade de apresentar nossas referências ancestrais, a partir da perspectiva de origem do uso das cores com narrativas de nosso saber e de nossas experiências. Ou seja, do “relato de experiência”, apresentando as impressões de quem vive essas relações culturais: “`patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação” (SODRE, 1998, p.50 apud BARROS, 2010, p.27). Por isso, fazemos uma descrição das cores que dialoga com conhecimentos da comunicação (FARINA; PEREZ; BASTOS, 2008) e (HELLER, 2013) com a filosofia da percepção (WITTGENSTEIN, 1987a) bem como as experiências, as tradições do candomblé e a filosofia nagô (PÓVOAS; 2007; 2012), (SODRÉ, 2017), (LEITE, 2008) e cultura afro-brasileira (VOEKS, 2003) e (BASTIDE, 2001; 2016;).

Assim sendo, temos uma advertência que “Nem tudo pode ser escrito”, como lembrou Mãe Aninha, antiga Yalorixá do Opon Afonjá, um dos terreiros mais ilustres, em Salvador-BA (SODRÉ, 2017, p. 115). Porém, descrevemos e refletimos sobre a experiência e a memória oral que vivenciamos e comunicamos em reflexões, em textos que são divulgados a partir de um conjunto de vozes que não mais podem ser silenciados. Assim, podemos descrever o uso das cores, em especial do branco no terreiro do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon (Foto 1), na cidade Itabuna-BA, na perspectiva e fala dos filhos de santo do terreiro⁸. Assim, tem-se relatos de viveres corporais e práticas da diversidade cultural-religiosa afro-brasileira, compreendendo que essas experiências são olhares marcantes e encarnados no entender de nossa comunidade sobre o conceito de Axé, força criadora do universo. Esse conhecimento é tradicional, herança dos mais velhos em uma relação entre gerações que se renovam e se adaptam como um conjunto de conhecimentos que permitem “continuação da crença nos ancestrais” (BARROS, 2010, p.58-59). Essa força se materializa nos elementos das cores e mostra a identidade de orixá, marcando as relações sociais nesse espaço de terreiro, “a casa de santo” (Idem). Neste caso, o pesquisador francês Roger Bastide (1971) ao pesquisar sobre o candomblé corrobora com nosso argumento destacando que estas relações sociais tiveram uma nova roupagem estrutural que possibilitou a sobrevivência de valores culturais, possibilitando que as tradições chegassem aos dias de hoje como algo novo e original. “[...] mas estes valores não poderiam subsistir se não formassem novos quadros sociais, se não se criassem instituições originais que os encarnassem e lhes permitissem sobreviver, perpetuar-se e passar de uma geração a outra”. (BASTIDE, 1971, p.83). Esses valores culturais eram silenciados e até hoje são marginalizados, mas se tornaram memória que traz para cada filho de santo uma identidade mítica-humana, dando características específicas aos sujeitos, revelando possibilidades existenciais e produzindo novos produtos culturais para a diversidade cultural como um todo. Dessa forma, pensamos em seguir a seguinte perspectiva: Descrever o que vivemos no uso das cores e em especial da cor branca, no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, bem como a importância dessa cor no espaço cultural-religioso de terreiro, em contraponto à presença das outras cores, compondo as relações com a identidade divina-humana. E para demonstrarmos isso, observamos que a leitura da vida em comunidade envolvem elementos que se ampliam em escritos e percepções do mundo. Essa leitura é construída coletivamente, porque as experiências vividas na comunidade tradicional de terreiro não pertencem somente aos autores deste artigo. Ou seja, tomamos emprestado e sintetizamos em forma de escrita acadêmica, ocupamos assim lugares que, em geral, são pouco ocupados pelos filhos de santo. Falamos como omorixás, ao mesmo tempo em que afirmamos nossa filosofia, nossa forma de vida, nossos saberes e nossas tradições. Esses escritos são também escritos políticos e marcam a memória de nosso povo que vence cotidianamente suas batalhas históricas no Brasil.

⁷Quer dizer Branco em Yorubá.

⁸Somos três filhos de santo e falamos de nossos lugares: um Ogã com mais de 30 anos de iniciado, cabeça de Oxaguiã, na sua experiência de vida, uma Ekede, com mais de 07 anos de iniciada, cabeça de Oxum e um Yaô, 05 anos de iniciado, cabeça de Oxaguiã. Assim, ao mesmo tempo em que vivemos esses saberes ancestrais refletimos nossas experiências e as relatamos.

“NEM TUDO PODE SER ESCRITO”:

A palavra memória vem do grego e era a deusa *Mnemosyne*⁹, uma das esposas de Zeus, a mãe das nove musas. Invocar a Memória é a invocação do “passado”, fazer reviver o que não mais existe e nos dá uma “ilusão” de existência. Na memória há estrutura, classificação, sistematização, torna assimilável, edifica o saber compartilhado e o pensamento coletivo. “É pela memória que se puxam os fios da história. Ela envolve a lembrança e o esquecimento, a obsessão e a amnésia, o sofrimento e o deslumbramento [...]. Sim, a memória é o segredo da história, do modo pelo qual se articulam o presente e o passado, o indivíduo e a coletividade [...]” (IANNI, 1999, p.10). A memória se torna viva porque funciona em uma lógica de usos e processos de escolhas que se escondem e se revelam de acordo com o contexto de sua invocação.

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1981, p.09).

