

ABEBÉ DE YEMANJÁ: UMA DISCUSSÃO SOBRE OBJETO E MEMÓRIA

Data de submissão: 02/02/2024

Data de aceite: 01/03/2024

Viviane Sales Oliveira

Doutoranda do PPGMLS/UESB.
Bolsista CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB
Vitória da Conquista-Ba
<http://lattes.cnpq.br/3620031351978181>

Edson Silva de Farias

Orientador. Doutor em Ciências Sociais; professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PGSOL/ UnB) e do PPG em Memória: Sociedade e Linguagem, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB
Vitória da Conquista-Ba
<http://lattes.cnpq.br/8296375817062543>

RESUMO: Este artigo apresenta uma discussão a respeito das relações estabelecidas entre memória e objetos. Tem

por objetivo destacar o abebé - leque ritual - enquanto objeto representativo de lugar de memória, fruto da memória coletiva dos povos negros no contexto do Candomblé. Para tanto, foi utilizado como base teórica as produções dos pesquisadores: Nora (1993); Bastide (1971); Halbwabachs (1990; 2004). As análises do abebé apontam para um lugar de memória do feminino que acontece de forma relacional partindo sempre de um contexto sociocultural. Desta forma, o texto alcançou a produção de uma memória coletiva do feminino construída nos terreiros de Candomblé a partir da mitologia de Yemanjá e seus objetos míticos.

PALAVRAS-CHAVE: Memória coletiva. Objetos. Candomblé.

ABEBÉ DE YEMANJÁ: A DISCUSSION ABOUT OBJECT AND MEMORY

ABSTRACT: This article presents a discussion regarding the relationships established between memory and objects. It aims to highlight the abebé - ritual fan - as an object representing a place of memory, the result of the collective memory of black people in the context of Candomblé. To this end, was used productions were as a

theoretical basis: Nora (1993); Bastide (1971); Halbwachs (1990; 2004). The analyzes of the abebé point to a place of feminine memory that happens in a relational way, always starting from a sociocultural context. In this way, the text achieved the production of a collective memory of the feminine built in the terreiros of Candomblé based on the mythology of Yemanjá and her mythical objects.

KEYWORDS: Collective memory. Objects. Candomblé.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta uma discussão a respeito das relações estabelecidas entre memória e objetos, bem como, de como as pessoas elegem os objetos para a construção de memórias, discussões decorrentes da pesquisa de doutorado em desenvolvimento, a qual conta com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Tem por objetivo destacar o abebé, enquanto objeto representativo de lugar de memória, fruto da memória coletiva dos povos negros no contexto do Candomblé. Nesta análise, apresenta-se o abebé - leque ritual utilizado pelo Orixá Yemanjá, divindade das águas, do panteão yorubá, cultuada nos terreiros de Candomblé Ketu. O próprio nome Candomblé "engloba nações diversas, tais como, Angola, Ketu, Congo, Jeje, Ijexá, Grunci, entre outras" (ROCHA, 2000, p. 21). Aqui nosso foco é no Candomblé Ketu de tradição yorubana, originário na Bahia no século XIX, depois popularizado pelo país.

O abebé utilizado "para abanar, expulsar as enfermidades, maldições ou qualquer outro elemento adverso ou pernicioso" (SANTOS & SANTOS, 2014, p. 116), tido como elemento sagrado para o povo de axé, como são chamadas as pessoas iniciadas em Religiões de Matrizes Africanas, a exemplo do Candomblé, contexto de análise deste texto, compreendido como uma construção civilizatória dos povos africanos e descendentes, será tomado como objeto. Sendo assim, o objeto a partir do conceito de Nora, é compreendido como um lugar de memória, pois segundo ele, "a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto" (NORA, 1993, p. 9). Assim, os objetos produzidos pelo Candomblé são expressões de identidades evidenciadas retratando uma memória viva e presente continuamente, rotineiramente revivido através de gestos, rituais, mitos, condutas. Desenvolver esta discussão sobre a memória através de objetos, é por compreender que eles tem funções no processo contínuo em produzir, lembrar e manter a memória de uma visão de mundo de um tempo pretérito que perpassa pelos traumas do tráfico de pessoas do continente africano ao Brasil, escravização e enfrentamento a uma sociedade colonial, racista e patriarcal.

Daí a busca do conceito de Nora para estender o abebé, enquanto lugar de memória, uma mescla de história e memória, pois cada objeto traz uma origem, um nascimento, uma - ligação ao passado. Através deste objeto, tem se a abertura de um caminho a uma memória reconstituída, resignificada que traz os sentidos de identidades. Segundo Nora,

os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais" (NORA, 1993, p. 13). Neste contexto, através do abebé encontra-se a memória do feminino materializada.

