

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL - PPGMS**

MARIA DA CONCEIÇÃO COTTA BAPTISTA

**ELEMENTOS COMPOSITORES DO MITO DO REI AGASSÚ DA ÁFRICA
OCIDENTAL E DO VÓDUM KPOSSÚ NOS CANDOMBLÉS DJEJE MAHIN
NO RIO DE JANEIRO/RJ**

RIO DE JANEIRO

2024

**ELEMENTOS COMPOSITORES DO MITO DO REI AGASSÚ DA ÁFRICA
OCIDENTAL E DO VÓDUM KPOSSÚ NOS CANDOMBLÉS DJEJE MAHIN
NO RIO DE JANEIRO/RJ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, requisito parcial à obtenção de grau de Mestre em Memória Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lobelia Faceira.

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Amélia Lage
Martins.

RIO DE JANEIRO

2024

222

Baptista , Maria da Conceição Cotta
Elementos compositores do mito do Rei Agassú da África
Occidental e do Vódum Kpossú nos Candomblés Djeje Mahin No
Rio de Janeiro/RJ / Maria da Conceição Cotta Baptista . --
Rio de Janeiro, 2024.

65

Orientador: Lobélia Faceira.

Coorientador: Ana Amélia Martins.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Estado
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória
Social, 2024.

1. Vódum Kpossú. 2. Candomblé. 3. Mitos. I. Faceira,
Lobélia , orient. II. Martins, Ana Amélia, coorient. III.
Título.

MARIA DA CONCEIÇÃO COTTA BAPTISTA

**ELEMENTOS COMPOSITORES DO MITO DO REI AGASSÚ DA ÁFRICA
OCIDENTAL E DO VÓDUM KPOSSÚ NOS CANDOMBLÉS DJEJE MAHIN
NO RIO DE JANEIRO/RJ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, requisito parcial à obtenção de grau de Mestre em Memória Social.

Examinada em 28 de fevereiro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Lobelia da Silva Faceira- Orientadora
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof.^a Ana Amélia Lage Martins- Coorientadora
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof.^a Dra. Edlaine de Campos Gomes
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof.^a Dra. Waldelice Souza
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Dedico esta pesquisa a todos, todas e todes que conduzem o legado de sua Ancestralidade para o futuro, através da memória que consagram em seus rituais religiosos de Matriz Africana. Aos “mais Velhos” em todos os territórios/Candomblés, que mantêm vivos os Reis e Rainhas que nos orientam e renascem em nós. Aos que resistem e insistem em não permitir que o racismo apague a história, a cultura daqueles que não se submeteram e cujo conhecimento hoje busco documentar, no compromisso de que possa ser compartilhado com as futuras gerações de neófitos.

AGRADECIMENTO

Em primeiro lugar, à minha Ancestralidade Divina o Vódum Olissá, a quem devo toda minha existência, e sem sua permissão jamais teria sido possível a conclusão dessa pesquisa. Assim como meus Antepassados consanguíneos Jayr e Alzira, meus pais, aqueles a quem devo a herança dos valores aos quais vivo defendendo de reconhecimento e valorização das minhas origens.

Agradeço também às minhas Orientadoras Lobélia da Silva Faceira e Ana Amália Lage Martins, que muito além do profissionalismo excepcional, foram fundamentais na evolução dos meus estudos, ensinando e incentivando. Gratidão pelo tempo e pela disponibilidade empreendidas no auxílio a execução dessa dissertação, sem deixar de mencionar o olhar crítico e construtivo. Agradeço ainda aos membros da banca, que se dispuseram a compô-la e contribuíram com sugestões preciosas: Professora Doutora Edlaine de Campos Gomes e Professora Doutora Waldelice Souza, a quem sou grata por todo incentivo e confiança que motivaram a pesquisa que ora apresento os resultados.

Aos professores da UFRJ/UNIRIO os meus mais sinceros agradecimentos. Excelentes profissionais cujas contribuições fizeram parte da construção e valorização dos resultados dessa pesquisa.

Meus mais sinceros agradecimentos aos entrevistados, Hungan William e Odesy Antony por seus préstimos, por terem aberto suas portas e seus conhecimentos para enriquecer minha pesquisa e permitir documentar suas memórias dos ensinamentos que receberam de seus “Mais Velhos”.

Aos meus Filhos e Netos, em especial Dofona Nuciene d’Aziri, Ekedy Danielle d’Frequen, Gaipê Renato d’Odé por suas contribuições ao longo de toda essa pesquisa e na confecção da Veste do Vódum Kpossú.

Agradecimentos extensivos aos meus colegas de turma Lígia Maria, Cléris, Luiz, Bruno, Mariah, Mariana, Carmen, Sluchem, Tamara, Maria Gabriela e Nathália com os quais tive o prazer de conviver durante o Mestrado e que guardarei com carinho em minhas memórias.

Por fim, e não menos importante, agradeço ao meu marido William pelo apoio e por torcer sempre pela realização de mais um sonho.

*“Não devemos nos esquecer de que o movimento negro nasce quando o primeiro negro desembarca escravizado aqui no Brasil”
Sueli Carneiro.*

RESUMO

A presente dissertação teve como objetivo a reflexão sobre o mito, a memória, a resistência e a existência do Vódum Kpossú presentes nos territórios tradicionais de matriz africanas, casas de Candomblés do Rio de Janeiro, especificamente, os de nação Djeje Mahin, povo oriundo do Benin, antigo Dahomé. O trabalho elegeu como objeto o Vódum Kpossú da etnia Fon e sua relação mítica com o rei Agassú trazida para o Brasil por homens, mulheres e crianças escravizados, cujos descendentes se encarregaram de manter viva sua herança cultural representada em seus rituais religiosos. A pesquisa, de natureza qualitativa e exploratória, se desenvolveu metodologicamente por meio da história oral, com entrevistas a dois Sacerdotes de terreiros do município de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense. Este trabalho foi fundamental para o conhecimento e o reconhecimento da relação existente entre o mito do Rei Agassú, o Homem Leopardo, que se reconstrói em diferentes momentos, e em diferentes territórios, reafirmando a transformação de um Rei em um Vódum divinizado. As narrativas obtidas nas entrevistas contam as vivências de personagens atuais, os adeptos do Candomblé reunidos nos territórios desses sacerdotes, e a divindade Vódum Kpossú, que atua como memória coletiva transmitida ou herdada da cultura africana, parte da identidade cultural dessas comunidades. Buscando identificar elementos constituintes do mito, aponta-se como é que essas práticas religiosas são revividas e resignificadas por lembranças não propriamente vinculadas ao “tempo real” e produzem conhecimento através da manifestação repetida da música, da dança, do ritmo e do transe, reconstruindo e resignificando sua existência. Estes elementos foram representados na elaboração da veste, um dos resultados desta pesquisa.

Palavras-chave: Mito; Candomblé; Vódum; Vódum Kpossú; Memória

ABSTRACT

The objective of this dissertation was to reflect on the myth, memory, resistance and existence of the voodoo Kpossú presents in traditional territories of African origin, Candomblé houses in Rio de Janeiro, specifically, those of the Djeje Mahin nation, a people originating from Benin, formerly Dahomey. The work had as its object the Kpossú voodoo of the Fon ethnic group and their mythical relationship with King Agassú brought to Brazil by enslaved men, women and children, whose descendants were responsible for keeping alive their cultural heritage represented in their religious rituals. The research, of a qualitative and exploratory nature, was developed methodologically through oral history, with interviews with two priests from terreiros in the municipality of Nova Iguaçu, in Baixada Fluminense. This work was fundamental for the knowledge and recognition of the relationship between the myth of King Agassú, the Leopard Man, which is reconstructed at different times, and in different territories, reaffirming the transformation of a King into a deified Vódum. The narratives obtained in the interviews tell of the experiences of current characters, the followers of Candomblé gathered in the territories of these priests, and the particle Vódum Kpossú, which acts as a collective memory transmitted or inherited from African culture, part of the cultural identity of these communities. Seeking to identify constituent elements of the myth, it is pointed out how these religious practices are revived and given new meaning by memories that are not exactly linked to “real time”, but are produced knowledge through the repeated manifestation of music, dance, rhythm and trance, rebuilding and giving new meaning to its existence. These elements were represented in the creation of the garment, one of the results of this research.

Keywords: Myth; Candomblé; Vodum; Vódum Kpossú; Memory.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1: Terreiros escolhidos para composição da pesquisa.....	15
Figura 1: Área dos gbe-falantes e principais grupos étnicos.....	18
Figura 2: Migração dos adjas.....	19
Figura 3: Área dos gbe-falantes e seus dialetos.....	20
Figura 4: Lideranças do Bogum.....	26
Figura 5: Lideranças do Seja Hundé.....	27
Figura 6: Atinça (local onde o vódum recebe suas oferendas e onde é cultuado) do Vódum Kpossú em Kwèrégbètán Kpossú Hunjekán.....	36
Figura 7: Palha-da-Costa crua	47
Figura 8: Tingimento da Palha-da-Costa crua.....	48
Figura 9: Secagem da palha pós tingimento.....	49
Figura 10: Produção da veste.....	50
Figura 11: Garras.....	52
Figura 12: Adê (adereço de cabeça de Vódum da família Heviosso).....	52
Figura 13: Veste concluída.....	53
Tabela 1: Lista dos Vóduns ancestrais dos reis de Abomé.....	42

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CANDOMBLÉ NO BRASIL E O MITO	18
2.1. Um Breve Olhar Sobre O Candomblé No Brasil E O Mito	27
3. O MITO DO REI AGASSÚ DA ÁFRICA OCIDENTAL E DO VÓDUM KPOSSÚ NOS CANDOMBLÉS DE DJEJE MAHIN: AS NARRATIVAS DOS ‘MAIS VELHOS’	36
3.1 Os territórios Kwèrégbètán Kpossú Hunjekán e Kwê Sejá Gú Warulejí.....	37
3.1.1. Kwèrégbètán Kpossú Hunjekán	37
3.1.2. Kwê Sejá Gú Warulejí	38
3.2. As narrativas sobre a definição do Vódum Kpossú dentro das tradições.....	39
3.3. A essência da existência do Vódum Kpossú dentro da liturgia sagrada	44
3.4. A materialização do Vódum Kpossú e a construção da veste	46
CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
REFERÊNCIAS	57
APÊNDICE	61
ANEXOS	62
TERMO DE CONSENTIMENTO.....	62
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO	62
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)	62
RESSARCIMENTO E DANOS: Não haverá custos aos participantes pois a pesquisa será feita no local referido pelo participante e de importância para a pesquisa. Não havendo possibilidade de dano ou ressarcimento.	63
TERMO DE ANUÊNCIA	65
QR CODE DAS ENTREVISTAS.....	66

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo consiste em uma análise do Mito de Rei Agassú da África Ocidental e do Vódum¹ Kpossú nos Candomblés² de Djeje Mahin, por meio da história oral/narrativas dos representantes (os “Mais Velhos”) das Unidades Territoriais de Matriz Africana, Candomblés Djeje Mahin no Rio de Janeiro.

A partir da experiência de 33 anos de iniciação e 26 anos de sacerdócio em religião de matriz africana, na nação Fon³ mais especificamente, na rama Djeje Mahin⁴ há algumas incursões comparativas sobre o que seja mito ou narrativas e a forma como se pode demarcar e reconhecer espaço, atualizando registros de memórias, deslocando e realocando fronteiras e mapas.

A intenção de adentrar a academia e me aventurar no curso de Mestrado veio se acentuando desde o convite para participar de uma produção audiovisual na composição de fonte primária para tese de doutorado da Dra. Waldelice Souza, defendida no Programa de Pós-graduação em Memória Social, em 2017, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). A tese, cujo título é “Oráculo do Risco da Semente: os instrumentos divinatórios de IFÁ na manutenção da memória coletiva afrobrasileira”, foi orientada pelo professor doutor José Ribamar Bessa Freire e defendida em junho de 2019. Minha participação nesta pesquisa teve em vista a inclusão de discursos, epistemologia e saberes de pensadores fora das Universidades.

Posteriormente, participei da disciplina Patrimônio Imaterial, conduzida pelo professor Bessa, no mesmo programa e universidade. Nesse período, algumas leituras chamaram muito minha atenção, como o livro “Casaco de Marx”, de Peter Stallybrass, publicado pela Editora Autêntica, em 2004. Sua leitura despertou grande interesse em observar semelhanças e diferenças na composição da veste de um determinado Vódum, ao passo que

¹ Forma portuguesa que designa cada uma das divindades, ancestrais míticos ou históricos do povo Fon do antigo Daomé. Segundo Basile Kossou, o Vódum é a representação objetiva de um atributo do Ser Supremo. Por extensão, é uma divindade. Citado por Nei Lopes, Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, 2004, p. 678.

² Nome genérico com que, no Brasil, se designam o culto aos orixás Jeje-Nagôs e algumas formas dele derivada, manifestas em diversas “nações”. Por extensão, celebração, festa dessa tradição, Xirê; comunidade- terreiro, onde se realizam essas festas. A modalidade original consiste em um sistema religioso autônomo e específico que ganhou forma e se desenvolveu no Brasil, a partir da Bahia, com base em diversas tradições religiosas de origem africana, notadamente da região do golfo da Guiné. Citado por Nei Lopes, Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, 2004, p. 162.

³ Dentro do candomblé existem três grandes “Nações” determinadas pelo segmento linguístico, quais sejam, Bantu, Fon e Iorubá.

⁴ Djeje Mahin determina a procedência desta como sendo uma Nação cujas divindades são oriundas dos povos procedentes do antigo Dahomé, atual República do Benin. Vale ressaltar que esses Povos no Brasil foram chamados de forma generalizada como “Povos Jejes”, compreendem, no entanto, uma gama diferenciada: são Fons, Guns, Mahis, Hulas, Huedas, Popos, Aizos, Evés, Agolis e Savalus.

suscitou indagações sobre como essas narrativas eram ajustadas aos elementos de composição da veste, permanecendo no imaginário de membros da nação do candomblé Fon em dada região geográfica.

Tal interesse aumentou quando, logo depois, colaborei com o debate do Professor Zeca Ligiero, do Núcleo de Estudos e Pesquisa Afro-Ameríndia (NEPPA), do Programa de Pós-Graduação em Performance, da mesma Instituição de Ensino Superior e pude ver a centralidade do corpo, da dança, da presença e da ausência no que se entende por ação performática.

Essas experiências mobilizaram o meu interesse e disposição em ampliar o conhecimento sobre certos aspectos dos mitos difundidos e guardados pela rama Djeje Mahin, a qual pertencço. A possibilidade de considerar os elementos do mito, não como verdade nem como mentira, mas como narrativa ritualmente recebida e redimensionada pela vida em curso dos iniciados me trouxe perspectivas e indagações que se desdobraram nesta pesquisa.

No Brasil, o povo negro, herdeiro de conhecimentos de seus ancestrais, sofre várias formas de racismo estrutural e suas mazelas ainda resultam em muita violência e preconceito. As religiões de Matriz Africana são diuturnamente atacadas, quando muitos candomblecistas têm seus templos sagrados vilipendiados. Anteriormente, os negros foram obrigados a desporem-se de seus conhecimentos, por meio da aculturação. Seus nomes, suas relações de parentesco, seus costumes e suas crenças foram sendo desconstruídos pela violência do trabalho escravo imposto aos homens e mulheres arrancados de várias regiões do continente africano.