Concordando com essa perspectiva, podemos destacar que a revitalização feita no grupo é determinado pela memória e marca a identidade. Tudo porque a memória registra, identifica e gera conhecimento. E nestas palavras Candau relata: “A memória pode, assim, ser assimilada a essa faculdade constituinte da identidade pessoal que permite ao sujeitos de se pensar detentor de uma essência que permanece estável no tempo” (2009, p. 47). No entanto, a identidade mantém uma relação material com o mundo, uma materialidade que a acopla como valor de verdade. Ou seja, não é apenas um elemento subjetivo ou representativo. Assim, também, Michel Pêcheux (1999, p. 50), ao descrever o papel da memória, relata que esta deve ser observada sob perspectivas entrecruzadas que envolvem a memória mítica, a memória social, a memória individual e a memória construída pelo historiador. Daí que para o filósofo, há a possibilidade de se discorrer “[...] da memória como estruturação de materialidade discursiva complexa” (idem, 1999, p. 52).

O conceito de experiência perpassa as dimensões da memória expressas no terreiro. A memória viva está ligada ao processo de vitalidade, continuidade e cotidiano. Uma ação moldada pela vida (DEWEY, 2010). A memória revitalizada discursivamente no contexto do Candomblé se faz diversificada em forma de processos comunicacionais e mediações combinadas por signos complexos que permitem transformar as experiências em novas memórias ou melhor atualizar a memória da materialidade discursiva. Para Caune (2012), o signo é referência a um fenômeno humano e é um processo da semiótica. “[...] *semiosis* implica três termos: o signo, o objeto que ele designa e o interpretante, que permite ao signo representar seu objeto para o destinatário” (2012, p. 65). Assim, temos uma a) comunicação espontânea como as formas de uso táteis das relações inter-pessoais; b) as relações olfativas com as comidas e as oferendas; c) os movimento de corpos nos rituais; d) a relação com os espaços e as hierarquias; e) os sistemas elaborados de produção de significados a partir das memórias sistêmicas como códigos algébricos dos oráculos; f) os sistemas fitoterápicos e as estéticas das cores.

Tudo isso forma uma comunicação intensa de predominância oral e amplamente marcada nas tradições de matriz africana, cheias de signos vivos que estão no sistema complexo de práticas cultural-religiosas

⁹Na Grécia Antiga, quem presidia essa função era o poeta. A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divino (entusiasmo, intervenção sobrenatural). Para o complexo cultural jeje-nagô a divindade responsável pela memória coletiva é *Babá Yfá Orumilá*. Ele é a grande testemunha do destino. Tudo sabe, pois esteve em todos os momentos anotando todos os acontecimentos. Ele está ligado à memória dos ancestrais. Também uma divindade primordial, uma divindade *Funfun*. Sua cor é o branco e sua representação são os *morins*, os ossos brancos envoltos com laços brancos.

que aqui estamos refletindo. Daí podemos relacionar a filosofia nagô como conjunto de saberes passíveis de uma reflexão.

A oralidade manteve entre nós os candomblés e suas línguas. As histórias das casas, de seus fundadores, de suas ligações ancestrais com África, os muitos e diferentes rituais, as cantigas, as receitas, os segredos. Tudo passado de candomblecista para candomblecista através de gerações, trazendo essas culturas desde a escravidão até nossos dias (GUEDES CAPUTO, 2015, p. 777).

Esse conteúdo, por sua vez, não se resume em palavras ou falas, muitas vezes são silêncios como o testemunhado nas manhãs dos rituais realizados no *Ilê Axé Ijexá Ofufon*. Neste lugar, no tempo oportuno, a comunicação se faz no abissal silêncio. Ele só é quebrado pelo som da natureza e pelo barulho do caminhar sobre a relva, os passos ligeiros dos omorixás, e as batidas involuntárias dos utensílios domésticos. A comunicação neste caso se faz por estímulos sensíveis que envolvem sons, imagens, gestos, tatos, paladares e corpos, torna-se experiências comunicacionais. As “experiências comunicacionais” (VIANA, 2018), se fazem no processo das interações das pessoas no contexto de tempo-espço onde as relações intersubjetivas se manifestam em forma de processo criativo e representativo. Tudo isso possibilita dar significado às coisas, ao mundo e as representações dessas mesmas coisas, objetos, fenômenos naturais e comportamentos.

As “experiências comunicacionais” são o processo criativo para reelaboração de significações profundas. A narrativa da vida em comunidade e o desenvolvimento de expressões, a partir de elementos que são descritos para haver interação: 1) os seres humanos agem em relação ao mundo fundamentando-se nos significados que este lhes oferece; 2) estes significados são provenientes da interação social; 3) estes significados são manipulados pela interpretação e utilizados pelas pessoas que entram em contato entre si. As condições materiais de vida determinam as relações com meio ambiente e a criação de propósitos. Conceito de experiência ligada a vitalidade presente, ou presentividade, uma acumulação de passado sem ressentimento e uma plenificação do futuro. Há aqui uma teoria do conhecimento em que as relações do senso como juízo se liga ao processo cognitivo de apreensão do real ou sua percepção (WITTGENSTEIN, 1987).

Daí a perspectiva em desenvolver uma descrição das distribuições das cores em processo comunicativo vivido no *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*. A experiência e percepções possuem um caráter físico, corporal e funcional. A cor é o material, o acúmulo de outras experiências dadas pelo sujeito na vida, formando por si um contínuo de saberes que se encontram no contexto do terreiro. “Conhecemos muito mais sentimentos do que cores”, destaca Heller (2013, p.17) e nos alerta para a reflexão e estudos para essa área que tanto nos envolve e nos cativa, independente do espaço onde estejamos. Não existe cor sem significado, perpassando o contexto em que ela é apresentada. Por isso, entendemos que a cor “é mais que um fenômeno ótico” (HELLER, 2013, p. 18), porque se trata de relação de significado, ou seja, elemento semiótico-cultural, por isso mesmo é algo muito importante na tradição religiosa de matriz africana.