Em outras palavras, longe de imaginá-la enquanto experiência psíquica individual ou coletiva, essa memória se materializa na comunidade, no sentido de salvaguardar o que deve ser lembrado. Dessa forma, em meio às rupturas, transformações e "aceleração" da história, essa memória ganha espaço através dos rastros, que vai nos obrigando a lembrar com ajuda dos objetos. Seguindo esta orientação teórica, os objetos são memórias que estabelecem uma relação que remete ao passado e ganha sentido no presente, construindo sentido e significado e configurando um elo de memória. Nora (1993) acredita que nada é permanente. Para ele, a memória justifica nossas ações e dita o porquê fazemos uma coisa e não outra, depende diretamente das relações que se estabelecem durante a produção das versões do passado. Além disso, estas versões se atrelam a capacidade de realizar a narração do ponto de vista do lugar social que o narrador se ocupa.

As narrativas aqui dizem respeito as interpretações e reinterpretações do abebé, objeto preservado nos terreiros e que compõe o "patrimônio cultural negro africano" (SODRÉ, 2002, p.52). Segundo Sodré (2002), o patrimônio cultural referenciado está relacionado ao significado de herança, legado e memória, tanto técnico, físico, quanto simbólico. Sendo assim, o patrimônio cultural dos povos negros no Brasil se preserva e se transmite através da memória. Fundamentos que se insere na discussão feita por Bastide (1971) sobre a memória coletiva dos povos negros no Brasil. Segundo ele, "a memória coletiva só se manifesta quando tôdas as instituições ancestrais foram, de antemão, preservadas" (BASTIDE, 1971, p. 338).

Destaca-se neste pensamento, a importância das estruturas sociais para a preservação de todo um conhecimento ancestral, pois segundo ao autor, os mitos e os ritos fornecem a base; o "fundamento" para essa estrutura social reflexo da estrutura mítica, Bastide (1971), pois "é à estrutura dos grupos (...) que devemos nos referir para compreender os motivos das sobrevivências" (BASTIDE, 1971, p. 339). Dessa forma, os terreiros como são também chamados os locais de culto religioso, constituem-se em uma construção singular no que tange a preservação de conhecimentos ancestrais africanos e reconstrução enquanto povo.

ABEBÉ: REFLEXO DE UMA MEMÓRIA

O abebé - leque ritual; paramenta utilizada especialmente, pelos Orixás Yemanjá e Oxun nas cerimônias e ritos do Candomblé, também, presente nos assentamentos, locais sagrados dos Orixás localizados no interior dos terreiros. Nesta abordagem tem como foco o abebé na mitologia de Yemanjá, orixá "das águas doces e salgadas" (VERGER, 2012, p. 291). De acordo aos estudos de Pierre Verger, o culto a Yemanjá tem sua origem na cidade de Abeokutá, Nigéria; cultuada pelo povo egba, no Rio Ogun, após guerra com os daomeanos, se deslocaram para Ibadan, Nigéria, onde até os dias atuais acontecem os festivais em homenagem à Grande Mãe. O povo egba é um dos povos de tradição yorubana, também chamados de Nagô, que foi traficada pelo sistema econômico colonial, desembarcando no Brasil, juntamente com outros povos de diferentes reinos africanos, na condição de escravizados, Prandi (2000).

Os povos nagôs foram trazidos para o Brasil por volta do fim do século XVIII e início do século XIX e na Bahia, especialmente, reimplantaram "os elementos básicos de sua organização simbólica de origem" (SODRÉ, 1983, p. 121). Mesmo com as investidas das elites coloniais, os povos negros desenvolveram "formas paralelas de organização" entre as quais, a "elaboração de uma síntese representativa do vasto panteão de deuses ou entidades cósmicas africanas (os orixás) (Idem), presentes nos terreiros de Candomblé. Segundo ao autor:

O terreiro implica, ao mesmo tempo (a) um continuum cultural, isto é, na persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados com relação ao ser posto pela ordem mística original, e (b) num impulso de resistência à ideologia dominante, na medida em que a ordem originária aqui reposta comporta um projeto de ordem humana, alternativo à lógica vigente de poder (SODRÉ, 1983, p. 121).