Separados de suas terras de origem, foram reunidos nas senzalas, locais ressignificados pelo estabelecimento de novas relações e transformados em memórias de resistência (de existência) e de pertencimento. Estima-se que cerca de 10 milhões de africanos foram sequestrados, colocados em embarcações e levados para as Américas sob coação. Os homens trazidos à força e, aqui, transformados em escravos tiveram que lutar por sua identidade e existência. No Brasil, segundo Roger Bastide (1978), os Candomblés formam as nações Jeje, Congo-angola e Nagô, caracterizando-se como grupos étnicos africanos com multiplicidades políticas, linguísticas e culturais, que sobreviveram, usando o agrupamento de acordo com suas afinidades reais.

Os quilombos uniram negros de diferentes locais de origem em uma mesma disposição: resistir ao sistema moderno-colonial da escravidão. Na atualidade, as casas de Religião de Matriz Africana, seus adeptos e sua vida comunitária, são o resultado dessa resistência. Graças à narrativa difundida por sacerdotes e sacerdotisas das casas de Candomblé, dentre outras religiões de matriz africana, encontram-se, ainda hoje, “vivos” os antepassados e ancestrais, que são cultuados nesses locais sagrados.

Resistir ao projeto de silenciamento, através do reconhecimento, da responsabilidade dos “mais velhos”, “mais sábios” de guardar e disseminar sua sabedoria sobre as particularidades das divindades, sobre cor, alimentação, preferências, restrições, parentescos, vestes etc. como elementos necessários à vinda dos Vóduns ao “Mundo dos Vivos” nos faz ficar mais próximos a eles, aumentando o nosso contato com quem éramos, com quem somos.

Neste sentido, os mitos são continuamente celebrados e atualizados através de rezas, louvores, toques específicos de atabaques como chamamento, ervas, e outros rituais e narrativas que são repetidos e ensinados exclusivamente aos adeptos.

Os homens e mulheres, sacerdotes e sacerdotisas guardiões desses conhecimentos, são, muitas vezes, testemunhas de uma história que é registrada pelo narrar, donde a transformação dessa narração em um outro signo pode permitir a compreensão, por comparação, por meio de códigos de diferentes grafias, inclusive a escrita. Obviamente, essa história composta por narração compõe-se diferentemente da historicidade de certos ou muitos documentos.

A historiografia já informa, que no antigo Daomé, por volta do Século XVIII, havia um conhecimento relacionado com a natureza dos animais, que permitia entender o homem e o mundo, estruturado em uma religião, como discute Parés (2016), em “O Rei, o Pai e a Morte: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental”. A obra firma a relação simbiótica entre Reis e Leopards, na África Ocidental, a partir de escritos e relatos de tradição oral. Uma das figuras míticas emblemáticas dessa relação é Agassú, o Rei, um leopardo que haveria desposado uma Princesa, Aligbonon, e com ela teria tido seus filhos, Agassuvis, metade homem e metade leopardo. Constituindo o mito da realeza, o Vódum Kpossú, seria um deles.

O mito do Deus-Rei, que trazia consigo a identidade firmada coletivamente nas práticas religiosas, se tornava símbolo da Monarquia e, ao mesmo tempo, do poder Divino. Agassú tornou-se o maior Vódum cultuado no Daomé, demonstrando a ligação estreita entre política, religiosidade e realeza. No Daomé o culto aos ancestrais legitimava o poder do Rei, o qual exercia também, uma função sacerdotal, nos rituais aos ancestrais.

De acordo com Everardo Rocha (1999), o mito é uma narrativa constituída por uma tradição. Ao contrário do que popularmente se considera o mito como mentira, delírio pessoal, viagem ou fantasia, o mito pertence à vida e à existência, sendo, em contrário, tido como uma “história verdadeira” (Eliade, 1963).

Várias interpretações do mito na Antropologia e na Psicanálise também reforçam essa capacidade de a mitologia revelar a concepção de existência e das relações de uma sociedade, assim como um patrimônio comum, o “inconsciente coletivo” compartilhado pela humanidade.

Não entendemos o mito como uma sentença, uma regra, delimitado por conceitos

fechados, mas sim como uma formulação aberta. Conhecê-lo será mais um dos nossos desafios, assim como será desafiador vê-lo como a própria história, o conjunto de episódios que articula acontecimentos e não apenas um relato, um modo de registro.

Claude Lévi Strauss (*apud* Rocha, 1999) se referia ao mito como uma narrativa, um discurso de conhecimento pela palavra. E combinava mito, linguagem e música, obtendo sentido, sinal e significação. A música considera a sonoridade, e o mito a dimensão do significado, ambos se originando na linguagem.

Por outro lado, esse mito, poderá trazer fragmentos do passado e reconstituição de seus significados. O mito pode ter sistematicamente “guardado” uma “memória histórica”? Pode “atualizar” memórias coletivas? A imposição, a violência, a negação da existência do mito dos “Deuses Negros”, as resistências físicas e culturais, são ressignificadas e, portanto, revividas nos dias de hoje pelos descendentes de Homens e Mulheres, que sofreram o sequestro e a escravização? Estas questões não serão respondidas na dissertação, que tem a proposta de apresentar reflexões e análises a partir das narrativas e oralidade dos sacerdotes e “mais velhos” como um lugar de resistência, existência e luta. Estudar o mito da realeza e o Vódum Kpossú é uma expressão de materialidade e potência de vida.

O ancestral mítico, divindade do Clã ou divindade familiar Real do Dahomé, o Leopardo Macho (KPÒ ou KPO) é referido pelo nome próprio Agassú. O princípio da autoridade promovido pela ideologia da descendência, a autoridade dos ancestrais constituía um idioma compreensível, conveniente e convincente para o exercício do poder. Essas organizações sociais se baseiam no pacto entre um grupo guerreiro e conquistador, detentor do poder político, no caso, os Agassuvis, descendentes do Rei Agassú, o Rei Leopardo.

Para além da simples socialização implícita na ideia de uma “Monarquia Sagrada”, percebe-se nesses usos idiomáticos, uma tênue transição para o terceiro nível de dedicação, em vida, do Chefe, e em particular do Monarca. De Chefe-Sacerdote tínhamos chegado ao Rei-Deus.

No Brasil, esses Vóduns e seus cultos foram trazidos pelos Africanos aqui escravizados e são reverenciados nas Casas de Religião de Matriz Africana, os Candomblés Djeje Mahin, onde todos os Vóduns são considerados Deuses e Deusas, com suas particularidades e seus rituais específicos, suas oferendas e suas vestimentas singulares. Nesta pesquisa, circunscrita ao estado do Rio de Janeiro, tomaremos como campo empírico as Casas de Candomblés de Djeje Mahin da capital como fonte de conhecimento e vivência na relação com o Vódum Kpossú, cultuado nelas.

Ao promover, a partir do trabalho acadêmico, modos de registros e divulgação de uma

cultura essencialmente oral, como é o Candomblé, a pesquisa busca, assim, ampliar a visibilidade e salvaguardar o patrimônio imaterial representado pelo corpo de tradições que compõem, de modo plural, esta religião no Brasil.

Acredita-se que ampliar as formas de registro destas tradições é também uma forma de enfrentar a discriminação histórica e a estigmatização que recaiu sobre as religiões de matriz africana, um caminho possível para promover a compreensão intercultural, fortalecer comunidades e lutar pelos direitos humanos das pessoas que as praticam.

Tendo isso em vista, a pesquisa teve como objetivo geral analisar o Mito de Rei Agassú da África Ocidental e do Vódum Kpossú em terreiros de Candomblé de Djeje Mahin no Rio de Janeiro, por meio da história oral/narrativas dos representantes (os “Mais Velhos”) das Unidades Territoriais. E, como objetivos específicos: a) apreender os modos a partir dos quais o mito é vivido, significado e ressignificado e sua relação com um conjunto de práticas religiosas e culturais que informam a tradição; b) elaborar a veste do Vódum a partir dos elementos identificados nas narrativas, buscando dar “materialidade” ao objeto de estudo.

De natureza qualitativa, descritiva e exploratória, o percurso metodológico do estudo foi constituído, em primeiro momento, por pesquisa bibliográfica, para levantamento das informações relativas à história do Rei Leopardo Agassú, seu local e origem, as narrativas sobre ele e seus aspectos mais destacados etc.

Também foram realizadas duas entrevistas narrativas, a partir da metodologia da História Oral, com sacerdotes dos terreiros selecionados, na Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro. A história oral é um procedimento metodológico que busca por meio das narrativas construídas desenhar fontes de informação e depoimentos sobre determinado tema e objeto de estudo. Logo, a dissertação busca dar materialidade ao Vódum Kpossú por meio das “narrativas dos mais velhos”.

Inicialmente, optamos por visitar e entrevistar terreiros e seus responsáveis que tiveram a experiência com um neófito (noviço) do Vódun Kpossú, sendo iniciado na casa. Por meio da história oral e também da pesquisa bibliográfica, construímos a Veste do Vódun Kpossú, buscando a “materialização” do Mito.

De acordo com o quadro abaixo (Quadro 1), por razões de disponibilidade de agenda e outras razões alheias a nossa vontade, nos atemos aos dois entrevistados referidos na pesquisa, Hungãn William t’Ogum, responsável pelo Kwê Sejá Gú Warulejí e Odesi Antony, responsável pelo Kwerègbetán Kpòsú Hùnjekán respectivamente.

Quadro 1: Terreiros escolhidos para composição da pesquisa

Nome do Terreiro	Responsável	Nação	Idioma	Localização
Kwê Sejá Gú Warulejí	Hungã William t'Ogum	Fon	Fongbé	Nova Iguaçu Rio de Janeiro
Kwerègbetán Kpòsú Hùnjekán	Odesi Antony	Fon	Fonbé	Rancho Fundo Nova Iguaçu

Fonte: a autora, 2023.

As entrevistas foram gravadas em vídeo e áudio e tiveram como foco a memória coletiva e as narrativas sobre as relações entre o mito, a magia e a religião expressas no cotidiano da tradição religiosa e que referendam, dentro de seus locais sagrados, no lugar e no tempo atual, uma existência e resistência que ora são contadas, ora são dançadas, ora são “vivas”. A pesquisa foi submetida e aprovada pelo Conselho de Ética, em novembro de 2023. Todas as entrevistas foram precedidas da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, cujos termos foram esclarecidos e discutidos junto aos depoentes, além da carta de anuência de cada instituição religiosa (terreiro).

As entrevistas abordando o tema central da dissertação de mestrado, foram transcritas e utilizadas para a construção de Veste do Vódum Kpossú. Ao final da dissertação, apresentamos um QR code com o conteúdo das entrevistas, partindo da anuência documentada dos referidos entrevistados. Considerando, a importância do pertencimento na nossa tradição, o diálogo entre comunidades religiosas, é mantido, nessas casas, pelas lembranças dos mais velhos de cada um desses espaços sagrados, que guardam os elementos de constituição de pontos de reconhecimento do lugar espacial.

Reafirmamos que ouvir, entender, compreender os mais velhos e os mais sábios, que tiveram contato direto com alguns dos muitos antepassados históricos e que conhecem várias histórias dos ancestrais, é reposicionar a forma de conhecer os ancestrais, contar a história e as memórias que fazem parte do acervo de lembranças. Estes testemunhos, obtidos nessas Unidades Territoriais de Matriz Africana, proporcionaram um material importante para a construção da Veste da Divindade, quando esse mito fica mais “esclarecido”, a ponto de ser visto, como o são os elementos de sua indumentária.

Consideramos o valor religioso, ritualístico e mágico da veste do Vódum. Essas vestes são diversas e seguem um ordenamento, assim como são diversos os Vóduns, cujas vestes representam, individualizam e especificam suas origens e identidade.

A escolha dos Territórios de Matriz Africana a serem visitados se deu a partir da experiência iniciatória do Vódum Kpossú pelo sacerdote ou sacerdotisa responsável por neófitos (filhos recém-iniciados) no terreiro. A esses sacerdotes ou sacerdotisas buscamos respostas a três principais questionamentos, dos quais se desdobraram os pontos contemplados

pelas entrevistas narrativas.

a) Como o sr./sra. definiria o Vódum Kpossú dentro da sua tradição? Como ele é representado e vivido?

b) A partir desta definição, qual seria a essência dessa existência (Vódum Kpossú) dentro da sua liturgia sagrada?

Consideramos no presente trabalho “essência” como a natureza primordial e profunda do ser divinizado, sagrado, de acordo com a tradição religiosa.

c) Quais seriam, na sua opinião, as especificidades/elementos necessários para a “materialização” dessa essência (Vódum Kpossú) entre nós “vivos”?

As respostas para estas questões são o fio condutor para a análise dos modos a partir dos quais o Mito é concebido, ritualizado e vivenciado, bem como para a produção das vestes do Vódum Kpossú, um dos objetivos e desdobramentos desta pesquisa.

A dissertação está estruturada em duas seções: na primeira, intitulada “Candomblé no Brasil e o mito” apresentamos brevemente a literatura sobre as relações e a organização dos Povos do antigo Daomé, temática relevante para a compreensão da historicidade e cultura, que interferem na formação dos Povos que contribuíram para a construção desse mito revivido nos Candomblés Djeje Mahin. Posteriormente, apresentamos o debate sobre os entrecruzamentos dos signos nos referidos territórios de matrizes africanas, destacando o candomblé no cenário brasileiro, especialmente, em Salvador, Maranhão, Recife e Rio de Janeiro (Baixada Fluminense). Esclarecemos que a dissertação não tem a proposta de apresentar uma revisão de literatura ou historicidade acerca do objeto de estudo. A primeira seção tem a proposta de apresentar elementos importantes para a compreensão do mito Agassú e do Vódum Kpossú. Existem muitas produções bibliográficas e documentais que retratam a historicidade do candomblé e o debate teórico acerca deste objeto de estudo. A presente dissertação não tem o objetivo de revisitar ou reescrever este debate teórico, mas de apresentar uma análise do Vódum Kpossú por meio das narrativas dos “mais velhos”, e, principalmente, materializar, descrever, problematizar e analisar o processo de construção da veste do Vódum Kpossú.

Logo, na segunda seção intitulada “O mito do Rei Agassú da África Ocidental e do Vódum Kpossú nos Candomblés de Djeje Mahin: as narrativas dos ‘mais velhos’”, apresentamos as análises dessas construções mnemônicas, apresentando esses “mais velhos” e suas memórias na relação essencial com os Vóduns divinizados. Esta seção apresenta o passo-a-passo da construção da veste, de acordo com as narrativas dos “mais velhos” e estudos realizados.