TODO DIA É SEXTA-FEIRA NO ILÊ AXÉ IJEXÁ

A cor é tão importante que identifica o axé, os filhos de cada orixá, e de cada parte do axé de um terreiro, por isso, ao entrar no terreiro observamos que é uma casa *Funfun*, a casa de Oxalá é branca, tudo nela representa o branco: as nuvens, o ar, a calma e o transparente.

O terreiro é um *locus* que suscita a integração de múltiplos meios articulados: o movimento, a dança, o gesto, o toque, o som, a música, a imagem, as cores, a fala, o alimento, o banho de erva, as infusões, as oferendas, o texto cantado, as saudações, e todos eles amparados pela conexão entre passado e

presente. Nesse ambiente, o sujeito tem acesso à mobilização dos sentidos e do corpo através dos rituais em que os elementos, acima citados, bem como outros aqui não referidos, vão servir de suporte para a dinâmica das terapias” (SANTOS, 2012, p.247).

Nesse locus, vive-se momentos litúrgicos específicos para os ritos das grandes festas que giram em torno da deidade *Funfun*. Na festa de Oxalá que ocorre em Janeiro, os orixás assentados no território ficam por 16 dias no branco, para reverenciar o pai maior. Fazemos trabalhos internos, cuidamos do ambiente e do terreiro, fazendo memória nos ritos e nos ensinamentos: “somente o espaço é estável o bastante para durar sem envelhecer e sem perder nenhuma de suas partes” (HALBWACHS, 2006, p. 189). Por isso, devemos pensar a produção desta memória nas cores como algo que necessita de elementos concretos, tópicos e multirreferenciais para poder marcar de forma a permanecer como memória.

As cores influenciam o ser humano e seus efeitos, tanto de caráter fisiológico como psicológico, intervêm em nossa vida, criando alegria ou tristeza, exaltação ou depressão, atividade ou passividade, calor ou frio, equilíbrio ou desequilíbrio, ordem ou desordem etc. As cores podem produzir impressões, sensações e reflexo sensoriais de grande importância, porque cada uma delas tem uma vibração determinada em nossos sentidos e pode atuar como estimulante ou perturbador na emoção, na consciência e em nossos impulsos e desejos (FARINA; PEREZ; BASTOS, 2006, p.3).

O branco remete às “Águas de Oxalá”, umas das principais celebrações no Terreiro. É marcante, pois retrata o mito da Viagem de Oxalá a Oyó, onde ele fica 07 anos preso injustamente acusado de roubo. No mito, Oxalá é solto e conduzido pelos Orixás sob um grande Alá, pano branco, com ramos verdes: é a “Procissão do Alá”. No mesmo período se oferece um grande banquete com comidas brancas e sem sal onde se celebra o grande orixá Oxaguiã, que é o arquétipo jovem de Oxalá: é o “Pilão de Oxaguiã”. Essas três festas são presididas pelo babalorixá, protagonizadas e motivadas na comunidade como centro da liturgia do terreiro. Nestes três momentos e durante 16 dias se usa roupas brancas, inclusive seu uso também fora do terreiro. Apesar de que, dentro dos recintos do terreiro se predomina exclusivamente o uso de roupas brancas, sendo reservadas outras cores apenas aos Orixás, durante o *Xirê* e em suas respectivas festas.

A cor branca é a cor da criação¹⁰. Oxalá é o pai da criação. Por isso, ele usa essa cor tão especial de significado. Seu poder se estende sobre a atmosfera e tudo que é frio, branco e límpido: “[...] em sua utilização mais abrangente, como *Ilê Aiê*” (BARROS, 2010, p.30), indica a noção de humanidade, lugar onde habitam os seres humanos, o povo da Terra, em oposição a “*Ilê Orum*”, local onde vivem os *orixás* e ancestrais. Nesta perspectiva, em todas as ações dos terreiros de candomblé há uma reverência muito grande a Oxalá que carrega o Opaxorô, sinal de sua força e poder progenitor masculino (Foto 2). A ele são ligadas muitas restrições alimentares e de cores, por exemplo.

¹⁰Nos seus estudos sobre a cor branca, Eva Heller (2013) destaca que o branco é a soma de todas as cores e tem um significado muito forte com relação aos mitos de criação. Ele remete ao ovo primordial (princípio feminino) e ao leite primordial (primeira alimentação recebida pelos humanos), ambos altamente relevantes nos mitos criadores.

Foto 2 - O Opaxorô na parte mais alta do barracão de Oxalá, símbolo de seu poder criador.



Fonte: (SANTOS, 2017).

No que diz respeito às quizilas que impedem o consumo de elementos que pertencem aos orixás, elas podem ser comparadas, a meu ver, com outras proibições semelhantes, ligadas, por exemplo, à prática do uso das cores, cujo papel é relevante no ritual ligado aos orixás e aos odus. Como me foi sugerido por mãe Stella de Oxóssi, as filhas de Iansã, orixá quente e agitado (segundo o princípio *gun*), associado ao fogo e ao vermelho, não podem adotar um vestuário com excesso dessa cor (BASSI, 2012, p.179).