Sendo assim, por meio dos terreiros, os povos negros conservaram e ressignificaram saberes e fazeres de origem africana. Para tanto, a memória foi fundamental nesse processo. Um conjunto de lembranças somadas, tal qual uma reconstrução de "um quadro em que muitas partes estavam esquecidas" (HALBWABACHS, 1990, p. 25). Vale dizer que, de acordo ao autor, essas lembranças ao tomarem lugar dentro do quadro de lembranças antigas se adaptaram às percepções vigentes.

Assim, se nossa lembrança à medida que se apoia na lembrança de outros, "nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias" (HALBWABACHS, 1990, p. 25). Isto explica a ideia de Halbwabachs (1990) de que a memória individual não deixa de ser coletiva. Com isso, o autor atribui a memória um caráter coletivo.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem. (HALBWABACHS, 1990, p. 26).

Essa coletividade foi identificada por Bastide (1971) ao tratar das Religiões Afro-Brasileiras, como ele denominava as Religiões de Matrizes Africanas no Brasil, e ele a explica utilizando a seguinte analogia: existe um "jôgo cênico em que cada ator tem de recitar certos versos e fazer determinados gestos" (BASTIDE, 1971, p. 340). Porém, esses versos, segundo ele, só têm sentidos e significados "em suas ligações com o comportamento dos outros atores" (Idem). Isso significa que existe uma relação continua de interdependência entre a continuidade social e a estrutural nas sociedades africanas. Neste sentido, a ruptura da continuidade pode levar ao "aniquilamento da tradição" (BASTIDE, 1971, p. 340). Portanto, compreende-se que a memória coletiva, neste contexto, é a memória do grupo; uma memória que está articulada entre seus membros, Bastide (1971).

O tráfico dos povos negros do continente africano para as colônias quebrou com essas articulações provocando esquecimentos. Na análise de Bastide (1971), estes esquecimentos aconteceram mais pela impossibilidade de reunião de todos os atores no mesmo local. Obviamente, também influenciou a ação do tempo, as condições de adaptações no novo mundo e as ações desumanizadoras do processo escravocrata impresso pelas elites coloniais, Sodré (1983). Desse modo, em uma ação coletiva foi possível conhecer "as réplicas de seus companheiros (...) chegaram a encontrar, numa certa medida, partes completas de suas tradições, sobretudo quando os sacerdotes que, como chefes do cerimonial, conheciam melhor a totalidade ritual, se encontravam também na terra de exílio" (BASTIDE, 1971, p. 340).

Dessa maneira, muito se perdeu, muito se conservou e muito se ressignificou aqui no Brasil. Quanto ao que se perdeu dos mitos, ritos e orixás, Bastide explica que esses desconhecimentos criam vazios na memória coletiva e na tentativa de ocupar esses vazios, os povos africanos buscaram "outros mitos e ritos cujos respectivos atores ou narradores se encontravam no Brasil" (BASTIDE, 1971, p. 341). Para ilustrar essa situação, ele usou o exemplo dos pescadores da Bahia que ao sentir a necessidade de realizar cultos ao oceano, por não terem mais o conhecimento ritualístico e mítico de Olokun, encontram em Yemanjá a condição de prestar homenagens ao Mar. Pois, aqui no Brasil tinham filhas e filhos de Yemanjá vindo/as, através do tráfico de pessoas, de Abeokuta. Assim, encontraram em Yemanjá a representação do "elemento líquido" (Idem). Como pode ser observado na parte do mito em destaque: "... Elas levam para o mar muitos presentes, flores, espelhos e perfumes, para que lemanjá mande sempre muitos peixes e deixe viver os pescadores" (PRANDI, 2001, p. 291).

Percebe-se, nesta situação, aquele ditado presente nas falas do povo de axé "eu não ando só". Halbwabachs (1990) em seus estudos também trazia este entendimento que não se pensa só; que não se reflete só. Ele diz: "... encontro em mim muito das ideias e modos de pensar a que não teria chegado sozinho, e através dos quais permaneço em contato com eles" (HALBWABACHS, 1990, p. 27). Assim:

uma ou várias pessoas, reunindo suas lembranças, possam descrever muito exatamente os fatos ou os objetos que vimos ao mesmo tempo que elas, e mesmo reconstruir toda a sequência de nossos atos e de nossas palavras dentro das circunstâncias definidas, sem que nos lembrássemos de tudo aquilo (HALBWABACHS, 1990, p. 27).