2. CANDOMBLÉ NO BRASIL E O MITO

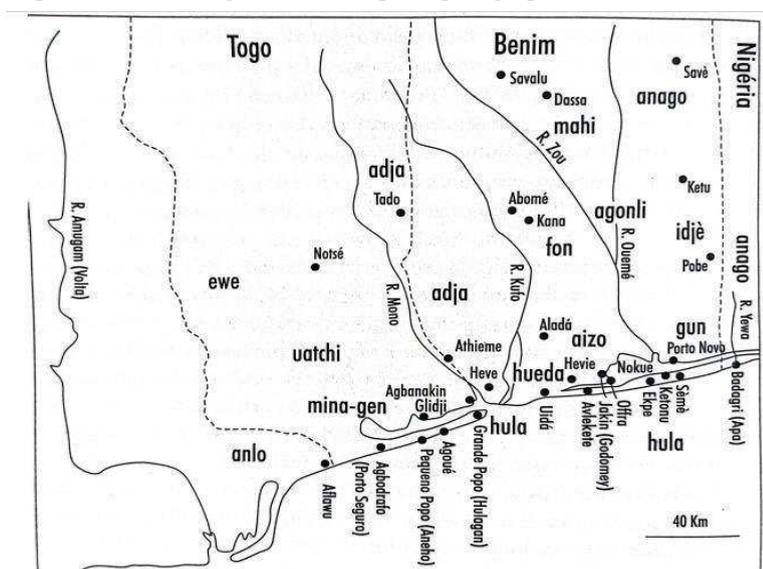
A proposta deste capítulo é apresentar o debate sobre o mito no âmbito do candomblé no cenário brasileiro, destacando inicialmente a organização dos Povos do antigo Daomé, seus aspectos históricos e culturais que interferem na formação dos Povos e contribuem para a construção desse mito revivido nos Candomblés Djeje Mahin.

Destacaremos aqui os fatos que demonstram a interface histórica entre o Brasil e a região conhecida pelos portugueses como Costa da Mina, visto que as práticas religiosas que nos ocupam são os cultos aos Vóduns, que foram primeiramente verificadas na Bahia e no Maranhão e que chegaram ao Rio de Janeiro através dos iniciados nas “casas matrizes”, deslocados para a região em questão. Ressaltamos que a presente seção não tem o objetivo de apresentar uma historicidade ou revisão de literatura sobre a temática, mas de apontar elementos importantes para a compreensão do Vódum Kpossú e da construção da veste, tema da seção seguinte.

A Costa da Mina é constituída pela área ocidental da África, atual país de Gana, de onde foram trazidas pessoas escravizadas de diversas etnias, principalmente Djêjes e Nagôs, vindos transportados do Porto de Uidá, no Benin, para a Bahia.

O mapa abaixo nos dá uma visão da proximidade geográfica e a homogeneidade de componentes culturais e linguísticos compartilhados pelos povos dessa região, e consequente noção da configuração de uma identidade coletiva de auto inscrição, pertencimento.

Figura 1: Área dos gbe-falantes e principais grupos étnicos



Fonte: *A Formação do Candomblé*, p. 30.

Remonta do século XV ou XVI o surgimento do Reino de Aladá, formado por grupos vindos do Reino de Tado (atual Togo), que se instalaram em terras aizos. O reino monopolizou o comércio de escravos, através da dominação das populações do litoral (hulas, pla, popos, fulãos, huedas e pedá), até a segunda metade do século XVII.

O Reino de Uidá foi formado por um grupo “lucumin” (yorubas ou nagôs) que dominaram os autóctones hulas e se misturaram a eles.

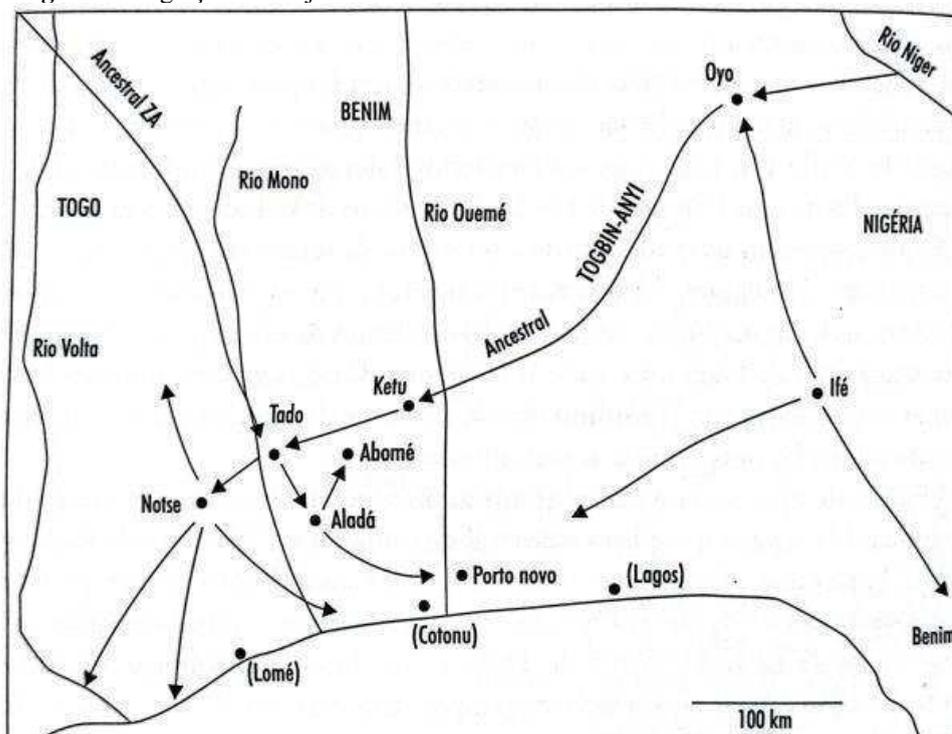
Na primeira metade do século XVII, constituiu-se o Reino de Daomé, por um grupo de guerreiros e Aladá que se instalaram ao norte entre os Guedevis e os Fon dominando-os.

Os Reinos de Savalú e Save foram formados pelas migrações dos autóctones para o planalto das montanhas Mahis, se misturando aos povos protoirobás.

O Reino do Porto Novo é formado pela migração de refugiados de Aladá, conquistado pelo Daomé, e se instalam a leste do lago Nokue (Adjatché/Ajacé, Hogbonu/Xogbonú).

A figura abaixo, demonstra o que as tradições orais determinam como a rota de saída de Aladá dos chamados “Agassuvi”, filhos de Agassú e sua migração para o norte. Como pontuamos anteriormente, estas ilustrações e descrições são relevantes para que o leitor entenda o processo de construção do mito, que será descrito por meio das narrativas, na segunda seção.

Figura 2: Migração dos adjas



Fonte: *A Formação do Candomblé*, p. 32.

Os Reinos tinham seus limites geográficos, como demonstra a figura 3, porém a

mítico, “Tohuiyo”, reconhecida pelo “hennus”. Desse compartilhamento advém proibições e obrigações, inclusive alimentares. Porém, não há submissão a um chefe, assim como não necessariamente compartilham a mesma residência e nem podem ser chamados de grupo. Para Parés (2018):

[...] os nomes dos Ako põem em evidência a filiação e a origem geográfica dos seus membros. A filiação é indicada pelo nome do primeiro ancestral (Tohuiyo) seguido do sufixo “vi”, “filho de”, e a origem, pelo nome de uma localidade seguido do sufixo “mi”, “habitante” ou “povo de”. O Ako real do Abomé (Agbomé), por exemplo, se chama Agasuvi Aladá – Tádómú (filhos de Agassu, gente de Aladá - Tado) ou ainda Gbekpovi Aladahonu (filhos da pantera, gente da casa de Aladá) (Parés, 2018, p. 48).

Diante dessa informação, podemos pensar que a formação social desses territórios, grupos ou comunidades, como chamamos os Candomblés, são uma organização de pessoas que além de terem um ancestral mítico, também possuem um espaço geográfico comum que os integram em uma relação familiar.

Nos Candomblés, se integram pessoas organizadas politicamente, socialmente, hierarquicamente, por descendência em um território determinado as práticas dessa “comuna”.

De acordo com as definições contidas no Oxford Languages a palavra comuna na idade média, definia cidade que se tornava emancipada pela obtenção de carta de autonomia fornecida pelo seu suserano; e hoje na França, definia a maior subdivisão administrativa do território; no Brasil, “partidário, “membro” comunista.

Usando o termo “comuna” , referimo-nos ao conceito de comunidade urbana ou rural, que possui autonomia administrativa e é equivalente a um município.

Deste ponto, seguindo a ideologia Marxista, comunista, na busca por um governo comprometido com a igualdade social, considera as UTTs (Unidades Territoriais Tradicionais) lugares de resistência ao capitalismo, onde como o proletariado, compartilhamos nos nossos espaços, trabalho, alimentação, áreas de moradia, recursos, saberes e fazeres. Além, claro, de compartilharmos crenças e figuras religiosas.

Tudo que nos define como comunidades que resistem a se submeter aos valores e ditames hegemônicos euro centrados, o colonialismo que ainda nos atinge com suas práticas racistas de superioridade, higienistas e de apagamento cultural e existencial de parte do povo através de diversas formas de violações de direitos humanos.

Assim, podemos especular que, embora os antigos Ako, hennu e huedo fossem constantemente deslocados, e sofressem a influência da aglutinação com outros “Povos”,

mantinham sua identidade territorial através da manutenção da relação com suas origens, com seus rituais e relações emocionais com a “casa” matriz. É isto que fazem os Candomblés de hoje, em territórios diaspóricos, mantendo a relação com a “casa” matriz, por descendência, pertencimento, com os rituais repetidos resistindo ao apagamento da história ancestral dessa “família”.

Assim como fazemos no Axé Kwê Cejà Gbé, onde nossos rituais seguem os ditames de nossa matriz o Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê, localizada em Cachoeira de São Félix, Bahia, onde Tata Fomutinho, Antônio Pinto de Oliveira foi iniciado, meu bisavô, fundou no bairro da Saúde, Rio de Janeiro, o Kwê Cejà Nassó, em 1930.

Em 1943 inicia no Kwê Cejà Nassó, do tata Fomutinho Zezinho da Boa Viagem (José Gomes de Lima Filho) meu avô, que fundou o Terreiro da Boa Viagem em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, em 1961. Neste terreiro, se inicia Doté Antônio de Amaralina (Antônio Dormundo), meu Pai, que inaugura em 2001 o Kwê Cejà Gbé, em Duque de Caxias, Rio de Janeiro.

Esse relato das nossas raízes ancestrais, tem o objetivo de demonstrar nossas referências quando estamos realizando nossos rituais, de onde vieram nossos ensinamentos obtidos na convivência do aprendizado durante o que chamamos de “função”, que são todos os cânticos, rezas comidas, danças, rituais de imolação (morte em sacrifício a uma divindade) dos animais na liturgia. Além dos trabalhos básicos de limpeza e arrumação que são pertinentes a qualquer local de moradia, trabalho, oração e lazer. Nestes espaços nunca se fica “à toa”, sempre há o que ser produzido, sendo que existem trabalhos específicos de cada “cargo” dentro do Kwê. Mas, funcionando como “comuna”, todos têm responsabilidade com sua manutenção.

Na execução de nossos rituais e de todos os ensinamentos que perpetuamos, reproduzimos vivas as “memórias” contadas, revivemos nossos ancestrais divinizados em nossos movimentos, em nosso paladar, em nossas vestes e em nossa linguagem oral e corporal.

Nós contamos a história do mito que dinamizamos independente da história dos livros. Temos uma série de histórias contadas por nossos antepassados, nossos “mais velhos”, que ressignificam nossos “mitos” em suas reconstruções, assim como em sua composição nos rituais dos candomblés.

Essa é nossa noção de família ancestral, aquela que não há necessidade da consanguinidade para se perpetuar e resistir ao aniquilamento de toda uma cultura, de um modo de existir resistindo, desde o sequestro de nossos antepassados escravizados vindos de todo continente africano. E o legado dessa “família” que perpetuamos.

Devemos observar, entretanto, que o que parece pacífico hoje, não o era entre os “povos” em constante mobilidade social e geográfica, e que certamente resistiam ao comando e

submissão impetrados pelos seus Reis.

O poder real, que também era sagrado, impunha a sujeição, mas em ocasiões cruciais de garantia de segurança ou de sucessão, o poder do Rei poderia ser desafiado até mesmo, derrotado por seus subordinados mais próximos.

No fim do século XVII, a relação de descendência patriarcal sofre mudanças e a militarização do Estado torna a propriedade do Rei, um patrimônio, e o escravo, não é mais tido como um filho. Além disso, os Reis assumem as terras dos subjugados e os seus divinizados.

De acordo com Max Weber (*apud* Parés, 2018, p.52), “a manutenção de comunidades de linhagem e suas formas litúrgicas, também baseadas no culto aos ancestrais, permitiam um método barato e eficiente de governo indireto”. Cabe, neste sentido, afirmar a existência de diversas formas de centralização e legitimação política nos Reinos de Aladá, Uidá e Daomé, assim como a aparente reciprocidade entre o Estado e a população, na verdade, camuflava a exploração exercida pelo Estado sobre a população na forma de censos, impostos, com a pretensa honra aos ancestrais reais, através de cerimônias e manutenção de costumes.

Porém, o Daomé marca uma mudança radical, onde a autoridade política baseada na descendência passa a não ser mais um modelo a ser seguido, ou seja, o Estado não mais seria visto como uma família. O sistema patriarcal foi substituído no Daomé, após a conquista de Aladá, estaria então o Estado patrimonializado, o rei não seria mais o pai, mas sim, o proprietário.

O monarca assumia o poder através da “compra” da terra, daqueles que subjugaram através da ocupação militar. O título “ahosu” (Axósú) significa “aquele que paga a dívida” ou “o comprador das terras”.

Porém, como já foi dito, as relações escravistas do Rei com seus subordinados ainda são mescladas pelo patriarcado, embora isso seja evidenciado no Daomé, na figura de “Dadá”, um fidalgo (1772), governador, na língua do país seria “Pai do Povo” ou “o Pai de todos” (Parés, 2018, p. 77). Significava que todos pertenciam ao Rei, as pessoas eram patrimônio, representavam a riqueza, e os Reis Daomeanos tinham por obrigação expandir suas fronteiras para além das estabelecidas por seus predecessores. Além de “comprar” as terras dos povos subjugados assumir suas divindades.

Como já foi dito, era uma estratégia dos governos assumirem alguns costumes e divindades, mas sempre por um interesse político que proporcionasse melhor dominação e submetimento do povo dominado. Entre chefes e Leopardos, na África Ocidental, existiam diversos cultos em que se verificava essa relação em vários territórios e em momentos diversos.

Durante o século XVIII, no Daomé, existia a relação estreita entre Reis e Leopardos.

Estes animais, além de serem vistos como ferozes, eram também vistos como “fetiches do Rei” e, portanto, não poderiam ser mortos. Chenevert e Bulet (*apud* Parés, 2016, p. 392) acrescentam: “era bem digno do despotismo (Real) ter sacralizado os tigres”.

Assim como a idolatria era também diversificada, pois assumiam, adotavam, as divindades dos povos que conquistaram. Aos povos de Uidá foi permitido continuar o culto à serpente, a Dangbé, pelo Rei Agafá, adotado para ser aplicado à sua ira contra os dominadores. Existia, portanto, a relação político-religiosa que era utilizada tanto para a submissão quanto para manter a “paz” nas relações de interesse mútuo. Parés (2018, p. 41) explicita a relação entre os Nagôs e os Fons, quando diz que a identificação dos povos de Savalu com os vizinhos Mahis e os Nagôs pretendia legitimar a sua hegemonia sobre esses. Na mesma obra, Parés cita Abuer Cohen, para quem os grupos étnicos são concebidos como grupos de interesses que manipulam elementos da sua cultura “tradicional” na busca pelo poder.