Segundo os mais velhos do *Ilê Axé Ijexá* Oxalá dança¹¹. o *Xirê*¹², no seu ritmo típico, suas músicas exclusivas. Há uma grande reverência a Oxalufã, o dono da casa. Diante dele não é permitido vestes com outras cores. Diante do mais velho dos orixás não se permite roupas pretas. Assim, para o *egbé*, o não uso do branco ao adentrar no terreiro, principalmente nas festas de janeiro, é uma grande quebra de tabu. Uma ofensa à deidade maior. Os contrastes das cores em relação ao branco recaem nas grandes festas em outros momentos do ano, em que cada orixá tem o seu momento no *Xirê* público, com a sua cor predominante, ostentando suas insígnias em suas resplandecentes roupas.

Em nenhum momento, deve se apresentar sujo ou com a roupa manchada com algum elemento proibido. Deve-se evitar contato com lama, carvão e dendê. Durante as festas *Funfun*, os interditos fortes devem ser escondidos ou retirados do terreiro. O branco que é uma cor que soma todas as cores traz a perspectiva do frio de Oxalá, um orixá que gosta de lugares altos e silenciosos. O silêncio da madrugada só é quebrado com o som dos animais, da chuva e das orações, *aduras e orikis*¹³. Até os orixás se silenciam diante dos tabus de Oxalá. Sobre as vestimentas brancas em dias comuns, pode-se usar contas de cores variadas. Mas na ocasião consagrada a Oxalá só é permitido o uso da conta branca ou transparente, ou, a conta com *seguí*¹⁴ azul, permitida exclusivamente para Oxaguiã, o orixá comedor de inhame pilado, arquétipo jovem de Oxalá. Essas características são tomadas pelas perspectivas do significado do branco que se apresenta em uma relação estética, histórico-mítica, que vai além da “substância” que ela representa e dos objetos que ela circunda.

¹¹ “A dança de Oxalá ocorre sob um imenso lençol branco, o *alá*, que simboliza as nuvens suspensas acima da cabeça daqueles que dançam no terreiro, unidos pelo mesmo axé. Dançamos para Oxalá de duas maneiras, porque ele é dual: é velho e é moço” (PÓVOAS, 2007, p.142).

¹² Momento de celebração em que as deidades incorporadas pelos omorixás iniciados dançam vestidos seus mitos no espaço litúrgico do Terreiro.

¹³ Cantos e Rezas tabus que são cantados nos processos litúrgicos.

¹⁴ de pedra azul usada pelos iniciados ao Orixá Oxaguiã e que cumpriram seu ciclo de 07 anos.

Obatala é o proprietário do *Ala* (Pano) branco, da coisa sagrada, de uma corrente da cor do céu, onde permanece como um exame de abelhas. Faz todas as coisas serem brancas. É a cabeça coroada de contos de segui, o proprietário de muito mel, a divindade de olhos alegres e todos os seus dias são dias de festa. É tranquilo e julga tranquilamente, sustenta quem diz a verdade, mas destrói completamente o olho do malfeitor (LEITE, 2008, p.128).

A cor branca maraca a identidade da casa de Oxalá, dos seus filhos e de toda comunidade e até dos visitantes. Pois mesmo quem visita o terreiro, durante esse período de festas e nas sextas-feiras, deve usar branco. Sendo proibido a entrada de pessoas vestidas de preto ou vermelho e preto, em qualquer momento, mesmo fora das ocasiões de obrigação. Ao entrar no terreiro, encontram-se algumas construções, os chamados Pejís, que são os templos em que cada Orixá vive. No início tem-se Exu, que é o guardião das portas. À direita da entrada está o Peji de Ogum, pintado em azul. “Tais interações simples asseguram o sentimento de pertencimento dos indivíduos nas redes de experiências da vida cotidiana, [...] que desafia o entendimento e extrapola qualquer ordem ‘comum’ ‘coletiva’” (MAIA, 2002, p. 34). Estas distribuições espaciais marcam as matizes de cores e sua relação com o axé, elas são materializadas nos elementos que marcam a identidade que direciona as atitudes, as funcionalidades, as tarefas, os cargos e os desígnios dentro da casa de axé.

A casa, portanto, é o lugar da memória, das origens e das tradições, onde, além de se preservar uma língua ancestral, na qual são entoados os cantos e as louvações, se celebra a vida de uma maneira muito particular, isto é, daqueles que decidiram, juntos, vivenciar uma visão de mundo comum, com regras específicas de convivência, baseadas no parentesco mítico, no princípio de senioridade e na iniciação religiosa (BARROS, 2010, p.31).

Algumas tarefas, em relações com determinadas energias cósmicas, são dadas a pessoas que possuem uma preeminência identitária-mítica, predomina daí um conjunto de fatores principais como idade de iniciação, pois idade é posto, tipo de orixá que rege a pessoa e o estado que o iniciado está no momento.