Nesse sentido, o princípio da coletividade enquanto elemento civilizatório dos grupos sociais africanos identificado em suas construções diaspóricas foi fundamental na vivência, sobrevivência e ressignificações nos contextos impostos pela diáspora e escravização; os laços entre as diversas etnias irmanadas pela mesma experiência histórica se fortaleceram, tornando-os, malungos. "... o ataque etnocentrista às culturas e tradições africanas, resultou numa experiência dramática que interliga, política e socialmente, todos os africanos e seus descendentes espalhados pelo globo" (OLIVEIRA, 2006, p. 86).

A coletividade é "característica da cultura negra, re-construída no contexto brasileiro, preservando, entretanto, sua matriz africana" (OLIVEIRA, 2006, p. 85). Assim, saberes e fazeres, mitos, ritos e divindades zelados pela memória foram transmitidos possibilitando a construção do terreiro de Candomblé "um microcosmo, uma síntese de várias instituições sociais africanas" (OLIVEIRA, 2006, p. 87). Para Sodré (2002), o terreiro se constituiu de uma realidade fragmentada, uma "auto fundação de um grupo em diáspora (...) reelaborado com novos ancestrais: as mães (Iya) fundadoras dos terreiros (SODRÉ, 2002, p. 75).

Assim, através da memória coletiva, a partir das discussões de Halbwabachs (1990), podemos dizer que os povos negros recompuseram o passado, construindo uma nova dinâmica que envolve consciência coletiva e individual objetivando responder aos dinamismos da nova realidade social. Assim, "é esse passado vivido (...) sobre o qual (...) apoia sua memória" (HALBWABACHS, 1990, p. 71). Bastide (1971) reforça, ainda que, "a memória individual tem necessidade do apoio de toda a coletividade (...) e, assim, a quase totalidade das lembranças pôde se reconstituir." (HALBWABACHS, 1990, p. 342). Para que isso ocorra Halbwabachs (1990), chama a atenção para a necessidade de ocorra concordância entre as memórias:

para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. (HALBWABACHS, 1990, p. 34)

Dito isso, nessa nova dinâmica encontra-se yemanjá, orixá das águas, associada ao mar; relacionada à maternidade, uma relação que vem no significado de seu nome ye (mãe) omo (filho) eja (peixe), "mãe dos peixes-filhos" (SANTOS, 1986, p. 89). Entre os orixás que tem relação direta com as águas, Yemanjá "é uma das mais celebradas no Brasil. Estende seus cultos dos terreiros afastados do litoral até a proximidade do mar" (DAMASCENO, 2015, p. 103). Cultuada não somente no Candomblé, mas também, por outras Religiões de Matrizes africanas. Tendo uma de suas celebrações popularizadas que é o "2 de fevereiro", cantada por Dorival Caymmi: "... Dia dois de fevereiro/Dia de festa no mar/ Eu quero ser o primeiro/A saudar lemanjá...", ocasião em que oferendas são entregues ao mar: flores, perfume, joias, espelhos. Acompanhados de pedidos e agradecimentos.

A memória tornou possível o culto, assim, Yemanjá é cultuada com ritos próprios composto de musicalidade, danças, comidas, roupas, colares, pulseiras, cantos, rezas, folhas e paramentas, Damasceno (2015). Um complexo simbólico que vai revelando miticamente as suas expressões que estão:

relacionadas a poder genitor (...) está associada a interioridade, a filhos contidos em si mesma, representada pelo branco-incolor, por materiais transparentes - como as contas de cristal de seu colar (...) lhe correspondem os metais prateados, com que são feitos todos seus objetos de metal, inclusive seu abebé. (SANTOS, 1986, p. 90).

O abebé é um dos objetos simbólicos de Yemanjá, uma de suas ferramentas sagradas, indispensáveis na ligação entre divindades e seus filhos e filhas; representativo dos axés da Grande Mãe. No estudo comparado realizado por Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi), entre os rituais realizados na África ocidental e Brasil, identificaram o abebé que na "tradição africana impõe que os abebés usados nos cultos devem ser de palha trançada e, em alguns casos, de couro. Na Bahia esses materiais foram substituídos pelo metal" (SANTOS & SANTOS, 2014, p. 116). A tradição do abebé foi mantida, porém através de uma nova releitura. O que nos leva a refletir que "não é possível reter uma massa de lembranças em todas as suas sutilezas e nos mais preciosos detalhes" (HALBWABACHS, 1990, p. 187).