Embora esteja interessada nos povos Fon, os Malês, Anagôs ou Anagom, segundo Parés (2018, p. 25), eram o etnônimo ou a autodeterminação de um grupo de iorubás-falantes, na atual Nigéria e que se distribuíram em várias partes do que atualmente é a República do Benin. O Daomé se manteve do século XIII até meados do século XIX se utilizando do termo “Nagô”. Embora não fosse um termo positivo na liturgia Fon, determinaria uma pluralidade de povos iorubás-falantes para identificá-los com seus inimigos do reino de Oyó, seu vizinho. Relações de assimilação e dissimilação entre os Fons e os Nagôs passaram a compartilhar suas culturas, língua, hábitos e costumes. Ora os daomeanos, ora os povos de fala iorubá, dependendo da dominação em que estivessem sendo submetidos. O que, no Brasil, passa a ser utilizado pelos traficantes para generalizar a partir dessa dimensão genérica estabelecida pelos Daomeanos.

Assim como essa interação entre os Povos de língua Fon e os de língua Yorubá em território brasileiro propiciou uma gama de mútuas interpretações de seus ritos, suas práticas se misturaram, bem como a utilização de produtos, cânticos, elementos de composição dos mitos e culminam com a expressão “Nagô-Vódum” como determinante dessas interações. Assim como em África, por força das guerras e a expansão do reino do Daomé, se apossando de cidades-estados, se deslocando para as zonas habitadas pelos Nagôs e o fato de que essas guerras seriam sucessivas, ora estariam os Daomeanos submetendo aos Nagôs, ora os Nagôs (reino de OYÓ - Nigéria) submetendo os Daomeanos.

Uma vez escravizados, a necessidade de formar laços de pertencimento, levava a incluir como parentesco as mesmas origens geográficas, religiosas, linguísticas, independente dos laços biológicos.

Portanto, as congregações religiosas cumpriam papel fundamental nessa associação de

peçoas, seu pertencimento, inclusão e a compreensão de que “nação” gerava laços comunitários, identidades, organização familiar, relacionamentos sociais interativos, valores, desenvolvimento de uma consciência coletiva e identidade étnica.

Acrescentamos o objeto ao qual nos debruçamos, grupos africanos de origem Gbe-falantes, nas congregações religiosas Candomblés Djeje, que persistem nos dias atuais, denominações de identidade étnica Mahin, Dagomé, Savalu, Mundubi (Mondobi), todas associações cujos integrantes possuem a mesma identidade étnica coletiva Djeje.

No Brasil, Candomblés Djeje Mahin são determinados como tendo surgido no século XIX, na sua metade, em Salvador, o Bogun, e em Cachoeira, a Roça do Ventura – Sejá Hundê - dois tradicionais Terreiros de tradição Nagô-Vódum. O Zôogodô Bogun Malê Rundô, foi chamado de o mais antigo Terreiro de Djeje, sendo fundado por africanos, escravizados de nação Mahin, e que haviam se aquilombado, embora houvesse africanos de outras nações também, de acordo com Parés (2020).

O Zôogodô Bogum Malê Sejá Hundê foi fundado por Zé do Brechó, José Maria de Belchior, filho de pais africanos, em 1878, segundo as pesquisas de Luis Claudio Nascimento (2010, a chamada Roça do Ventura. Outra versão trazida por Parés (2020), conta que o dono da fazenda Ventura em 1860, Luiz Ventura Esteves, “ogã Ventura”, casou-se com Maria Luiza do Sacramento, Maria Agorensi, que fundou o Sejá Hundê, sendo orientada por Ludovina Pessoa.

Além do Bogun, podemos também relatar a existência do Candomblé Pó Zerrem, de nação Djeje- Mundubi, já extinta. Segundo Waldeloir Rego, etnólogo, historiador, folclorista e Ogã do Ilê Opô Afonjá, o Pó Zerrem viria da corruptela da expressão fongbe “ Kpó Zeli”, sendo “kpó” a pantera, ancestral (tohuíyo) do clã Agassuvi, das dinastias de Aladá, Daomé e Porto Novo, e “Zeli” ou “Zerrem” seria referência aos rituais fúnebres que eram praticados nesse Candomblé. Importante ressaltar, de acordo com Parés (2020) que, embora os espaços territoriais de Bogum e do Pó Zerrem tivessem gerado contribuição, houve, muitas vezes, conflitos. Principalmente resultando em afirmação das diferenças litúrgicas, reforçando suas identidades, pois o Bogun se afastava das relações com cultos a Eguns (Espíritos dos mortos), enquanto no Pó Zerrem se mantinha a esses rituais.

Também encontramos outro Candomblé de nação Djeje Mahin, o Rumpayme Ayono Runtó Loji, fundado por Gaiakú Luiza, Luiza Franquelina da Rocha, que teve seu início no ano de 1952.

Através do quadro abaixo, demonstramos as sucessões dos principais dirigentes do terreiro de Bogum, lideranças desde a fundação até os dias de hoje.

Figura 4: Lideranças do Bogum

Período	Nome	Apelido	Vodum
c. 1890-c. 1920	Valentina	–	Sogbo Adaen
c. 1937-1950	Maria Emiliana da Piedade	Miliana	Agué
1953-1956	Maria Romana Moreira	Romaninha	Pó
1960-1975	Valentina Maria dos Anjos	Runhó	Sogbo Adaen
1978-1994	Evangelista dos Anjos Costa	Nicinha	Loko
2002-atual	Zaildes Iracema de Mello	Índia	Azonsu

Fonte: *A Formação do Candomblé*, p. 227.

No quadro abaixo, demonstramos a composição e fundação das lideranças, segundo a reconstituição histórica das sucessões de Sejá Hundé, na Roça do Ventura. Luiz Ventura Esteves era o proprietário da terra em 1860, onde foi fundado o Sejá Hundé.

Figura 5: Lideranças do Sejá Hundé

Período	Nome	Apelido	Vodum
c. 1896-1922	Maria Luiza Sacramento	Maria Agorensi	Bessen
1934/37-1950	Maria Epifânia dos Santos	Abalhe	Bessen
1957/62-1969/71	Adalgisa Combo Pereira	Pararasi	Parara
c. 1978-1994	Eliza Gonzaga de Souza	Aguesi	Agué
1994-atual	Augusta M9 da Conceição Marques	Lokosi	Loko

Fonte: *A Formação do Candomblé*, p. 213.

A partir da diáspora e conseqüente formação dos Candomblés no Brasil, esses homens e mulheres que tiveram suas vidas submetidas a barbárie da escravidão, sentiram a necessidade de autopreservação, resistência e existência, tornando-se primordial o desenvolvimento de estratégias que possibilitaram um refúgio, uma forma de manter suas raízes, seus saberes, seus valores e suas crenças preservadas. Assim, como forma de manutenção de uma história viva e divinizada, nascem os Candomblés, fruto das diásporas, no Brasil. Na próxima seção apresentamos brevemente o candomblé no cenário brasileiro, dando destaque a constituição do mito.

2.1. Um Breve Olhar Sobre O Candomblé No Brasil E O Mito

As Casas de Candomblé, com sua estrutura de Comunidade Tradicional de Matriz Africana, com seus costumes e ritos, seus saberes e suas ações, constituem uma forte resistência e historicidade viva de uma Raça. É isto o que nos lembra Silva (2008) quando afirma que: “...temos a África em nossas cozinhas... o Negro não é só uma máquina econômica, ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência”. Ou mesmo Raimundo Nina Rodrigues (1977), no final do século XIX, registra a religiosidade do Homem Negro, assim como, depois desse, Artur Ramose Roger Bastide (1971), nas primeiras universidades instituídas no nosso país, em 1930, incineram os estudos dos negros, enquanto Raça e Cultura. E assim, começamos a pensar o Negro enquanto parte da construção civilizatória do Povo Brasileiro.

Considerando que já existe uma tradição de pesquisa teórica sobre os terreiros, é

necessário, em movimentos de certa inversão, escutar, por um método de entrecruzamento de signos, o que esses terreiros guardaram por meio do seu próprio esforço e modos de compreensão do mundo.

É importante marcar as diferenças e também buscar os encontros possíveis, no interesse da ampliação do conhecimento de nós mesmos, analisando a força da memória coletiva vinda das diferentes referências que as estruturam e que são vinculadas ao nosso pertencimento (Halbwachs, 1968).

No Brasil, especialmente em Salvador, Maranhão e Recife, esses Vóduns tiveram grande assimilação e por conta de diversos aspectos sociais e/ou econômicos foram sendo distribuídos em outras regiões. Na presente pesquisa tratamos do Rio de Janeiro e buscamos informações em Casas de Candomblés de Djeje Mahin como fonte de conhecimento e vivência na relação com o Vódum Kpossú, cultuado nessas Unidades Territoriais de Matriz Africana. Estes territórios podem ser compreendidos como “Comunas”, onde um grupo da sociedade constrói e defende seus marcos civilizatórios do apagamento histórico, da invisibilidade, do inexorável pensamento eurocêntrico, que determina o quê deve ser lembrado e o quê deve ser esquecido. Eles buscam manter suas tradições, como processo social de formação de identidade que se apropria de processos temporais, atemporais, imaginários e históricos.

Aqui, no Brasil, no século XVIII, grande parte da população africana de Salvador e do Recôncavo Baiano, vindos de Reinos de Aladá, Uidá e Dahomé, de idioma Gbé, nos ensinaram a venerar os antepassados da família, da linhagem ou do Clã, os Vóduns, continuam sendo adorados em celebrações político religiosas, chamadas costumes, e são os acontecimentos importantes nos Reinos dos quais são oriundos esses Vóduns e costumam durar boa parte do ano em que são celebrados.

Entretanto, nesses reinos, quanto mais importante o monarca reverenciado, investido como Rei Sagrado, torna-se sacrilégio investir contra ele. Mesmo assim, as disputas por sucessões não deixavam de ser violentas ou sangrentas, após a morte do Rei, o palácio permanece sendo alvo de diversos golpes de Estado visando sua ocupação e muitas vezes a disputa pela sucessão não só causaria a morte dos concorrentes ao trono, bem como, seu exílio. Temos como exemplo que chega da diáspora, a Casa das Minas, em São Luiz do Maranhão, cuja fundação é atribuída à Mãe do Rei Gheso do Dahomé. An Agotimé, vendida como escrava na disputa pelo Trono por dois de seus filhos e onde se veneram Vóduns da Família Real do Dahomé. O que nos leva a pensar que no Dahomé a história dos Homens e dos Reis se fundem nas histórias dos Vóduns?

Entendemos que hoje os Candomblés, ou seja, as Casa de Religião de Matriz Africana,

reproduzem e atualizam as práticas herdadas pelos Africanos aqui escravizados, e são herdeiros de Reis e Rainhas, os Vóduns, perpetuando as práticas que constituem elemento crucial para a formação da identidade cultural da população afrodescendente e do imaginário nacional. Nesses territórios, os Candomblés estão orientados pelo passado, pela origem, a África mítica e por vezes, idealizada.

Na Bahia, os povos vindos da Costa da Mina eram identificados como Jêjes (grupos Gbé falantes), incluindo os Mahis. Portanto, de acordo com Parés (2018, p. 27), “a formação de nações africanas no Brasil é aqui entendida especialmente como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas”.

Compreendemos que não se trata de referências puramente geográficas e sim relacionais entre os povos aqui no nosso território, visto que os escravizados de várias partes da Costa Ocidental de África eram aglomerados no Forte de São Jorge de Mina, local que era chamado de Costa dos Escravos pelos ingleses e que recebiam escravizados vindos do Reino do Benin, atual Nigéria, Congo, Aladá (Costa do Ouro). Portanto, Mina, local onde eram embarcados os escravizados, e não sua procedência.

No Rio de Janeiro, a Baixada Fluminense destaca-se como um dos territórios que abrigam grande número de Casas de Candomblé. A partir da destruição dos cortiços e casarões no centro do Rio de Janeiro, locais onde havia diversas Casas de Candomblé, negros e negras foram sendo “empurrados” para cada vez mais longe das vistas da elite da época. As proibições foram sendo cada vez mais violentas e fixar esses territórios de religião de Matriz Africana acabou sendo um “Aquilombamento”.

Rememorando Beatriz Nascimento no documentário "Ôrí", de 1989, Souto (2020) lembra como o termo "quilombo" representa um *continuum* cultural de união, englobando a ideia de agregação, comunidade e resistência na preservação dos valores culturais afro-brasileiros. Segundo ela, Nascimento, ao pensar o “quilombo” destacou a persistência desse fenômeno em sistemas sociais alternativos, como escolas de samba, terreiros de candomblé e favelas. Apesar de Palmares ter sido a expressão mais notável, os quilombos assumiram diversas formas, adaptando-se às condições das comunidades. A ideia de "aquilombamento" surge, assim, como um dispositivo derivado dos quilombos, desvinculado do aspecto territorial, evidenciando a continuidade da estratégia de resistência e coletividade na atualidade. O aquilombamento, neste sentido, conforme aponta Souto (2020), é influenciado pelo princípio filosófico africano Sankofa que implica acessar o legado diaspórico, adaptá-lo ao presente e criar futuros pluriversais. Neste sentido, defende a autora:

Se o quilombo não é uma ideia localizada no passado, mas sim um espaço de agregação que se reconfigurou diversas vezes na história da diáspora afro-brasileira, constituindo-se a partir do assentamento de comunidades negras e fortemente ligado aos aspectos territoriais, pedimos licença para desdobrar a enunciação feita por Beatriz Nascimento e desembocar na ideia de “aquilombamento” enquanto dispositivo derivado da instituição quilombo, porém destituído do seu caráter territorial, no intuito de demonstrar a continuidade do ato de aquilombar como estratégia de resistência e coletividade e designar experiências de organização e intervenção social protagonizadas pela população negra na atualidade. (Souto, 2020, p. 141).

De acordo com o Filósofo Wladimir Safatle o colonialismo ainda existente no nosso país, determina a existência de um Estado violento, racista e que continua eliminando segmentos da sociedade, anulando suas existências através, inclusive do apagamento de suas histórias e de seus corpos. As relações coloniais se transmutam, mas continuam existindo nas relações estruturantes do sistema-mundo.

Assim, alguns não têm direitos garantidos, outros podem ser destituídos dos direitos mais básicos, desaparecem sem que ninguém se importe, submetendo essa população ao medo, novamente à coerção. E assim como a violência atinge os menos favorecidos, os moradores das periferias, das favelas, os jovens negros, os candomblecistas estão no bojo dessa história. Esses territórios de manutenção de resistência ao apagamento também se tornam alvo de ações criminosas que, para além do vilipêndio, destroem, tomam de assalto tudo que foi construído.

Se ontem, tínhamos um Estado onde a própria polícia violava e agia com violência contra as pessoas que estavam nestes territórios, sequestrava seus bens e seus objetos sagrados e prendiam os que eram responsáveis por eles, hoje, há um poder paralelo que atua nessa relação de violência e que se impõe sobre essas pessoas com a mesma retórica racista e cristã, favorecidos pela negligência criminosa do Estado, que se repete compulsivamente.