No ambiente enverdecido pelas plantas¹⁵, o barracão de Oxalá se destaca no terreiro, lá é onde há as grandes celebrações e os encontros litúrgicos do Egbé. Essa construção está toda pintada de branco desde o piso até os telhados, aparece dando a tonalidade ao ambiente. Em contraste ao movimento da cor branca, tem-se outras cores que fundamentam as diversas dimensões do Axé no terreiro, as tonalidades quentes se destacam no branco do ambiente, contrastando com o *Funfun*¹⁶. Há uma proibição ou interdito na cor preta e vermelha e por extensão, nenhum filho deve usar essas cores combinadas ou o preto, grande *ewó* do orixá e dos *odus*. Por isso, para os filhos de Oxalá, a cor branca tem predominância nos espaços, constituindo-se elemento simbólico primordial dos orixás e dos humanos. A cor branca é a cor da ancestralidade, por isso precisa-se harmonizar a natureza do orixá com o espaço em que seus axés estão assentados, com isso buscamos na cor branca os significados da paz e da calma de Oxalá¹⁷. Na comunidade, a cor branca sugere pureza, ordem, simplicidade e harmonia. É expressiva, estimula os sentidos. É a cor de Oxalá identidade que marca o cotidiano do terreiro com uso das vestimentas, nos

¹⁵Neste processo de compreensão da cultura dos povos tradicionais de terreiro deve-se levar em conta os elementos das cosmovisão nagô, as plantas e fitoterapia. Como destaca Voeks (2003) as cores das plantas consagradas a Oxalá como o Algodão que tem propriedades que acalma e que cura de vários males.

¹⁶“72. O branco não é uma cor entre as outras cores. E isto é uma coisa que a experimentação com o espectro não confirma nem refuta. Contudo, também seria errado dizer: ‘olha para as cores na natureza e verás que assim é’. O olhar nada ensina sobre os conceitos de cor” (WITTGENSTEIN, 1987, p. 13).

¹⁷Na psicologia das cores, o branco também tem a dimensão do luto e traz esse elemento da quietude e do silêncio. O grande mistério da vida-morte está relacionada com a cor branca. (HELLER, 2013).

ritos e nas práticas de ordem da comunidade.

Vale lembrar que, embora a consubstancialidade com o orixá seja procurada com a iniciação, é na busca de um equilíbrio entre o idêntico e o diferente que se desenvolve a prática ritual – a estes simples atos cotidianos ligados às quizilas alimentares ou cromáticas, somam-se rituais mais complexos, que tentam compensar, por exemplo, na cabeça de uma pessoa iniciada, dois orixás demasiadamente agitados e quentes (gun), inserindo entre eles, e trabalhando ritualmente, um orixá frio (ero), ligado à calma (BASSI, 2012, p.179).

Tem-se esse significado geral do arquétipo frio e calmo de Oxalá. Mas cada cor se põe em um todo, porém, sua percepção sempre será uma experiência única. Não podemos nos pôr no lugar do outro. Daí que as experiências marcam as memórias e formam as identidades dos sujeitos unido-os, ou dando uma certa unidade que o valha como sujeito em um contexto que chamamos de estética da cor, perpassando um contínuo processo que tende a unidade de percepção e integração. Essa composição forma-se em um conjunto estético e de saberes que se unem como uma corrente para gerar novas experiências e novas memórias:

Em uma experiência nitidamente estética, algumas características atenuadas em outras experiências se revelam dominantes; as subordinadas tornam-se controladoras - a saber, as características em virtude das quais a experiência é integrada e completa por si só (DEWEY, 2010, p. 139).

Pelas cores percebidas e nas experiências e vividas, isso fica evidente nas contas usadas como identificação mítica. São composições de um o mosaico das cores no terreiro e misturando-se. Ou seja, cada vez que se chega nos pequenos espaços, nos microcosmos da comunidade, o branco se dilui e as demais cores se apresentam: o vermelho de Xangô e Yansã, o amarelo de Oxum e assim vai. Podemos perceber as cores e suas funções nesse universo simbólico entre as relações humanas e os domínios da natureza que se completam no fundo verde predominante no *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*:

Assim sendo, o universo simbólico depende de constante atualização por parte dos indivíduos e de práticas interativas concretas. Ao mesmo tempo em que as relações cotidianas são rotinizadas, elas são também marcadas pela pluralidade e diversidade, podendo sempre ser vivificadas pela criatividade do novo (MAIA, 2002, p. 34).

Na perspectiva das experiências que compõem os saberes ancestrais dos filhos de santo, a presença das cores se modifica e toma uma expectativa diversa. As cores acionam elementos mágicos e naturais, evoluindo o caráter masculino-feminino das forças ancestrais, por exemplo.

Observamos que as cores (Tabelas 1 e 2) trazem elementos míticos dos diversos orixás, pois vão além da percepção ou das substâncias que carregam o pigmento da cor. Elas se encontram em contexto de saber e conhecimento ancestral, traz experiências e memórias que levam a uma estabilidade de novas experiências no contexto do terreiro de candomblé. Conhecer uma cor no candomblé implica reconhecer o Orixá: as suas folhas, seus mitos e suas interdições. As cores tem propriedades de significado, valores que variam de pessoa para pessoas, mas que apontam uma circunstância de conhecimento específico, como destacado mais adiante.

"As cores" não são coisas que têm propriedades definidas, de maneira que possamos procurar ou imaginar cores que ainda não conhecemos, ou imaginar alguém que conheça cores diferentes das

nossas. E perfeitamente possível que, sob certas circunstâncias, disséssemos que alguém conhece cores que não conhecemos; mas não somos forçados a dizê-lo, pois não há nenhuma indicação do que deveríamos considerar como analogias adequadas às nossas cores, para o podermos dizer. E equivalente a falarmos da 'luz' infra-vermelha; há uma boa razão para o fazer, mas também podemos considerar um abuso. O mesmo se verifica com o meu conceito: 'sentir a dor no corpo de outra pessoa' (WITTGENSTEIN, 1987, p. 39).