Além dessa dificuldade apontada, Damasceno (2015) atribui a influência da tradição oral existente no Brasil que inspira leituras diversas "que se funde com outras tradições presentes na cultura popular, incluindo o congo-angola e os nativos brasileiros. Certamente, na fusão de tradições, o mito e a imagem de lemanjá e seus símbolos (grifo nosso) sofreram uma significativa restauração" (DAMASCENO, 2015, p. 108). Logo, mobilizamos o argumento de Halbwachs (1990) quando ele expõe que, as imagens de uma tradição são reanimadas quando estão em consonância com o presente. Com base nisso, Bastide (1971) explica que a memória coletiva viabiliza, além dos processos de lembranças, esquecimentos e preservações, o entendimento de metamorfoses das lembranças coletivas de imagens sagradas, viventes na memória grupal.

1 CAYMMI, Doriva. Dois de fevereiro. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/dorival-caymmi/356567/>. Acesso em: 05 de maio de 2023.

ABEBÉ - SÍNTESE DA MEMÓRIA COLETIVA

Retomando o pensamento de Nora (1993), o abebé enquanto objeto de memória colabora para lembrar e ressignificar sentidos, segundo ele, “o que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação. Valorizando, por natureza mais o novo do que o antigo, mais o jovem do que o velho, mais o futuro do que o presente” (NORA, 1993, p. 13). Nesse movimento, o abebé direcionado a nova realidade imposta, ganhou novos contornos, mas manteve sua simbologia. Como vimos que a memória não é espontânea, uma construção seria necessária para manter uma memória cosmogônica de suas origens africanas, dessa forma, está o abebé, identificado como objeto de memória, “investido de uma aura simbólica” (NORA, 1993, p. 21).

Com isso, sobre o abebé, pode-se dizer que é um objeto do universo mítico e ritualístico da base de conhecimento do Candomblé, produzido a partir de valores civilizatórios de origens africanas, o qual destaca o sagrado feminino. As interpretações que ele nos traz enfatizam memórias referenciais do feminino, que é substantivamente construído historicamente, de forma, articulado e envolvido em significados distintos pelos grupos sociais ao longo da história e assim, concepções diversas são produzidas, sentidas, interpretadas.

Nesse sentido, o feminino aqui se constitui de flutuações e revezes dentro de um contexto sociocultural e político e ainda, como explica Carneiro (2007), é um termo que traz significados de acordo com as lógicas ancestrais do grupo da qual faz parte, o Candomblé. Conforme as análises de Conceição (2011) a categoria gênero não consegue por si só evidenciar diferenças, como por exemplo, étnicas e culturais. Falar em feminino, compreende-se considerar e evidenciar a diversidade e as especificidades étnicas dos femininos. Com esse entendimento da diversidade de femininos, a discussão se afasta da ideia dos comportamentos sociais biologicamente estabelecidos, caracterizados pelo modelo binário sexo/gênero igual a masculino/feminino. Por fim, “sexo é biológico e gênero é social” (JESUS, 2012, p. 8).

Essa reflexão se faz importante para pensar o feminino no contexto da diáspora, marcado por uma construção de lutas e de “enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racionalizada e racista em que vivemos” (WERNECK, 2010, p. 76). Neste contexto, os povos africanos em diáspora produziram modos civilizatórios diante às adversidades enfrentadas tendo na resistência, a estratégia de combate à violência, ao racismo, a intolerância, ao heterossexismo etnocêntrico “de forte marca fenotípica (visual) e cuja amplitude de aniquilamento estende-se ao genocídio e ao epistemicídio” (WERNECK, 2010, p. 77).

Nesta conjuntura, as mulheres tiveram uma atuação basilar com destaque nos terreiros de Candomblé exercendo liderança religiosa, social, política e cultural de seus povos reunidos e organizados em torno das "Mães" - *Ìyàlórìsàs*. *Ìyà Nassô*, *Ìyà Adetá* e *Ìyà Acalá* responsáveis pela fundação do Ilê Axé *Iyá Nassô Oká*, tido como o mais antigo terreiro de Candomblé conhecido: "Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho", localizado em Salvador-Bahia, Oliveira (2005). Esta fundação marca a primazia das mulheres negras na construção do Candomblé, que se constitui de um espaço "capaz de salvaguardar a memória dos povos explorados, não só os africanos, mas principalmente, os afro-brasileiros e o papel da mulher neste processo foi fundamental em razão da inferiorização civilizatória oficial por meio da criminalização" (CORREIA, 2017, p. 181).