[...] a escravatura no Brasil foi mais do que um sistema econômico: foi uma linguagem que moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez da raça e da cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia estrita. (Schwarcz, 2015, p.113 *apud* Gondar, 2017, p. 120).

A diáspora que atravessa nossa história, os acontecimentos violentos e traumáticos, os resultados desses acontecimentos que ainda atingem os descendentes desses que foram trazidos ao nosso país e que, diante do inominável, conseguem reunir seus saberes e fazeres, suas lembranças e as lembranças de seus antepassados vivas através de "territórios comuns", como

as favelas, os Quilombos, os terreiros de samba, jongo, a capoeira e as Casas de Candomblé.

Transpor o obstáculo de falta de escrita e de educação formal dos que mantiveram suas crenças na memória “vivida” e “não vivida”, o trabalho desempenhado pelo colonizador e pela Igreja Católica durante o processo de escravidão desses seres humanos, parece que serviu para gerar irmandade, afirmar identidades, integrar os saberes ancestrais e celebrá-los religiosamente, adorá-los.

No Brasil, essas nações que outrora eram determinadas por territorialidade de origem e por sua organização política, hoje são a manutenção e vivência de suas memórias ancestrais, e que possibilitaram unidade e continuidade dessas organizações "Casas de Candomblés", e onde a identidade coletiva promove em cada membro da "Família" os sentimentos de unidade, continuidade e coerência, conforme aponta Pollak (1992).

Nesse contexto, essas unidades territoriais de reconhecimento e de manutenção da tradição oral, vivem construindo e reconstruindo em suas práticas uma história política, econômica e social, visto que esses territórios produzem a partir dessas memórias, objetos, considerados sagrados, tais como adereços que compoem as Divindades em seus momentos de apresentação, na cabeça, nos braços, pernas, mãos, sendo a roupa, vestimenta, o conjunto de todos esses adornos que servirão para determinar a origem representativa desse Mito.

Além disso, a ressonância de cânticos, a harmonia de instrumentos musicais em ritmos dedicados a momentos específicos e divindades, as preces entoadas, as danças realizadas, todos esses elementos revivem a memória ancestral. Isso não apenas enriquece nossa compreensão da narrativa do "saber" inerente à prática do "mito", mas transcende a mera descrição, conforme destacado pelos praticantes que entrelaçam oralidade e gestualidade, juntamente com outras sensibilidades humanas, como religiosidade, fé e cultura, escolhidas e perpetuadas ao longo do tempo.

Esses “saberes”, deslocam-se entre os que fazem parte dessa tradição, e que adquirem um cabedal de informações que determinam e culminam com experiências fora da concretude do científico, para serem “a concretude da abstração”.

É um verdadeiro desafio, para esses territórios, manter a estrutura do contexto histórico de África, nas Unidades Territoriais de Religião de Matriz Africana Djeje, em terras brasileiras, como legado da diáspora. Uma vez que essas pessoas se consideram excluídas frequentemente de direitos, no Brasil, convenientemente a inclusão e pertencimento dessa dinastia vivenciada é preferência entre muitos, ou seja, os adeptos principalmente.

A autoimagem das Unidades Territoriais pode apresentar-se de maneira simples, embora frequentemente complexa, caracterizando-se sempre como dialética. Essa dialética contrasta a

superioridade das origens diaspóricas com a inferioridade experimentada pelos negros que foram mantidos escravizados pelos colonizadores. Além disso, destaca-se a oposição entre a superioridade atribuída aos "Deuses" dessas comunidades e o processo de embranquecimento imposto por catequistas.

Os afro-descendentes têm se dedicado de maneira mais crescente a buscar informações sobre as relações entre a memória escrita e a memória oral. Eles realizam uma troca de informações provenientes de pesquisas e experiências vivenciadas ou transmitidas, onde a memória coletiva não se limita apenas a delimitar, conceituar e teorizar com noções de similaridade ou distinções, mas sim a observar como efetivamente esse legado se concretiza e se reconcretiza. Isso nos leva a refletir sobre o conjunto do que se manifesta nas formas de "Divino", "Ancestral" e "Mítico" nos Candomblés, no que diz respeito à construção dessas memórias.

De acordo com Eliade (1972) o mito conta uma história sagrada, verdadeira, relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". O mito narra como os Entes Sobrenaturais são conhecidos pelo que fizeram por sua "história verdadeira" que se torna modelo de todas as atividades humanas significativas, por conta de suas manifestações de poderes sagrados. Ou seja, a construção da vestimenta de Vóduns, Orixás e Inkices. Como relatos de religiosos de Matriz Africana, que identificam essas vestimentas como sagradas e os utensílios que pertencem a essas práticas como únicos e primordiais para que haja essa interação entre o concreto e o abstrato dessas relações. A importância desses objetos e rituais pode ser entendida pelas colocações feitas por religiosos, realizada no Axé Kwê Cejá Gbé, DuquedeCaxias/RJ, em 22 de junho de 2022, quando foram reunidos adeptos de religiões de matriz africana de segmentos diversos (Djeje, Angola, Ketú) em uma "roda de conversa" gravada como parte do artigo escrito para apresentação do trabalho final da Disciplina de Memória Social e Instituição, Universidade Federal Do Estado Do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação Em Memória Social PPGMS, intitulado: Barracão de Candomblé, Polícia e Museu: as Instituições e os Objetos de Religiões de Matriz Africanas.

[...] os utensílios que fazem parte dos rituais são todos de guarda e posse de seu Axé e que não são, por nenhuma razão, emprestados ou saem do espaço do Axé sem que seja determinado pelo Sagrado que rege a Casa. (Ialorixá Fomo de Oxosse).

[...] após 24 anos do Terreiro fechado e sem nenhum representante, com tudo sendo mantido intacto, tudo vem sendo reutilizado e reverenciado com os rituais e hoje, até já foram iniciados neófitos no Axé (...). O tempo que o Axé esteve fechado, não serviu para a destruição da energia existente no local e em

tudo que os representa. (Etemí Shaiane de Lissá).

[...] Enaltece a figura de sua Mãe de Santo, como uma referência em dedicação, respeito e sabedoria, e que preserva os ensinamentos que recebeu e recebe dessa que mantém vivos os atabaques e agogôs para o uso litúrgico, e os demais utensílios da Casa. (Sônia Kafuemi).

[...]Tem vivas as lembranças do que foi aprendido nesses lugares que assim é repetido em várias situações. Por exemplo, as cantigas entoadas no início das festividades e no término são as mesmas entoadas no Axé de seu Avô, assim como as rezas. (Gaipê Renato de Jesus de Odé).

Esses relatos de adeptos do Candomblé, também foram os elementos aludidos pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) e por adeptos de Terreiros Tradicionais do Rio de Janeiro, que por muitos anos lutaram para que o acervo detido pelas ações truculentas da Polícia Civil, durante dezenas de anos, fosse devolvido. E esse acervo encontra-se hoje sob a responsabilidade do Museu da República.

Nesse acervo podemos observar que muitos dos objetos sagrados, que foram apreendidos com a descrição de que eram de “Magia Negra”, e provas de crime, quando de posse da Polícia Civil, tais como instrumentos de percussão, imagens de divindades, objetos de ferro, colares feitos com miçangas coloridas, etc, foram mantidos amontoados e sem o menor respeito, não sendo tratado como um patrimônio material e imaterial das religiões de Matriz Africana pelo Estado, que na verdade, ainda incentiva atos de violência contra as minorias raciais, de gênero e religiosas.

Certamente que os porões da Polícia nunca foram o melhor lugar de memória para esses objetos. E nem lhes daria o devido cuidado e respeito, pois para cada um deles poderia se conhecer um número sem fim de histórias dos que os detinham, à época de seu sequestro, e as histórias que hoje seguem sendo contadas a partir do ato de “sequestrá-los”. Porém, segue a tentativa de esquecimento, de apagamento, dessa memória individual e coletiva contida nesses objetos. E que se reconstroem em objetos semelhantes em locais onde são preservados e cultuados como fonte de conhecimento e poder, tradição e resistência, identidade e pertencimento.

Os territórios dos Povos Tradicionais de Matriz Africana no Brasil, Terreiros de Candomblé, detém a salvaguarda do acervo que indivíduos constroem no coletivo de suas histórias, a interface da resistência ao apagamento, a exclusão, e são o portal que liga o passado e o presente com o futuro. Nesses territórios os “velhos saberes” são repetidos por cada neófito, e, a cada dia que novos forem chegando para comungar desses “saberes” e “fazeres” estes são fortalecidos e empoderados dentro da memória da existência de um marco civilizatório negro

africano no Brasil.

O que se vai ler em nosso transcrito será a tentativa de demonstrar aos leitores que homens, mulheres e crianças, que foram sequestrados de suas terras e trazidos para esta terra chamada Brasil, não vieram vazios de seus costumes, de sua fé, de seus conhecimentos. Será nossa intenção reverenciar e honrar a memória ancestral que não foi suprimida pela violência e pelo horror da escravização, que seus descendentes, ainda hoje, os dignificam repetindo seus costumes com fé e dedicação através dos tempos.

Encontramos muitos desafios nesse trajeto entre a história, conceitos e métodos e as experiências relatadas por membros atuantes em Candomblés, e que têm em sua diária a vivência dessa que chamaremos de Missão de Resistir para Existir, e para que esse legado desses Reis e Rainhas seja mantido vivo, a despeito do racismo religioso, da negação da contribuição dos negros e negras na construção da nossa sociedade brasileira.

Dentre os muitos desafios desta pesquisa está, certamente, o acesso a fontes. Essas, escritas por autores de língua europeia e não por autores africanos que detém o conhecimento, se configuram, em sua maioria, como relatos de viajantes, marcados por uma perspectiva eurocêntrica e dominadora. Ter acesso aos relatos vindos de fontes familiarizadas com a prática da tradição oral, onde o conhecimento é um acervo passado dos Mais Velhos para os Mais Novos, desde os tempos mais remotos, nas senzalas, cortiços, becos, vielas e outros lugares onde se repetem as histórias de seus antepassados representa, assim, uma possibilidade profícua para compreensão da força viva do mito dentro do Candomblé.

Isto porque, é desses lugares, os Candomblés, que se fortalecem nossas raízes diaspóricas, de onde emergem Reis e Rainhas que se tornaram Deuses, Vóduns, e aqui, assim como ainda acontece em África, são divinizados, cultuados, honrados e dos quais temos o maior orgulho de representar como nossos Ancestrais. E de onde há um acervo vivo, tradições orais familiares na educação pelos Mais Velhos para os Mais Novos, forma milenar de manutenção de um Povo, organização de uma comunidade, manutenção do equilíbrio, resistência ao esquecimento de sua origem, um ponto de vista valioso por ser autóctone.

Não menos importante foi desafio de enriquecer os relatos absorvidos pelas histórias narradas nas entrevistas, passadas de geração em geração aos neófitos (Iniciados nas Tradições de Religião de Matriz Africana, especialmente, Djeje Mahin) por Mais Velhos, com informações derivadas da cultura material, escrita, através da bibliografia pesquisada, de forma prudente e respeitosa. Visto que, essa comunicação, esse diálogo, essas narrativas são objeto de nosso interesse como devolução dos saberes recebidos dos detentores desse saber dentro dos Candomblés.

Nossa pesquisa concentra-se na análise dos relatos relacionados às atividades rituais específicas, a partir dos quais buscamos registrar e identificar o dinamismo e a historicidade associados ao segmento de Candomblé Djeje Mahin, previamente delimitado.

Entendemos que a cultura das religiões de Matriz Africana tem como um de seus princípios organizativos, o de que diferentes partes são reunidas para formar únicos Vóduns. Representá-los e ressignificá-los em diferentes momentos, faz parte desse complexo cultural africano, que ao longo do tempo aglutinou seus Deuses, em diferentes momentos, e que dentro dos Candomblés estão até hoje em convivência pacífica, atravessando fronteiras étnicas e linguísticas, onde continuam gerando fluxos culturais em diversos Candomblés, em diferentes regiões. Na próxima seção abordamos as narrativas e relatos desses “mais velhos”, das experiências vividas pelos mesmos em seus Territórios Tradicionais, seus costumes, suas histórias na convivência entre a Divindade, o Rei, o Pai, o Mito e aqueles com os quais a memória é revivida, ressignificada e resiste ao apagamento histórico, e emerge rica e verdadeira em cada uma dessas Casas de Candomblé que visitamos.

3. O MITO DO REI AGASSÚ DA ÁFRICA OCIDENTAL E DO VÓDUM KPOSSÚ NOS CANDOMBLÉS DE DJEJE MAHIN: AS NARRATIVAS DOS ‘MAIS VELHOS’

Por meio das entrevistas e do trabalho de campo, pudemos ouvir as narrativas dos sacerdotes Odesi Antony, responsável pelo Kwèrégbètán Kpossú Hunjekán e Hungã William, responsável pelo Kwê Sejá Gú Warulejí e dialogar acerca da vivência e da história revelada pela existência de diversos mitos divinizados nesses territórios tradicionais de matriz africana, candomblés de Jeje Mahi situados no estado do Rio de Janeiro, especificamente no município de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense.

A partir da perspectiva de valorização das narrativas e história oral, e com a autorização dos entrevistados, utilizamos o nome dos próprios sacerdotes, valorizando os mesmos como sujeitos históricos e sociais, como sujeitos que criam e ressignificam memórias, o que estava previamente previsto no termo de Consentimento Livre e Esclarecido da pesquisa. Nessas narrativas, fica claro que o mito expressa a origem, o passado de sua criação e essas narrativas são frutos da memória que detém, revela e constrói as relações entre os seres humanos e os mitos divinizados.

Figura 6: Atinça (local onde o vódum recebe suas oferendas e onde é cultuado) do Vódum Kpossú em Kwèrégbètán Kpossú Hunjekán⁵



Fonte: Imagem fornecida pelo responsável do referido Candomblé, Odesi Antony.

⁵ A resolução da foto se deve ao fato de a sacralidade do monumento limitar a reprodução de sua imagem.

Nessas comunidades o mito é vivo, participa das atividades humanas, modela o comportamento e o define, assim, nosso interesse pelo Rei Agassú e sua relação com a construção do mito do Vódum Kpossú nos conduz para a cosmogonia dessa relação, através das narrativas obtidas nas entrevistas e na relação desses sacerdotes com a divindade Kpossú cultuada especificamente nos seus territórios, buscamos respeitosamente o conhecimento dessa existência, dessas histórias sagradas, de suas manifestações, do poder sagrado, de seus feitos e revelações.

A presente seção está organizada em 4 subseções: num primeiro momento apresentamos a descrição dos espaços físicos nas casas de candomblé visitadas, e nas subseções seguintes apresentamos uma análise das narrativas, organizadas pelas três questões propostas na dissertação: a) como os entrevistados definem o Vódum Kpossú dentro da tradição; b) qual a essência da existência do Vódum Kpossú dentro da liturgia sagrada; e c) quais as especificidades necessárias para a materialização dessa essência e o processo de construção da veste.