Não podemos, então, só individualizar os conhecimentos das cores, antes de tudo contextualizar as experiências tidas no terreiro, dentro deste universo de diferenças, mas que se une em processo da memória mítica das experiências das identidades-míticas. Vejamos Oyá ou Yansã, bem como Oxum, Iemanjá, Oba, Ewuá e Nanan são conhecidas pelo seu caráter feminino, materno e aguerrido. São soberanas em suas qualidades.

Tabela 1- Aspectos da ancestralidade e as cores no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon.

| | |
|----------|---|
| EXÚ | Quando retiramos cada cor que representa os orixás assentados, vemos a mistura de todas as cores. Iniciaremos com o pai da comunicação, que tudo come e que tudo usa sem distinção, na expressão dos mais velhos: "tudo que a boca come". Vem Exú com suas especificidades, mas dentro do território <i>Funfun</i> ele está distribuído com suas cores principais: vermelho e preto. O preto é associado ao axé masculino, o vermelho é o símbolo das lutas, das batalhas e traz consigo o axé feminino. Mensageiro dos homens aos orixás, Exú traz o dinamismo, caminha entre o céu (<i>orum</i>) e a terra (<i>ayê</i>), sempre levando mensagens dos filhos aos orixás. Exú é único, e como único tem o poder de transformar tudo em sua volta. Exú está à frente da evolução do mundo e participando de tudo. Todo ser humano possui seu Exú individual, como tem seu Orixá. Exú é responsável pela comunicação, pela evolução, pois se associa à atividade sexual que assegura a continuidade da espécie humana. |
| OGUM | Percorrendo o território de Oxalá, seguimos com a área destinada a Ogum, com o seu azul celeste, na representação do metal, o Orixá guerreiro. Deidade do ferro e da guerra. Seu domínio são as retas dos caminhos, as lutas e o trabalho. Veste-se de azul escuro. Ele traz sempre sua espada pronta para o ataque. As cores desse orixá caracteriza a sua bravura. |
| OXOSSI | Refere-se as matas nas suas variações de cores, a mata bruta intocável, o verde claro das plantas novas e o verde sumo (musgo) das árvores mais velhas, as folhas rígidas, como é o caso da caiçara. A mata tem essa característica de cobrir o solo, principalmente porque protege e concede o sustento da vida, da água, do oxigênio, do equilíbrio do ecossistema. Oxossi é isso. Provê tudo. Orixá caçador, protetor das matas, dos animais da floresta e dos caçadores. Veste-se de verde, e também azul turquesa. Isso caracteriza o pai provedor e essas cores mostram o lado exigente no cumprimento das obrigações pois exige atitudes firmes de seus filhos. |
| OSSAIM | Temos Ossaim que vai usar suas cores verde e rosa, mas temos o sumo das folhas que vai juntar todas as folhas de cores diferente da mata. A folha é Ossaim, o mato é Oxossi e as cores são fortes. Ossaim, orixá das ervas medicinais e das plantas presentes em todos os rituais de iniciação no Candomblé. O Orixá é representado por um pássaro pousado em um ramo e seu domínio é a mata virgem. Veste-se de verde e rosa porque tem uma personalidade instável. As cores que representam esse orixá valorizam a liberdade e o mistério escondido. |
| OBALUAYÊ | Outra junção de cor é de Obaluayê: o preto representa os mistérios da noite e o branco representa os <i>doborus</i> (a flô do velho feita a partir do milho alho). Esse Orixá traz a cura. É muito temido, por causa das pestes e das doenças de pele. Ele conhece a cura de todos os males, e com as cores da palha-da-costa ele encobre todo o corpo. Ele é o médico ferido que conhece as dores de seus pacientes. |
| OXUMARÊ | As cores da sorte e da riqueza pertencem a Oxumarê - na distribuição das sete cores, no arco-íris e na água que molha a terra através da chuva. Esse orixá tem um caráter de mistério, ele corta o céu e a terra, fazendo uma ponte de cores e jogando a chuva para fertilizar todos os modos de vida. Simboliza a riqueza a sorte, a fartura e a fertilidade. Orixá protetor das mulheres grávidas e do cordão umbilical. É de Oxumarê todas as cores, e em especial a combinação verde-amarela. Ele também é representado por uma serpente, e é reverenciado por causa dos seus segredos. |
| NANAN | A mãe da sabedoria, Nanan é a Orixá feminina mais velha. Ela é a dona da lama primordial, sua morada é a lagoa. Ela é a mãe de Oxumarê e Obaluayê. Modela o ser humano. Ela também é a mãe dos segredos dos Eguns, por isso as cores roxa e lilás. Ela é a segurança dos vivos e dos mortos. Protetora dos doentes desenganados, ela traz o <i>ibiri</i> em suas mãos, um cajado feito com palha de dendê. As cores representam a calma dessa deidade que deve ser muito bem respeitada. No espaço do Ilê Axé Ijexá, ela é tratada como a senhora da sabedoria e dos mistérios. |

Fonte: elaborado pelos autores.