Essa liderança feminina foi percebida pela pesquisadora e antropóloga americana Ruth Landes quando esteve na Bahia, nas décadas primeiras do Século XX, 1938/1939, momento em que realizou estudos sobre essas mulheres líderes dos Candomblés da Bahia, originando o livro "A cidade das mulheres". Em seus estudos, Landes verificou as responsabilidades e grandiosidade das mulheres sacerdotisas do Candomblé baiano, identificando traços de culturas africanas, constituindo um sistema matriarcal, atribuído pela antropóloga "às circunstâncias históricas e culturais da escravidão baiana" (LANDES, 2002, p. 350). A pesquisadora destacou em suas análises, o papel social dessas mulheres na sociedade e apresentou a Bahia como um centro que atraía atenção por fomentar um matriarcado de sociedades secretas de caráter religioso de origem africana.

Em vista disso, podemos articular o fato da fundação do terreiro de Candomblé ter sido feita pelas mulheres, somado ao entendimento de Bastide (1971) que a união de pessoas no mesmo local que tenham lembranças coletivas, encontrando entendimento entre essas lembranças, fortaleceu a memória coletiva que mobilizou o potencial feminino construído a partir dos mitos ancestrais, "não se trata apenas de trazer de volta uma memória coletiva, um comportamento ancestral, mas reafirmá-la no presente" (DAMASCENO, 2015, p. 19). Assim, se faz necessário compreender, nesse processo, que a memória é relacional, tendo por ponto de partida, o quadro social de onde se encontra, de forma a atender a necessidade do presente, explica Halbwabachs (2004), pois, "nada escapa à trama sincrônica da existência social atual" (HALBWABACHS, 1990, p. 13). Nesse sentido, o quadro social dos povos africanos e descendentes era o contexto imposto pela diáspora, colonialismo, escravização, cristianismo católico e resistência.

Mesmo neste contexto foi possível reconstruir, restaurar a religiosidade em novas circunstâncias. Nesse sentido, pode-se dizer que o Candomblé oferece "às pessoas brasileiras um modo de viver que possibilite a salvaguarda de conhecimentos, valores, crenças em um contexto histórico que se esforçou por exterminá-los quando da saída compulsória das pessoas negras do velho continente negro" (NASCIMENTO, 2016, p. 162). Neste cenário desponta o abebé como síntese da memória coletiva mantida pela tradição oral e passada aos mais novo/as pelo/as mais velho/as, um saber coletivo expresso também através de um objeto que traz atributos sagrados dos orixás, o que restringe o manuseio deste objeto a pessoas consagradas/iniciadas, Santos & Santos (2014). Segundo aos

autores, os objetos sagrados "são insígnias que ajudam a identificar a origem, a qualidade e a função dos orixás e as peculiaridades que os mitos lhes atribuem. Expressam, portanto, categorias, e sua simbologia participa de todo o sistema místico do ritual." (SANTOS & SANTOS, 2014, p. 47).

Emanado de axé, o abebé de Yemanjá vai trazer elementos significantes correspondentes ao orixá, desde a escolha do material para sua confecção, que aqui no Brasil, tradicionalmente é utilizado a folha de lata, prata; a combinação de materiais diversos; a forma; tamanho; desenhos e até os emblemas. Como Yemanjá está associada ao culto às águas, geralmente, seu abebé vai trazer elementos aquáticos: búzios, peixes, escamas, conchas, ondas. Também pode trazer um formato arredondado, ovalado, em estrela, flor, lua.

Como já foi dito, o abebé expressa uma memória coletiva do feminino, estes elementos esboçados na confecção do abebé vão evidenciando miticamente diferentes formas do feminino construído através da memória coletiva, coerentes aos terreiros. Estas diferentes formas "muitas vezes, estão para além das tarefas tidas como masculinas e femininas; se traduzem no corpo de qualquer indivíduo, nas posturas perante às crianças e até mesmo na forma de transmissão do capital cultural a ser ensinado às novas gerações" (CONCEIÇÃO, 2011, p. 90). Por isso, os objetos são importantes para solidificar a memória que se pretende conservar a gerações futuras, constituindo assim, uma vontade de memória, parafraseando Nora (1993). Dessa forma, segundo ao autor, "a razão fundamental do lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento" (NORA, 1993, p. 22).