3.1 Os territórios Kwèrégbètán Kpossú Hunjekán e Kwê Sejá Gú Warulejí

Esclarecemos que não foram obtidas imagens sobre os territórios, mas considerando a importância dos mesmos para a análise do objeto de estudo, nesta seção apresentamos uma descrição dos territórios a partir das narrativas e também da observação da pesquisadora.

3.1.1. Kwèrégbètán Kpossú Hunjekán

Localizada no município de Nova Iguaçu, bairro Rancho Fundo, Rio de Janeiro, um pouco distante da sua principal, possui uma construção de 3 andares. Logo na entrada nos deparamos com os “guardiões” das casas de Djeje Eleguá e Ogum, plantados em seus respectivos elementos vegetais.

Essa é uma particularidade do Djeje Mahim que cultua seus Vodum em consciência com a sua natureza, além de coloca-los em utensílios de louça, ferro, barro ou madeira. Os locais de trabalho como cozinha e outros aposentos ficam no segundo andar, no terceiro andar ficam o Pegí (altar sagrado), local onde são agregados os pertences e assentamentos, recipientes de louça, barro, ferro, metal, bronze ou madeira, onde se considera a “morada” do Vódum ou Orixá), que retém os “Okutás” (Pedras sagradas do Vodum ou orixá). Assim como o “salão”

onde são realizados os cânticos e danças, além de uma área aberta e de terra batida, onde se encontram outros atinças como o do Vódum Kpossú (figura 6).

Tive a honra de participar de uma festividade em louvor aos voduns da família Heviosso, “Fogueira de Sgbó “. Quando além de estar em contato direto com o Vódum objeto dessa pesquisa, onde também assisti sua reconstrução na sua sala de candomblé diante dos adeptos e convidados. Devo declarar que é impossível não sentir a energia que circula entre todos os presentes, manifestados, incorporados ou não.

O ritual realizado, “Fogueira de Sogbô” é repetido nas casas Djeje no mês de junho, normalmente, mas pode ser executado em outro mês. Quando se reverencia os voduns do elemento fogo, trovão, raios e chuvas.

3.1.2. Kwê Sejá Gú Warulejí

Nesses espaços sagrados, os candomblés supracitados, o mito do Vódum Kposú conta a história da existência do rei Agasú, o homem pantera, seus ritos, faz seus costumes, sua culinária, sua veste e os aparatos necessários para sua ressignificação, através dessa memória reconstruída dia a dia.

Localizado no município de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, em uma rua próxima da rua principal, ao chegar me deparei com o portão de entrada, onde logo se vislumbra o guardião Eleguá em seu atinça (árvore sagrada, onde se cultuam os Vóduns), com seus ocutás (Elemento representativo da energia dos Vóduns) e pertences. É certo que todo iniciado, ao adentrar a um local sagrado, candomblé, faz suas reverências aos guardiões do local, e eu assim procedi.

Nos colocamos sentados próximo aos atinças, espaço destinado aos assentos dos Vóduns e onde são cultuados e recebem suas oferendas. O Kwê é construído em um único andar térreo, onde os locais que guardam os assentamentos são aposentos (quartos) construídos ao longo do terreiro havendo uma área exclusiva para se louvar a entidade Tranca Ruas, de tradição da Umbanda. A cozinha, e ao fundo do terreno se localiza o salão onde são feitas as evocações com cânticos e danças durante as festividades.

Estive em uma festa em louvor aos Yaôs que estavam sendo iniciados, e que devem ter suas obrigações de iniciação completas com a “saída” para o salão onde serão vistos por todos os presentes, que atestam que se tornaram “voduncis”. Pude comungar com essas as energias que circulam o ambiente e os presentes, vindas das divindades, que se apresentam no salão.

Em ambos os territórios candomblecistas, pode-se notar o cuidado, o zelo com os pertences e com os atinças. O esmero dos que fazem parte da “família de axé” com as

dependências do candomblé com suas vestes litúrgicas, com seus objetos ritualísticos e com a arrumação desses espaços. Tudo isso, consolidando a fluência das energias dos Vóduns e Orixás.

3.2. As narrativas sobre a definição do Vódum Kpossú dentro das tradições

Os sacerdotes entrevistados, Odesi Antony e Hungã William, revelam que o Vódum Kpossú é o mito que personifica a origem, o princípio e que esse conhecimento deva ser vivido e celebrado na repetição de seus rituais sagrados. Ambos revelam parte de uma história que é repetidamente contada para suas comunidades, o que corrobora com a visão da necessidade de manter essa memória viva, sendo transmitida oralmente e através dos rituais de canto, dança, culinária e vestes.

Odesi Antony durante a entrevista relata a história da relação do Vódum Kpossú e sua origem em terras da África Ocidental e de como surge o entendimento sobre a comunhão entre vóduns, de diferentes localidades e cultos, cujos elementos determinantes de suas famílias passam a ser compartilhadas entre os Vóduns de outras famílias.

De acordo com o que foi passado por pai Adilson, há vinte anos atrás, Pai Kpó teria sido acolhido, através dos sacerdotes que migraram para terras de Sakpatá e de Hevioossô... História que explicaria o porquê Pai Kpó traria elementos em si, de Kaviuno, como avental, lenço... As formas familiares de assentamento e outras do culto de Sakpatá, como se cobrir de palha...

Esse relato descreve o que consideramos como a história verdadeira que remete a uma realidade do tempo originário e trata da importância de se conhecer dessa origem, de se realizar os rituais seguindo as gestas que reproduzem a história a ser contada pelo mito. O que, certamente, concordamos e buscamos reproduzir com a confecção e exposição da indumentária que reproduz parte dessa história e a mantém viva. Com todo respeito por reproduzir o conhecimento adquirido através dos sacerdotes entrevistados, exultando o legado do qual eles são detentores e responsáveis por fidedignamente contemplar os seus neófitos com os ensinamentos que receberam de seus antepassados acerca de seus ancestrais.

Fazemos aqui uma distinção entre o que entendemos como antepassado, sendo os que vieram antes dos que estão e, ancestrais, aqueles que vieram no início, no “tempo da origem” e são divinizados. Não tendo necessariamente um vínculo consanguíneo. Esses estarão em permanente recomposição. Inclusive essa relação estabelecida entre o ancestral divinizado particular dos sacerdotes em questão, são cultuados como seu ancestral particular, e pela comunidade como ancestral coletivizado pelo pertencimento a família construída pelo laço

religioso.

De acordo com o que nos revela o sacerdote Hungã William, em seu espaço sagrado, o Kwê Sejá Gú Warulejí, a formação e manutenção desse espaço se deve ao conhecimento e merecimento de ter essas divindades, vindas de África a seu dispor e para o sacerdote é fundamental que o conhecimento produza a possibilidade de trazer a energia viva do vódun Kposú, assim como das demais divindades cultuadas no seu espaço sagrado. Em seu entendimento o vódun é vivo e nos ensina, nos conduz, nos direciona em tudo que aprendemos e que devemos dar continuidade, dar seguimento aos decedentes, vódun é começo, meio e fim, é vivo em nossa ancestralidade dentro de cada um de nós.”

Diante do exposto por nossos entrevistados, consideramos que o mito do Vódun Kposú nos ensina como ser constituído existencialmente no cosmo e como isso o afeta e vice-versa. Dessa forma, é a repetição dos ritos, cânticos, rezas, danças, comidas, tudo especialmente dedicado ao Vódun, que torna possível essa reexistência, a história da origem é reatualizada periodicamente nos candomblés em suas celebrações, o que torna os Vóduns imortais, pois, através da repetição da origem dos tempos, os Deuses como Vódun Kpossú, seus feitos são mantidos através da memória repetida impedindo que sejam esquecidos ou perdidos caso não sejam atualizados e ensinados nesses espaços sagrados, candomblés.

Assim sendo, a partir das narrativas, os sacerdotes entrevistados Hungã William e Odesi Antony, relembram histórias da origem desse mito Vódun Kposú, assim como, descrevem sua participação ativa na construção viva do conhecimento do “tempo sagrado” aquele em que vivemos através de uma experiência religiosa. Consideramos que essa reexistência que se dá dia a dia, através da repetição dos rituais, promovem o fortalecimento dos vínculos dessas comunidades, mantém, consolidada seus princípios morais, torna o ritual uma prática que orienta os participantes e prolonga as relações entre os membros da comunidade e o mito cosmogônico. Essa vivência do mito é onipresente, abarca e não exclui, ao contrário, fornece a explicação da origem do mundo, organiza o caos e prolonga a vida. Viver em harmonia com o “homem original” através de suas múltiplas expressões, a dança, o canto, a comida, a festa, e vez por outra o silêncio, a magia e o mistério, são os elementos fundamentais da fé, da sacralização desse mito que caso não existisse nesses espaços sagrados não ocorreria a comunhão entre forças humanas e forças cósmicas.

Hungã William também faz alusão a história dos Vóduns das casas Djeje na Bahia, cujos Vóduns divinizados são Ajansun, Gbessén e Sogbô, e lembra da Casa das Minas, no Maranhão, onde Nã Agotimé, mãe do Rei Adandozan que em disputa sucessória pelo trono do Dahomé (atual Benin) teria vendido diversos membros da família real, inclusive Nã Agotimé a mãe do futuro Rei Guezo.

Faremos um parêntese a fim de expandir um pouco a história da formação da Casa das Minas. Ana Lúcia Araújo (2011) destaca que Nã Agotimé não foi a primeira e nem o último membro da realeza de Dahomé vendido como escravizado. O próprio Guezo fez isso com seus inimigos ligados ao reinado anterior, reinado de Adandozan, tido como extremamente sanguinário, tendo realizado muitos sacrifícios humanos, inclusive nos dias de hoje, seu nome não pode ser pronunciado em voz alta no Dahomé.

O Rei Guezo tão logo assumiu o trono tentou localizar sua mãe nas rotas da escravização do Atlântico, seus subordinados foram mandados a diversos países, inclusive o Brasil, na busca por Nã Agotimé e outras mães de dahomeanos escravizados. Porém não existem documentos que provem se Nã Agotimé foi encontrada ou mesmo, se voltou a Dahomé. Entretanto, Pierre Verger (1948) ao visitar a Casa das Minas, no Maranhão, descobre a representação cultural de muitos Vóduns ligados a família real do Dahomé, inclusive Zomadonu principal Vódum ali cultuado e acredita que somente essa cultura teria sido perpetuada por um membro da família real do Dahomé, Vóduns esses anteriores ao reinado de Agonglô. O Vódum Dadaho seria o Rei Agasú, o leopardo. Nã Agotimé teria sido esquecida na Casa das Minas, e Maria Jesuína uma escravizada que foi alforriada consta como referência fundadora da Casa das Minas. Porém especula-se que este nome possa ser o nome católico de Nã Agotimé.

Na tabela abaixo, listamos os Vóduns ancestrais dos reis de Abomé cultuados na Casa de Minas no Maranhão.

Tabela 1: Lista dos Vóduns ancestrais dos reis de Abomé

Reis de Abomé	Vóduns Casa das Minas	Ligação com o Daomé
Vóduns ancestrais	Savalu ou Azaka de Savalu	O que desempenha o papel mais importante no culto dos Tohossu, vódun das águas dos Rios
	Dadaho	Seria Agasú, o vódun dos reis do Abomé, Leopardo
	Joti	Filho de Dadaho
Dakodonu (1625-1650)	Dako	Rei Dako Donu
Wegbadja (1650-1680)	Aronovissava	Ahonovi Savá, irmão do rei Dako
Akaba (1680-1708)	Zomadonu ou Tohossu	Primeiro filho anormal do rei Akabá
	Bossu	Bossuhon, um nome de Zomadonu
	Togpa	Irmão de Zomadonu
	Naiadono	Mãe de Akabá, Agdajá e Hangbé
Agdjá (1708-1740)	Dossu	Rei Agdajá
	Koessina	Irmão do rei Agdajá
	Dossupê	Kpelu, Tohossu do rei Agadjá
	Nani	Filho do rei Agadjá
	Tossa e Tosse	Gêmeos do rei Agdjá
Tegbessu (1740-1775)	Bepega	Filho do rei Tegbessu
	Apojevô	Agbojahun, Filho do rei Tegbessu
Kpengla (1775-1789)	Desse	Filho do rei Kpengla
Agonglô (1789-1797)	Agongono	Rei Agonglô
	Naité	Naité Sedume, mãe do rei Agonglô
Adandozan (1797-1818)	Não possui representação na Casa das Minas	
Guezo (1818-1858)	Não possui representação na Casa das Minas	
Glegle (1858-1889)	Não possui representação na Casa das Minas	
Behanzin (1889-1894)	Não possui representação na Casa das Minas	
Aboliagbo (1894-1900)	Não possui representação na Casa das Minas	

Fonte: *Os Libertos, Sete Caminhos na Liberdade de Escravos da Bahia no Século XIX*, p. 67 – 68.

De acordo com o quadro acima as coletividades familiares dos reis do Abomé cujo

principal Tohosu (literalmente Rei das águas – Axósú-Rei Tò-agua) o principal Tohosu em Abomé é Zomadonu (filho monstro) do Rei Akaba, seguido de Kpelu filho de Agdjá, Adomu filho de Tebegesú. A partir do reinado de Tebegsú somente o Rei Kpengla e o Rei Agonglô tiveram representatividade na Casa das Minas.

Com base em Verger (1990) e Parés (2016), consideramos que a Casa das Minas assim como outros territórios sagrados sofreram processos de conhecimento e de pertencimento, bem como, alguns outros, não listados executam os mesmos processos, embora, sejam normalmente rejeitados ou menosprezados como não sendo lugares de saber e de memória, bem como, de resistência ao apagamento dessa relação diaspórica entre o Dahomé e o Brasil. Resultando, acreditamos, em um outro processo, de racismo, de apagamento e banimento dessas relações entre Vóduns e Reis.

De acordo com o outro entrevistado Odesi Antony: “... Mesmo sem conhecimento acadêmico, mesmo sem o conhecimento histórico a gente sabe que existe o momento histórico dos filhos do Rei Agassú, mas aqui na diáspora, o que fica dentro da nossa cultura e da nossa tradição é que ELE (Vódum Kpossú) é que dá origem a essa família, que dá origem ao que a gente conhece como família kaviuno, a família de Sogbô... Não sabemos em que momento aqui no Brasil, Azansun, Sogbô e Bessen são chamados de Reis. E os outros não são? Sabemos que todos são. Para nós aqui no Hùnjekán, ELE tem essa importância, ele é o nosso Rei, ELE é pai e Rei... Para nós do Hùnjekán a energia de pai KPÓ é vital, é vida, é o ar que a gente respira, é a chama que nos aquece, Kpossú dentro desse axé é tudo, nós não sabemos o que é viver sem a energia de Kpossú... Mensurar a energia de Pai KPÓ é muito difícil, porque ELE é tudo...”

Portanto diante do exposto por nossos entrevistados, podemos entender a dimensão do espaço, da importância, da essência dessas energias dentro do contexto da existência de cada um deles.

Cada um dos entrevistados, ao seu jeito, descreve essas energias como sendo formadoras de valores morais, éticos, religiosos e que determinam parte importante da vida deles e daqueles que fazem parte de suas “famílias de axé”. Assim como fica claro que essa materialização da energia em um iniciado é força motriz e definidora de seus lugares dentro dessas “famílias” independentes de serem membros de uma outra “família”, essa consagração.