Tabela 2 - Aspectos da ancestralidade e as cores no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon.

| | |
|-------------|--|
| OYÁ E XANGÔ | Na cor do fogo, neste caso o vermelho, vemos Oyá e Xangô que possuem a titularidade dessas cores. Eles representam a fortaleza de uma casa de axé. No <i>Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon</i> o patrono é um Orixá <i>Funfun</i> , mas esses elementos de cor significam poder e potências no terreiro: o fogo, a tempestade, a trovoadas e a ventania. O fogo é o símbolo desses Orixás. Mas o vermelho permanece representado no universo de Oyá como parte de seu poder, nos alimentos oferecidos, como é caso do acará, e nos pavios de fogo, que oferecemos a ela na sua festa. Oyá traz uma ligação com os mortos. Ela leva os mortos às suas moradas. As cores de Oyá são vermelho, marrom escuro, e as vezes branco. A mistura das cores vermelhas e suas variações também é de Xangô, orixá da justiça, do trovão e da pedreira. Sua cor é o vermelho. Com o senso de justiça muito próprio, ele também traz o branco para equilíbrio de sua fúria e por que anda com Oxalá. |
| OXUM | E o mosaico vai prosseguindo, e chegando às águas, pois é água que apaga o fogo. Vamos no balançar das águas de Oxum. As cores representativas das mães ancestrais das águas doces, com sua riqueza de ouro, de amor e de comunicação. Oxum no seu amarelo ouro é a rainha dos rios e das cachoeiras (todas as águas doces), mulher do ouro e do amor. Amarelo e dourado. Essas cores representam de forma graciosa e elegante as suas jóias, os seus perfumes, a sua beleza, a sua força e o seu poder. |
| YEMANJÁ | Olhando o mar com as suas águas vemos as cores de Yemanjá, mãe do <i>Ori</i> . Ela é considerada a rainha dos mares e a mãe dos Orixás. Essa junção de céu e terra faz o azul e o branco ou o verde claro que representam os mares e oceanos. O encher e vazas das águas nos traz a proteção, mas transmite também o temor ao grande oceano e o respeito e afeto à grande mãe primordial. |
| EWÁ e OBÁ | Das cores de Oxum, Yansan e de Oxalá vamos ter Obá e Ewá. Esta Orixá das chuvas, rainha dos mistérios e da magia, jovem virgem que recebeu de Orunmilá o poder de ler os Búzios (o Oráculo de Ifá). Comanda os astros e está ligada às mudanças e transformações das águas. Veste-se de vermelho e branco. Já Obá, uma das esposas de Xangô, orixá do equilíbrio e da justiça, tem o domínio nas águas revoltas. Veste-se de laranja e amarelo, portando espada e protegendo a orelha com um escudo. |
| LOGUN-EDÉ | Outra junção de cores bem representada no terreiro de Oxalá é o príncipe do Ijexá, Logun-Edé. Ele traz as cores de seu pai, em tom de azul turquesa e amarelo da sua mãe. Representa a caça, a pesca (os seis meses dentro da mata) e a riqueza do ouro e do sol (os seis meses dentro do rio). Assim, esses dois elementos completam as características desse orixá. Porque Logun-Edé é o amado filho de Oxum com Oxóssi. Veste-se com uma pele de leopardo, leva em uma mão o espelho de Oxum e na outra as armas de Oxóssi. Suas cores são representadas por um pavão. Essas cores refletem a beleza, atração e sedução. |

Fonte: elaborado pelos autores.

Nesta descrição a memória ancestral se desdobra como elemento concreto nas cores de contas, roupas, adornos e elementos como pedras, utensílios diversos, plantas e animais que lembram essas predominâncias de cores e dos axés que elas envolvem, canalizam e materializam. “A experiência é o resultado, o sinal e a recompensa da interação entre organismo e meio que, quando plenamente realizada, é uma transformação da interação em participação e comunicação” (DEWEY, 2010, p. 89). Essa materialidade das interações funciona em relação ao que chamamos de relações de significado que está mediado no corpo e nos espaços, é o processo semiótico-comunicacional que conduz à unidade relacional: normas (preceitos, ética do candomblé), atividades estéticas (roupas, ornamentações e utensílios), práticas e experiências (as formas de viver em comunidade, os saberes ancestrais, conhecimentos medicinais e oraculares). Tudo isso vai nos direcionando para a memória, por exemplo:

- a) a memória mítica-humana dos sujeitos e da cultura nagô: os arquétipos e identidade mítica com as cores e a cor branca em especial e seus usos dentro e fora do terreiro;
- b) a memória social do grupo que vai se renovando através das sucessivas gerações: conhecimento e saberes passados para usos e significados das cores e a cor branca em especial, não só em uma mesma geração, mas de um geração para outra, renovando as relações e atualizando as memórias;
- c) a memória dos indivíduos, seus corpos, as atividades individuais e as relações intersubjetivas:

cada identidade vai se formando e normatizando-se nos corpos dos sujeitos, uso de roupas e utensílios, interdições e comunicações que se fazem dentro e fora do terreiro;

d) a memória da materialidade discursiva complexa que pode ser expressa nas comunicações, catalogada e refletida: a atualidade e reflexão hoje feita nas comunicações, uso de mediações técnicas para defesa do candomblé, ocupando lugares sociais, acabando com os silenciamentos.

Desse modo, podemos destacar como as ações e as experiências das cores, e da cor branca em especial, formam relações com a materialidade dos sentidos, nos apontam para elementos míticos, ao mesmo tempo em que nos indicam questões da memória em um movimento que não tem fim, pois cada processo é um círculo se abre em infinitas possibilidades, à medida em que exista um processo de vivência das cores na vida de cada um e da comunidade de terreiro como um todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Toda roupa é branca” e todo mundo é filho de Oxalá. Assim, nossa reflexão sobre as cores no candomblé se amplia em todos os elementos que o perpassam as questões comunicativas, experienciais e perceptivas. Esta reflexão vai além de uma visão material de que as aparências enganam. As cores não são só elementos visuais. Faz parte da vida cotidiana e das tradições fundamentais do candomblé:

a) saberes e experiências dos povos tradicionais de terreiro em sua ação e na transmissão geracional;

b) formação das culturas afro-brasileiras como riqueza e patrimônio cultural: marca dos filhos de santo e ancestralidade afro-brasileira.

c) marca de resistência e resignação, sinal de vitória, signos de ancestralidade;

A ancestralidade da cor branca é elemento de memória nas sextas-feiras e todos os dias no *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, em Itabuna-BA. A memória viva se concretiza nas insígnias de Oxalá, de Ajalá, o fazedor das cabeças, entidade *Fufun*, pai de todos nós, como destaca nossa cosmovisão:

Entre o povo-de-santo, é fundante a crença de que Oxalá, o Pai da Criação, molda cabeças. E aquele que está para nascer escolhe a cabeça com a qual quer vir ao mundo. No momento dessa escolha, ocorre um complexo processo de identificação cósmica e um orixá torna-se patrono daquele *ori*, isto é, daquela cabeça. Um *ori*, no entanto, não é apenas uma cabeça física. Antes de tudo é uma entidade cósmica, constituída de um dos elementos do universo e redonda num conjunto somatório de axés: o da família de sangue, o do parentesco de santo, o do elemento da natureza. (PÓVOAS, 2007, p. 200-201).

Nessa perspectiva a memória está viva em saberes e fazeres: respeito, preceito e segredo. A cor branca em um grande *Alá Funfun* serve como pano de fundo para as demais cores das deidades e suas forças cósmicas e axés. Cada ponto, memória, sentimento e relações são elementos pertinentes que desenvolvem nossa identidade, nossa forma de ser no mundo, e a contribuição de nosso povo, lutador e sábio. Esse insistentemente rompe os silenciamentos históricos e reivindica seu lugar de direito. Seu reconhecimento cultural, social, político e econômico. Por fim, cantamos ao senhor do branco que nos abençoe sempre:

awurè awurè
bo kun sùré Ajàlá
òjise t ayo oóri nse.
èro èro.¹⁸

¹⁸Que babá Ajalá, o modelador de cabeças, abençoe nosso *Ori* com muita calma, para que nós alcancemos a felicidade.

REFERÊNCIAS

- BARROS, José Flávio Pessoa. **Na minha casa**: Preces aos Orixás e Ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BASSI, Francesca. Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo. **Religião e Sociedade**, vol. 32, n° 2: 170-193, 2012.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- _____, Roger. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- BORGES, Luzineide Miranda; CAPUTO, Stela Guedes; OLIVEIRA, Raimundo Nunes. A organização geográfica do terreiro de candomblé contribuindo para ensino da geografia. **Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade**, p. 79-94, 2016.
- CANDAU, J. **Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade**. In: Revista Memória em Rede. Pelotas, v1. N1, Jan-Jul, 2009, p. 43-58. Disponível em: <<http://lasmic.unice.fr/PDF/candau-article-10.pdf>>. Acesso 20, mar-2016.
- CAUNE, Jean. **Cultura e Comunicação**: Convergências teóricas e lugares de mediações. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- DEWEY, John. **Arte como experiência**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FARINA, Modesto; PEREZ, Clotilde; BASTOS, Dorinho. **Psicodinâmica das Cores em Comunicação**. São Paulo: BLUCHER, 2006.
- GUEDES CAPUTO, STELA. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**, v. 20, n. 62, 2015.
- HALBWACHS, Maurice. **Los Marcos Sociales de la memoria**. Barcelona: Antropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.
- _____. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HELLER, Eva. **A psicologia das cores**: como as cores afetam a emoção e a razão. São Paulo: GG, 2013.
- IANNI, Octavio. A ditadura militar no Cárcere. In: **Caros amigos**. n. 32. São Paulo: Casa Amarela, Novembro de 1999, p.10.
- LEITE, Fábio R. **A questão Ancestral**. São Paulo: Palas Athenas-Casa das Áfricas, 2008.
- MAIA, R. C. M. Sociabilidade: apenas um conceito? In: **A sociedade da informação**. UFBA Salvador.

UFBA, no 42, V.2, 2002 p. 29-39.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo (n. 10), dez. 1981, p.9.

PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. In: _____ et. al. **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999. p. 49-58.

PÓVOAS, Rui do Carmo. **Da porteira para fora**. Ilhéus: Editus, 2007.

_____(org.). **Mejigã e o contexto da escravidão**. Ilhéus: Editus, 2012.

SANTOS, Maria Consuelo de Oliveira. Ilê Axé Ijexá: Lugar de Terapia e Resistência. In: PÓVOAS, Rui do Carmo (org.). **Mejigã e o contexto da escravidão**. Ilhéus: Editus, 2012.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA JÚNIOR, Vilson C. A cozinha e os Truques: Usos e abusos das mulheres de saia e do tipo do azeite. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Palla; Salvador: CEAO, 1999.

AMIM, Valéria (org.). **Águas do leste**: um olhar sobre terreiros - mapeamento de comunidades religiosas de matriz africana da Bacia do Leste (BA). Ilhéus, BA : Editus, 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás. In: Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra, 1971. Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Ed. no 544, 1981.

VOEKS, Robert. **Sacred Leaves of Candomblé**. Austin: Univ. Of Texas Press, 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Anotações sobre as cores**. Tradução F. Nogueira M. J. Freitas. Lisboa: Edições 70, 1987.