A MEMÓRIA COLETIVA REFLETIDA

Em certa ocasião, os homens estavam preparando
grandes festas em homenagem aos orixás.
Por um descuido inexplicável, se esqueceram de lemanjá
se esqueceram de Maleleo, que ela também se chama assim.
lemanjá, furiosa, conjurou o mar
e o mar começou a engolir a terra.
Dava medo ver lemanjá, lívida,
cavalgar a mais alta das ondas
com seu abebé de prata na mão direita
e o ofá da guerreira preso às costas.
Os homens, assustados, não sabiam o que fazer
e imploraram ajuda a Obatalá.
Quando a estrondosa imensidão de lemanjá
já se precipitava sobre o que restava do mundo,
Obatalá se interpôs, levantou seu opaxorô
e ordenou a lemanjá se detivesse.
Obatalá criou os homens e não consentiria na sua destruição.
Por respeito ao Criador, a dona do mar acalmou suas águas
e deu por finda sua colérica revanche.
Já estava satisfeita com o castigo imposto
aos imprudentes mortais. (PRANDI, 2001, p. 395).

Essa narrativa mítica colhida pelo autor nos revela uma memória coletiva que realça atributos femininos em que Yemanjá desponta como guerreira, com armas em mãos: o abebé e o ofá e com sua fúria lançou as águas de seu domínio na direção da terra, aterrorizando os homens. É uma memória construída em um contexto que não permite a fragilidade, pois se assim fosse, a sobrevivência não seria possível. É a preservação de uma memória coletiva que traz referências de um feminino que não se apresenta de forma inferior. Quando há a tentativa de sobrepor um/a sobre o/a outro/a, existe a contrapartida daquele/a que se sente subjugado/a, Carneiro & Cury (1993).

Assim, os mitos, os objetos são alguns exemplos do repertório disponível aos povos negros "para visibilizar (...) as diferentes possibilidades a que as mulheres negras recorreram, os diferentes repertórios ou pressupostos de (auto)identificação ou de identidade, de organização política" (WERNECK, 2010, p. 77). Um composto epistêmico guardado na memória, sobrevivente da travessia tenebrosa do Atlântico e ressignificado que exalta "as figuras femininas que atuaram e ainda atuam como modelos, como condutores de possibilidades identitárias para a criação e recriação de diferentes formas de feminilidade negra" (Idem). Portanto, segundo a autora, "não deve ser coincidência estes mitos terem resistido à travessia transatlântica" (WERNECK, 2010, p. 78).

Nesse sentido, o abebé - objeto que remete a cabaça-ventre, presente no mito da criação yorubana reúne a coletividade do poder ancestral masculino, representado por Obatalá e a coletividade ancestral feminina, representada por Ìyà Mi - a Grande Mãe, Santos (1986). Com isso, torna-se símbolo do poder de fecundidade, gerador, de tornar-se propício. É também ornado com espelho, dando a Yemanjá o atributo de "espelho da vida"; "o espelho do mundo, é a mãe que reflete todas as diferenças e protege a cabeça" (SALVADOR, 2016, p. 4.307).

E que também se transforma em arma em suas estratégias de combate, conforme um dos de seus mitos que narra a sua fuga do marido, indo de volta a casa de seu pai Olokun. Ao saber de sua fuga, seu marido declara guerra por saber que Ela não teria exércitos para sua proteção. Assim, envia tropas para capturar Yemanjá. Ao saber do plano, Yemanjá coloca espelhos espalhados na praia, ao verificar a aproximação dos soldados, Ela se coloca na frente dos espelhos com sua adaga em punho. Quando os soldados se veem no espelho, se assustam com suas próprias imagens refletidas nos espelhos, fugindo apavorados. No retorno relatam ao rei que Yemanjá não é sozinha, possui um exército de criaturas horríveis. Assim, Yemanjá vence a batalha, tendo como arma seu abebé.

Em vista do que foi apresentado, compreende-se o que Halbwachs (1990) frisa no desenvolvimento teórico da memória coletiva, que toda memória se estrutura em identidades, nesse sentido, "o grupo, no momento em que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo" (HALBWACHS, 1990, p. 87). Portanto, os povos de Candomblé têm na memória coletiva a garantia de intervenção, garantindo repertórios de possibilidades identitárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A memória foi imprescindível às populações negras considerando o novo contexto diaspórico imposto. O princípio ancestral da coletividade presente nas sociedades africanas foi acionado quando da necessidade de memorizar em coletivo. As memórias são construções de um grupo social, e é este grupo que determina o que é memorável e os locais onde essa memória será preservada. É através dessa memória que se reconstitui o passado com singularidades daquilo que é lembrado pelo indivíduo não permitindo a descaracterização do passado. A memória alimenta o grupo com estruturas míticas possibilitando o desempenho de funções de fundamentações para o grupo, o qual utiliza para basear a sua construção identitária. Essa história comum pode ser simbólica, assim como, pode ser acionada, a sua origem comum, para demarcar uma fronteira entre um grupo e outro, Sodré (1983).

Ao analisar objetos percebemos a memória coletiva do feminino retratada pelo abebé, considerando que a concepção de feminino acontece de forma relacional partindo sempre de um contexto sociocultural. Desta forma, o texto alcançou a produção de uma memória coletiva do feminino construída nos terreiros de Candomblé a partir da mitologia de Yemanjá e seus objetos míticos. Assim, o Candomblé foi tomado como espaço comunitário enquanto grupo social que contrasta em organização, concepções, valores e entendimentos a uma sociedade dominante que carrega heranças da racialização em seus construtos sociais.

Pode-se exemplificar a discussão acima contextualizando o Candomblé, protagonizado por mulheres contra a ordem patriarcal (as mulheres sempre ocuparam postos e cargos sacerdotais de destaque dentro dos terreiros, pelo/as negro/as contra a hegemonia branca e por pobres, contrariando a elite nacional, Oliveira (2006), realiza, dessa forma, uma mediação entre a preservação de conteúdos próprios e a sociedade hegemônica transgredindo aos grupos dominantes.

Neste sentido, a história vivida pelos povos negros onde se apoia suas memórias, possibilitou as narrativas de uma consciência histórica do feminino com problematizações envolvendo, entre outros fatores: a diversidade da experiência feminina nas diferentes sociedades vivenciadas. Com isso, compreende-se a subjetividade da memória nesta produção, envolvida em uma complexidade histórica provocada pela diáspora forçada dos povos africanos no Brasil, como sendo um elemento capaz de revelar uma riqueza cultural.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **Religiões Africanas no Brasil**: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. 2º vol. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

CARNEIRO, Sueli. A força das mães negras. **Le monde Diplomatique Brasil**. Ed. 4. Brasil, 2007. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-forca-das-maes-negras/>. Acesso em: 13 de maio de 2023.

CARNEIRO, Sueli & CURY, Cristiane Abdon. O poder feminino no culto aos Orixás. In. Mulher Negra. **Cadernos Geledés IV**. GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra, 1993. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>. Acesso: 05 de maio de 2023.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Duas metades uma existência**: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto a Babá Egun. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). PUC-SP, 2011.

CORREIA, Sandro dos Santos. A importância das mulheres do candomblé no desenvolvimento de Cachoeira, BA. **Odeere**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade - UESB. Ano 2, n. 3, vol. 3, Jan - Jun de 2017.

DAMASCENO, Tatiana Maria. **Nas águas de Iemanjá**: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar, 2015. 235f (Tese). Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas - PPGAC. Centro de Letras e Artes-CLA. Universidade Federal do Estado do Rio De Janeiro - UNIRIO, 2015.

FONSECA JR. Eduardo. **Dicionário ontológico da cultura afro-brasileira**: incluindo as ervas dos Orixás, doenças, usos e fitologia das ervas. São Paulo: Maltese, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice. 1990. 2015.

HALBWACHS, Maurice. **Los marques sociales de la memoria**. Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Ed. 2ª. Brasília, 2012. Disponível: <http://www.diversidadessexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%80NERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf> Acesso em: 10 de maio de 2023.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2ª. Ed.rev. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana** [recurso eletrônico]. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Sobre os candomblés como modo de vida**: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasil. Ensaios Filosóficos, Volume XIII - Ago/2016. Disponível em: www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em: 01 de maio de 2023.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo: PUC-SP. N° 10, p. 12. 1993.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba. Editora Gráfica Popular, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **De africano à afro-brasileiro**: etnia, identidade e religião. Revista USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

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

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações kêtu**: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro. RJ: Ed. Mauad, 2000.

SALVADOR, Lenine. **De narciso a yemanjá o espelho do mar**. IX Congresso da ABRACE: poéticas e estéticas descoloniais - artes cênicas em campo expandido. Uberlândia-MG, 2016. Disponível em: <https://www.publonline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/1839/1957>. Acesso em: 01 de maio de 2023.

SANTOS, Juana Elbein dos & SANTOS, Deoscóredes dos. **Arte sacra e rituais da África ocidental no Brasil**. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nãgó e a morte**: pãdé, asésé e o culto égun na Bahia. ed. 11^a. Trad. UFBA. Petrópolis. Ed. Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro. Bahia: Prosa e Poesia. AMAGO, 2002.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida** - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos**, no Brasil e na antiga costa dos escravos, na África. 2. Ed. São Paulo: Editora na Universidade de São Paulo, 2012.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In. WERNECK, Jurema. **Mulheres negras**: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro, Criola, 2010.