Nesses territórios, podemos perceber que tudo está preparado para a materialização das energias e para sua satisfação através do cuidado em elaborar os elementos necessários a esse acontecimento. Essas energias estão presentes nos elementos e nas pessoas, a todo momento, não existindo nenhum lugar nesses territórios sem que elas se façam presentes.

Sem contar, que ambos os entrevistados, fizeram questão de demonstrar, através de suas histórias da vida de sacerdócio e de iniciado, o cuidado em receber ensinamento, guardar e compartilhar com aqueles a quem se considerou responsáveis por transmiti-lo, fazendo com que nossos territórios, candomblés, seja perpetuado com o conhecimento transmitido do “mais velho” “para o mais novo”.

De outra forma, ambos também falam do que representa, enquanto tradição continuar a executar esses rituais, como forma de garantia da cultura, da existência e consequente resistência.

Diante desses relatos, o Vodum é uma energia tão viva e tão participativa da “vida” do território e de seus membros que determina, orienta, conduz, ensina e empodera todos desse lugar, pela força que emana dentro e fora desses corpos.

3.3. A essência da existência do Vódum Kpossú dentro da liturgia sagrada

O sacerdote Hungã William cita a importância de alguns Vóduns na formação e existência dos seres humanos, sendo eles, Olissá, Mawu, Dazumá, Nauá... os responsáveis pela criação dos seres humanos e da terra hoje habitada por suas criações. Assim como existiria uma ligação entre o nascer e o morrer, e o Vódum Kposú seria um guardião entre a vida (Vódum Olissá) e a morte (Ikú), as energias de vida e morte devem ser trabalhadas na iniciação de qualquer neófito. A existência dessas energias primitivas, vida e morte, são essenciais para que qualquer outra energia possa circular dentro e fora do ambiente em que um neofito esteja sendo preparado, iniciado. Os Vóduns são nossa ancestralidade trazida de África, para dentro de um território brasileiro. Mas também, demonstra o merecimento de se ter essas divindades no nosso convívio.

Diante do relato do nosso entrevistado Hungã William vislumbramos uma relação dual, onde se querer ter a energia dos nossos ancestrais divinizados vivas entre nós, requer, a premissa de merecer ter essa dádiva.

A existência de um determinado território de manutenção de uma liturgia sagrada, como os Candomblés se tornam detentores da responsabilidade de manter essas energias sendo revividas em cada neófito iniciado nesse território, e para tanto, cânticos são entoados, rezas são feitas, atabaques são tocados, comidas são oferecidas as divindades que se quer “agradar” para que se façam presentes.

Sem que os mais velhos desse território tenham recebidos de seus mais velhos os ensinamentos, e sem que esses sejam postos em prática durante a iniciação de qualquer neófito,

não haverá a participação das energias dos nossos ancestrais divinizados, não haverá a presença dessa “essência”. Estaremos sozinhos!

Tudo que foi ensinado precisa ser repetido. O conhecimento da essência vem da experiência de vê-la “nascer”, surgir, desde o arrepio ao transe, tudo acontecerá de acordo com os rituais e as celebrações.

No caso do Vódum Kpossú, nossos entrevistados Hungã William e Odesi Antony, relatam que existiria uma relação estreita entre as energias de vida e de morte conjugadas na energia desse ancestral (Vódum Kpossú), então se faz necessário conhecer da manipulação dessas energias. Como trazê-las para juntar-se a nós e perpassar por nossos corpos sem o conhecimento dos rituais, cânticos, rezas que devem ser entoados para trazê-lo? Mais uma vez, acontece a repetição do que foi ensinado, e deverá ter sido aprendido pelo seu mais velho do território. Caso contrário, todo o processo de iniciação ficará comprometido.

Lembremos que muito dos nossos “antigos” já se foram, morreram e seus descendentes ficaram com a incumbência de continuar a perpetuar suas existências, pois estes ao morrerem se tornaram nossos antepassados e continuam sendo cultuados em seus territórios, não como energia viva, mas como energia que já viveu e que habita entre nós, cumprindo uma nova etapa, e orientam e protegem esses territórios para que as energias continuem circulando em nós e dentro dos nossos territórios. Permitindo assim, que novos neófitos sejam iniciados, independentemente do Vódum, Orixá ou Inkice.

Sendo, portanto, primordial que se conheça a origem dos divinizados iniciados, suas naturezas, se são mais ou menos relacionados as energias de água, de fogo ou de ar. Quais suas relações familiares, como no caso dos Vóduns, que pertencem a famílias, como declaramos quando nos referimos ao Vódum Kpossú, sendo da família Heviosso, dos Vóduns do trovão dos raios, das tempestades e das chuvas que formam os oceanos, e cujas águas também são habitadas por energias de divinizados da dessa família.

3.4. A materialização do Vódum Kpossú e a construção da veste

É preciso que se saiba reproduzir o culto correto, para que a energia de KPÓ e de outras divindades sejam reproduzidas, pois assim, as divindades estarão comungando entre os vivos nesse território, direcionando, ensinando, conduzindo e dando seguimento aos futuros descendentes desse território. É o que o Hungã William diz quando afirma que o vódum é começo, meio e fim, e que este está dentro de cada um de nós.

Segundo ele, os elementos necessários para a materialização “da essência” (Vódum

Kpossú) entre nós vivos, são as que falam de sua origem “...Como um dos Ódes (caçadores) suas ferramentas de caça, os símbolos dele são as garras da pantera, e uma seta de caçador...”.

“Se ELE é caçador vai trazer os elementos que ELE utiliza, as armas, arco e flecha que seja, a lança... As cores amarelo e vermelho... A palha... cabaça... búzios... tudo natural... Deixo o mais tradicional...”.

Quanto aos elementos necessários para a materialização “da essência” (Vódum Kpossú) entre nós vivos: o Sacerdote Odesi Antony nos relata sobre a passagem histórica do Vódum Kpossú, que nos primórdios sabia-se que em sua celebração seres humanos eram oferecidos, principalmente aqueles que possuíam alguma doença mental, embora até determinada idade na tribo cuja divindade era Kpossú eles eram tratados respeitosamente como sendo “o próprio presente de Deus” após, então, eram sacrificados ao Vódum Kpossú. Com o surgimento dos colonizadores e dos mulçumanos essa prática foi considerada abominável e portanto os Sacerdotes de Kpossú foram banidos e perseguidos até a morte, alguns destes conseguiram se refugiar em terras de Sakpatá e outros nos templos de Heviosso, adaptando elementos da família Heviosso ao Vódum Kpossú tais como avental, lenço, expressões familiares, forma de acomodá-lo e outras da família de Sakpatá como se cobrir de palha, do corpo inteiro exceto o rosto, assim como também são seus elementos coroa de palha, bandas de palha de cor marrom avermelhado.

O processo de construção da vestimenta (Abi) do Vódum Kpossú, a partir das narrativas dos entrevistados concentrou-se em demonstrar, na veste que confeccionamos, apenas nos elementos que são compatíveis nas narrativas dos entrevistados. Respeitando o significado religioso desses elementos, concluímos que existem duas concepções acerca da origem do Vódum Kpossú: uma que o integra à família dos Vóduns Heviosso (Jivoduns-trovão e raio) e outra que o integra à família dos Vóduns Ayi-Vódum (Vóduns da terra), entendimento mais antigo que ainda se reflete em determinados segmentos de Candomblé Djeje, principalmente no segmento Savalú.

Considerando estes elementos, a vestimenta buscou representar parte da história contada pelo Vódum Kpossú sobre sua origem, o Rei/Homem/Leopardo, Vódum da família Heviosso, do Trovão, do Fogo, através da escolha dos seguintes materiais, a maioria de origem africana. A confecção foi executada dentro dos ditames exigidos pelo Sagrado, ou seja, dentro dos rituais necessários para que se possa representar o Vódum Kpossú:

-Palha da Costa: sofreu o processo de tingimento para alcançar a cor que melhor se assemelha aos tons da terra e do fogo, energias emanadas pelo Vódum Kpossú e sua família de Vóduns Heviosso e Ayi-Vódum.

Figura 7: Palha-da-costa crua (Extraída da palmeira de nome científico *Ráphia vinifera*. Representa a eternidade e transcendência, indispensável na iniciação, no sentido de proteger a vulnerabilidade do neófito)



Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).

Obtivemos o corante através da trituração (Pilagem) do urucum, vindo das sementes de um pequeno arvoredo chamado urucuzeiro, nome científico *Bixa Orelana*, que também é utilizado como produto para tingir alimentos, o colorau, e as cascas de alguns queijos.

Nesse processo de tingimento, as sementes são secas diversas são as tonalidades, o que produz o tom vermelho amarronzado, no contato com as palhas-da-costa.

É importante ressaltar que não se pode colher as sementes fora dos horários permitidos, pela manhã, até as 10 horas da manhã, e à tarde entre 16 e 18 horas, nunca após esse horário.

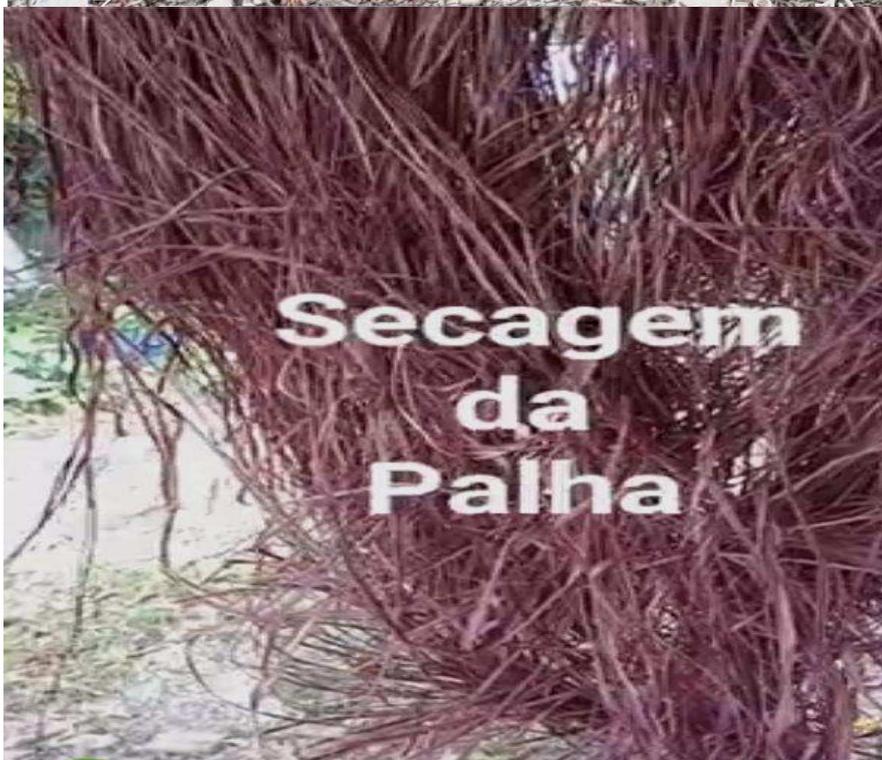
Figura 8: Palha-da-Costa (Tingimento com Urucum)



Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).

Após algumas horas de molho dentro de um recipiente, as palhas são colocadas na corda para escorrer e secar por completo.

Figura 9: Palha-da-Costa (Tingida, molhada e secagem)



Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).
Só então, pode-se começar a trançar para confeccionar os paramentos que compõem a veste do Vódum Kpossú.

Vale lembrar que esse mesmo processo é executado no tingimento da palha-da-costa para todos os Vóduns masculinos da família Heviosso, exceto Lissá, que é considerado um Vódum andrógono (feminino e masculino em um único Vódum). Desta forma, todos serão confeccionados na mesma coloração.

Após o tingimento da palha, esta foi trançada para a execução das senzalas, (ornamentos utilizados nos braços dos voduncis quando em seus rituais), (adereço de Vódum da família Heviosso).

Figura 10: Adê (adereço de cabeça de Vódum da família Heviosso) adaptado ao Vódum Kpossú. Este elemento além de ser executado com a palha da costa tingida na cor referente aos Vóduns Heviosso, também traz elementos de sua origem, e que são trazidos de África, os dentes fazem alusão ao leopardo, os búzios se referem sempre a realeza dos Vóduns e seu poder aquisitivo. Quanto mais búzios, mais poder





Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).

A escolha da padronagem do tecido com o qual foi costurada a saia que compõem a veste, foi a partir das cores que são elementares desse Vodum, o vermelho, o marrom, as cores primárias e secundárias que formam os tons e desenhos do tecido. Vale ressaltar que é parte da relação que se forma entre o sacerdote e o Vódum nessas escolhas específicas por um determinado tecido. E que se leva em conta evitar muitos tecidos sintéticos e primar pelos tecidos de algodão na sua base.

Figura 11: Produção do saiote da veste



Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).

Figura 12: Produção do lenço da veste



Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).

E roupa de palha (jilè) que cobre todo o Vódum. Mantendo a cabeça sem a cobertura total da palha, fato que o difere dos Vóduns da família de Sakpatá, Vóduns da Terra, cujas vestes cobrem totalmente o corpo, inclusive a cabeça e o rosto, chamada de Azê (Confeccionado com a palha da costa, búzios e cabaças).

Esses elementos são usados sobre uma saia de tecido colorido com as cores que reverenciam o Vódum Kpossú.

Figura 13 : Veste concluída



Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).

Vale ressaltar, que todos esses elementos são confeccionados seguindo rituais específicos dentro do KWE (casa de Candomblé) e por iniciados ou neófitos da religião.

Aqui, gostaria de fazer alusão ao fato de que a partir das declarações dos entrevistados, tivemos a informação de que o Vódum Kpossú, por ter sua energia ligada a vida e a morte, como já foi dito anteriormente, seria confundido com um Vódum da família de Sakpatá (Vóduns

da terra, das doenças e das riquezas), e que tempos depois, esse entendimento havia sido desconstruído, reforçando a origem familiar do Vódum Kpossú Hevioso, da família dos Vóduns do Trovão.

Figura 14: Garras



Fonte: Acervo pessoal da autora (Objetos confeccionados no templo Kwê Cejá Gbé).

Portanto, entendemos que deveríamos manter em seus elementos constitutivos da veste, as garras. Por considerar que fazem alusão a sua origem animal, o leopardo. E não, usada para escavar a terra, como sendo um Vódum da família de Sakpatá.

Não fotografamos a parte das roupas consideradas “íntimas” das vestes dos nossos divinizados, porque somente as partes inferiores das pernas ficam parcialmente à mostra em determinados movimentos que são executados durante as danças rituais e em alguns Vóduns secretos são escondidos em partes dessas peças que ficam ocultas pela veste que fica à mostra, por esse motivo, essa parte da veste são ocultadas para aos não iniciados dentro do território por tratar-se de segredos que devem ser mantidos.

O “calçolão”, é uma calça, que vai até a parte superior dos pés, que se costuma colocar um pedaço do tecido da saia para que não destoe do restante do que fica visível sem que se esteja em movimento. Essa é a única peça considerada íntima, que tem parte visível aos não iniciados. O atakã, é retângulo de tecido dobrado com tiras compridas, que tem a função de proteger os seios e que também fica oculto na veste aparente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, em que exaltamos as relações entre o sagrado e o profano, entre as origens de uma cultura diaspórica e do resultado coletivo da memória perpetuada consideramos que grande parte do que foi dito nas entrevistas realizadas com os sacerdotes Hungã William e Odesi Antony, representa a percepção que ambos têm não só da responsabilidade de disseminar o conhecimento recebido pelos “seus mais velhos” para os “seus mais novos”, bem como, a importância de que esses rituais, essa memória, esse conhecimento, esse modo de vida em comunhão com o sagrado que se perpetua diariamente em seus territórios, os consagram como descendentes desses reis e rainhas.

Por outro lado, caso não houvesse esses territórios sagrados, os Candomblés, o abandono ao culto dos ancestrais significaria a ruptura com a nossa origem, pois, ao nos conectar com as energias desses vóduus e tendo crença de tratar-se de reis que trouxeram através da memória dos nossos antepassados escravizados seus rituais, suas histórias, suas proezas, seu temperamento, seus gostos e tudo importante para que permanecessem vivos e sendo reverenciados.

A história contada pelos mais velhos ainda hoje detém todo esse conhecimento da nossa ancestralidade e de como a dança, os elementos compositores das vestes, a culinária e a música são expressões dessa tradição oral passada aos neófitos a fim de aprofundar as experiências de encantamento, pertencimento e empoderamento.

Anteriormente ao processo de escravizar seres humanos, os povos do Dahomé e seu entorno tinham como característica a violência na invasão de territórios inimigos, bem como, o domínio sobre esses povos. Hoje, no Brasil os descendentes e ou adeptos das religiões de Matriz Africanas necessitam de salvaguarda do Estado, em função do racismo que permeia as relações entre tradições culturais e religiosas que ainda se mantém através do domínio de alguns sobre outros.

O resultado das invasões aos territórios conquistados, quer seja pelo reino do Dahomé ou pelo reino de Oyó, inimigos frequentes, apresentava diferenças notáveis. No entanto, apesar dessas divergências, por razões variadas, ambos compartilhavam a adoração de suas divindades reais. Os Vóduus eram venerados nas regiões dos Orixás Iorubanos, enquanto os Orixás eram cultuados como Vóduus.

A estratégia de reunir esses deuses contribuiu para que, mesmo ao serem escravizados em territórios desconhecidos sob extrema violência, continuassem compartilhando seus conhecimentos e práticas rituais. Isso visava preservar não apenas a memória de seus

antepassados e ancestrais, mas também a própria identidade.

De outra forma, quando realizamos, através do cruzamento das informações obtidas a confecção da veste do Vódum Kposú, intentamos trazer o modo de ser, fazer e viver desses antepassados africanos e demonstrar a influência no modo de ser brasileiro e que o mito, a mágica, a magia, a energia que brota e transborda nessa reexistência do Rei Divinizado.

Estar em contato direto com a divindade através da forma peculiar a que nos reportamos ao Sagrado, através das rezas, da entoação de cânticos e danças, tudo com o mesmo objetivo, o de estar em total comunhão. Sagrado por nossos mais velhos que nos deixaram as rezas, os cânticos, as danças, e a forma de executar nossos trabalhos artesanais, no nosso próprio axé, e cada um dos que vão tornando-se voduncis, vão adquirindo esses ensinamentos.

E é desse legado que produzimos os elementos que compõem nossas divindades.

A satisfação está na grandeza dessa execução, porque para nós, candomblecistas, sacerdotes, nada é mais precioso do que fazer nascer mais divinizado em um neófito.

O momento dessa união entre o ser humano que é perpassado pela energia na sua forma mais perfeita, mais rica e pura.

Pesquisando e tecendo comentários acerca dos estudos realizados através dos livros e das experiências dos entrevistados e da pesquisadora enquanto sacerdotisa, refleti sobre nossa capacidade de receber, através da memória que é revivida, se faz mais viva e mais pulsante em nossos territórios, mesmo sabendo que muitos do que nossos antepassados trouxeram de seus divinizados já não são mais lembrados e nem há a possibilidade de revivê-los em nossas casas, visto que os ensinamentos para uma iniciação de alguns Vóduns já foram perdidos por não terem sido compartilhados esses saberes.

Dito isso, reforçamos o caráter de legado que, em certa medida, esta pesquisa representa, tendo em vista o esforço empreendido de compilar informações sobre o mito articulando-as ao trabalho artesanal feito de acordo com relatos obtidos por “mais velhos” dos sacerdotes entrevistados

Creemos ser esse momento em que acontece a congruência entre passado e presente, a verdadeira e principal motivação da existência do mito e da necessidade, do cuidado e do zelo necessários para compor, recriar e reviver a essência contida na história contada do tempo original, o tempo sagrado.

REFERÊNCIAS

ABRANCHES, Samuel. **Roupa do Santo – veste de Omolu**. Rio de Janeiro, 2005.

AGUESSY, Honorat. **Visões e Percepções Tradicionais**. Lisboa: Edições 70, 1980.

APPIAH, Anthony Kwame. **Na Casa do Meu Pai – A África na Filosofia da Cultura**,

RIBEIRO, Vera (Trad.). Contraponto, Editota LTDA, 1997.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação – formas e transformações da memória cultural**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2011.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil – Contribuição de Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações**. 2ª Ed. Livraria Pioneira Editora. São Paulo.

BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: **História e historiadores**. Lisboa: Teorema, 1998.

COSTA, Ivan Horácio; ITAUMAN, Mestre. **Ifá – O Orixá do Destino – O jogo do Ôpône do Ôpêlê Ifá**. 1ª Ed. São Paulo: Ed. Ícone, 1995.

DEL PRIORE, Mary & VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais – Uma introdução à História da África Atlântica**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. São Paulo: Idéia de Letras, 2016.

FONSECA, Denise Pini Rosaleu da; GIACOMINI, Soraia Maria. **Presença do Axé - Mapeamento de Terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio e PALLAS Ed., 2013.

GOMES, Laurentino. **Escravidão. Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. Vol. I. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GONDAR, Jô. Um racismo desmentido. In ARRAGUY, M. et. al (Org.) **Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas**. Niterói: Eduff, 2017.

GIUZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. REIS, José Carlos (Trad.). Departamento de História/UFMG – **Varia História**. Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.261-273, Jul/Dez 2006.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. Selo Negro Edições, 2004.

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na antiga Costa dos Escravos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. **Bitedô, onde moram os Nagôs**. CEAP, 2010

NETTO, Marcia Ferreira. **Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro**. São Paulo: Via Lettera; Rio de Janeiro: IPHAN – RJ, 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. SP, Campinas: Ed. Unicamp, 2018.

_____. **O rei, o Pai e a Morte: a religião na antiga costa dos escravos na África Ocidental**. 759 p. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PIMENTEL PINTO, J. Os muitos tempos da memória. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 17, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11146>. Acesso em: 18 jun. 2023.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2 - 3, 1989, p. 3 - 5.

_____. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Vol. 5. a. 10, 1992, p. 200 - 212.

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

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Ed., 1977 [1906]. (Coleção Brasiliana, n. 9).

SAFATLE, Wladimir – Vídeo: **A Necropolítica Segundo Wladimir Safatle**. Disponível em: <https://www.youtube.co/watch?v=jjy41FUYYVs>.

SANTOS, Ynaê Lopes do. **História da África e do Brasil Afrodescendente**. Editora: Pallas, 2017.

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado. Cultura da Memória e Guinada Subjetiva**. AGUIAR, Rosa Freire (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras/ Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Religião e etnicidade: religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil. Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

SOUTO, Stéfane. **Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea**. Mestranda do Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura - IHAC/UFBA). Salvador. 2020

STALLYBRAS, Peter. **Casaco de Marx**. São Paulo: Editora Autêntica, 2004.

VERGER, Pierre Famtubi. **Orixás – Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. NÓBREGA, Maria Aparecida (Trad.). 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. **Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX**. Salvador: Corrupio, 1992. Salvador: Corrupio, 1992.

_____. Uma rainha africana mãe de santo em São Luiz. **Revista USP**, 1990. p. 151 – 158.

APÊNDICE

ROTEIRO DA ENTREVISTA

- a) Como o sr./sra. definiria o Vódum Kpossú dentro da sua tradição?
- b) A partir desta definição, qual seria a essência dessa existência (Vódum Kpossú) dentro da sua liturgia sagrada?
- c) Quais seriam, na sua opinião, as especificidades necessárias para a materialização dessa essência (Vódum Kpossú) entre nós “vivos”?

ANEXOS

TERMO DE CONSENTIMENTO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH Programa de Pós-Graduação
em Memória Social

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Baseado nas Resoluções 466/12 e 510/16, apresenta-se a pesquisa.

TÍTULO: Elementos compositores do Mito de Rei Agassú da África Ocidental e do Vódum Kpossú nos Candomblés de Djeje Mahin no Rio de Janeiro

OBJETIVOS DO ESTUDO: Analisar o Mito de Rei Agassú da África Ocidental e do Vódum Kpossú nos Candomblés de Djeje Mahin no Rio de Janeiro, por meio da história oral/narrativas dos representantes (os Mais Velhos) das Unidades Territoriais de Matriz Africana, Candomblés Djeje Mahin, às quais listamos anteriormente. Os objetivos específicos da pesquisa são: a) Estudar documentos históricos comprobatórios da existência do Rei Agassú; b) Pesquisar e analisar referências bibliográficas e documentais que confirmem a junção dessa existência histórica ao “mito do Rei Leopardo”; c) Elaborar a veste do Vódum a partir dos elementos identificados nas narrativas catalogadas, na perspectiva de dar materialidade ao objeto de estudo.

ALTERNATIVA PARA PARTICIPAÇÃO NO ESTUDO: o entrevistado pode se recusar a participar do estudo ou retirar seu consentimento a qualquer momento, sem qualquer prejuízo.

PROCEDIMENTO DO ESTUDO: A participação no referido estudo será no sentido de participar de uma entrevista semi-estruturada *com duração de cerca de 40 minutos, cujo roteiro encontra-se em anexo.*

GRAVAÇÃO: As entrevistas serão gravadas em vídeo e áudio

RISCOS: o entrevistado pode se sentir desconfortável ou emocionado em função de algumas perguntas podem remeter as memórias e sentimentos diversos. É garantido pelos pesquisador que, se acontecer alguma situação desagradável decorrente da participação na pesquisa, os pesquisadores envolvidos oferecerão apoio e amparo. Se houver alguma dúvida quanto às informações fornecidas, o entrevistado terá livre acesso ao conteúdo e poderá solicitar mais esclarecimentos sobre o estudo. O entrevistado receberá uma via deste consentimento para guardar e, caso seja necessário, poderá entrar em contato com os pesquisadores ou com o Comitê de Ética responsável pela autorização da pesquisa.

BENEFÍCIOS: A escolha dos Territórios de Matriz Africana a serem visitados se dará a partir da experiência iniciatória do Vódum Kpossú pelo sacerdote ou sacerdotisa responsável por neófitos (filhos recém-iniciados) no terreiro.

CONFIDENCIALIDADE: o entrevistado pode se recusar a participar do estudo ou retirar seu consentimento a qualquer momento, sem qualquer prejuízo. A pesquisa não utilizará o nome ou qualquer informação acerca do entrevistado, que revele a sua identidade, sendo respeitado o sigilo e a privacidade do sujeito entrevistado.

RESSARCIMENTO E DANOS: Não haverá custos aos participantes pois a pesquisa será feita no local referido pelo participante e de importância para a pesquisa. Não havendo possibilidade de dano ou ressarcimento..

Nos comprometemos a seguir todas as recomendações do Conselho Nacional de Saúde e às Resoluções 466/12 e 510/2016 que versam sobre a ética em pesquisa com seres humanos.

Caso você aceite participar dessa pesquisa, você receberá uma via do TCLE e, caso queira, pode entrar em contato com o pesquisador e/ou o Comitê de Ética responsável pela autorização da pesquisa.

DÚVIDAS E RECLAMAÇÕES: Em caso de reclamação ou qualquer tipo de denúncia sobre este estudo poderei entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO no telefone 2542-7796 ou e-mail cep@unirio.br.

CONSENTIMENTO

Diante do exposto nos parágrafos anteriores eu, firmado abaixo, concordo em participar do estudo intitulado “**ELEMENTOS COMPOSITORES DO MITO DO REI AGASSÚ DA ÁFRICA OCIDENTAL E DO VÓDUM KPOSSÚ NOS CANDOMBLÉS DJEJE MAHIN NO RIO DE JANEIRO/RJ**”.

Eu fui completamente orientado por Maria da Conceição Cotta Baptista que está realizando o estudo, de acordo com sua natureza, propósito e duração. Eu pude questioná-lo sobre todos os aspectos do estudo. Além disso, ele me entregou uma via da folha de informações para os participantes, a qual li, compreendi e me deu plena liberdade para decidir acerca da minha espontânea participação nesta pesquisa.

Depois de tal consideração, concordo em cooperar com este estudo e informar a equipe de pesquisa responsável por mim sobre qualquer anormalidade observada.

Estou ciente que sou livre para sair do estudo a qualquer momento, se assim desejar.

Minha identidade jamais será publicada. Os dados colhidos poderão ser examinados por pessoas envolvidas no estudo com autorização delegada do investigador e por pessoas delegadas pelo patrocinador.

Estou recebendo uma via assinada deste Termo.

Investigador: Nome: _____
Data: _____

Assinatura: _____

Participante: Nome: _____
Data: _____

Assinatura: _____

Responsável: Nome: _____
Data: _____

Assinatura: _____

Contato do CEP/UNIRIO:

Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Avenida Pasteur, 296 subsolo do prédio da Nutrição – Urca – Rio de Janeiro – RJ – Cep: 22290-240, no telefone 2542-7796 ou e-mail cep@unirio.br.

TERMO DE ANUÊNCIA**TERMO DE ANUÊNCIA**

O Terreiro _____ está de acordo com a execução do projeto de pesquisa Elementos compositores do Mito de Rei Agassú da África Ocidental e do Vódum Kpossú nos Candomblés de Djeje Mahin no Rio de Janeiro, coordenado pela pesquisadora Maria da Conceição Cotta Baptista, orientada pelas professoras doutora Lobelia da Silva Faceira e Ana Amélia Lage Martins, do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e assume o compromisso de apoiar o desenvolvimento da referida pesquisa nesta Instituição durante a realização da mesma. Esta instituição se compromete a assegurar a segurança e bem-estar dos participantes em atendimento à Resolução 466 de 2012 do Conselho Nacional de Saúde.

Rio de Janeiro, ____ de _____ de 2023.

Nome do responsável institucional ou setorial Cargo do Responsável pelo consentimento
Carimbo com identificação ou CNPJ.

QR CODE DAS ENTREVISTAS

Entrevistas com Hungã William e Odesi Antony. Essas são as primeiras conversas abordando o tema central do Trabalho, que serão transcritas e outras conversas acontecerão até que o tema seja devidamente tratado e possa servir de base para a construção de Veste do Vódum Kpossú , a partir desses conhecimentos compartilhados.

QR CODE:

