

# A MEMÓRIA NA PERSPECTIVA DAS DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE EM COMUNIDADE AFRO

Cecilia C. Moreira Soares\*

## Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar alguns conceitos sobre memória, identidade e territorialidade afro-baiana, para que possamos refletir sobre a importância da memória afro-baiana no contexto das comunidades religiosas afro, a formação de memoriais em seus espaços como estratégia para educação étnico-racial, preservação e dinamismo da memória referendada. Utilizaremos, também, as informações colhidas na comunidade lócus da pesquisa Terreiro Ilê Axé Maroketu, em Salvador-Bahia.

**Palavras chave:** Memória; Identidade; Candomblé; Salvador; Terreiro Ilê Axé Maroketu.

## Abstract

The purpose of this article is to present some concepts of memory, identity and african-Bahian territoriality, for we can reflect on the importance of african-Bahian memory in the context of african religious communities, memorials training in their areas as a strategy for ethno education racial, preservation and dynamism of the referenced memory. We will use also the information gathered in the locus community research TerreiroIlêMaroketuAxé in Salvador, Bahia.

**Key Words:** Memory; Identity; Candomblé; Salvador; Terreiro Ilê Axé Maroketu.

A escolha de um grupo social para análise e de forma paradigmática demonstrar as ações da memória individual e coletiva, a interpretação de identidade e a importância do espaço formal para reviver a memória, sugere um desafio para romper com a memória social, com pretensão de hegemonia.

Ao lembrar-se do jargão que tomou a cidade de Salvador nos dias carnavalescos em fevereiro de 2015: “É tudo nosso, nada deles”, corrijo dizendo que embora as memórias sejam nossas, são “eles” que a utilizam dentro de um esquema hierárquico, classificatório e de invisibilidade das nuances da cultura

---

\* Professora Titular da Universidade do Estado da Bahia – UNEB DEDC I. Email: ceciliasoares@yahoo.com.br

negra, materializado por negros e negras no cotidiano da cidade. Condenam os espaços da memória à imutabilidade e ao aprisionamento histórico. Com base nessas premissas tentarei ao recortar este grande tema, provocar reflexões.

Neste artigo algumas palavras - chave permearão toda a discussão e análises das informações que são os conceitos de memória e oralidade, identidade e territorialidade. Utilizaremos, também, as informações colhidas na comunidade lócus da pesquisa, o Terreiro Maroketu, em Salvador-Bahia.

## Importância da Memória no Candomblé

Por reiteradas vezes observei o esforço da lembrança nos rituais e diálogos entre os adeptos da religião afro-brasileira na Bahia. E no Terreiro Ilê Axé Maroketu, que selecionei como principal alvo de minhas investigações que originaram este artigo, as lembranças representavam a maior herança em relação a sua fundadora e todos aqueles que por ali passaram. Muitas vezes, no desenrolar dos rituais, as trocas de olhares, riso sutil, gestos só decifrados por aqueles que circulam nesse universo, vinha à tona a lembrança de alguém cuja participação tinha sido importante. Essa recordação coletiva estava associada à maneira irreverente ou grave com que as pessoas lidavam com as coisas sagradas, entonações e declinações nos cânticos, esquecimentos e re-elaborações da práxis, trejeitos, sinuosidades que singularizavam suas presenças nos rituais. Isto não é particular e exclusivo desse Terreiro, pois a memória representa para as comunidades - terreiros o principal elemento de religação com o tempo passado e com as pessoas desse passado. Rememora-se, através dos ritos e práticas no cotidiano desses espaços e com certa espontaneidade se in-

gressa na privacidade dos acontecimentos corriqueiros, mas capazes, se pedagogicamente lembrados, de elevar a auto-estima do grupo, preservar costumes, ou mesmo, justificar mudanças.

Assim, a memória assume um lugar de extrema importância, ao ser responsável pela continuidade e, de forma paradoxal, explicitar descontinuidade na tradição. “*No meu tempo era assim... hoje, minha filha, tenho que fazer dessa forma... eles me entendem*”, justifica uma de nossas entrevistadas, quando interpelada sobre as alterações no ritual das Águas de Oxalá no Maroketu.<sup>1</sup> A lembrança de uma memória pessoal é também a memória social do grupo, que se regozija ao estabelecer uma ponte entre passado-presente, cujo fator tempo é uma demarcação meramente cronológica. Todas as vezes que, em circunstâncias bem determinadas, lembra-se de alguém ou de suas ações, afloram outras lembranças de sua presença, refletida nas falas de todos aqueles que compartilharam com essa pessoa algum momento. Vem à tona a recordação das cantigas que personalizadas pela pessoa ou mesmo eternizadas pela ênfase e entonação dadas às palavras sagradas, os gestos e a maneira de dançar, gosto e estilo no vestir-se e logo também alguém se põe a teatralizar sua presença e, por inúmeras e incontáveis vezes, recorrerão aos gestos e palavras que tornaram a presença-viva e constante daqueles que não compartilham mais do mesmo espaço ou comunidade. São essas ações que garantem a passagem de informações importantes para a manutenção da tradição.

A eloquência dessas narrativas e o cabedal de informações rituais enobrecem o grupo, estimula a memória ameaçada pelo

1 Entrevista concedida à Autora por Mãe Pastora, líder espiritual da comunidade, 2005. Águas de Oxalá, cerimônia ritualística em homenagem à divindade Oxalá.

esquecimento, forma a nova geração que se compraz no riso, que também será sensibilizada pelas histórias que enaltecem a sabedoria ritualística e o segredo religioso. Por outro lado, é comum o estabelecimento de uma espécie de jogo sobre a detenção do conhecimento religioso ou mesmo da memória de alguém ilustre. Certa vez, ávida por uma informação sobre a existência de um memorável membro do candomblé em Salvador, corre-se alguns riscos, como o de deparar-me com um informante astuto, como no caso vivenciado e aqui relatado. O suposto informante que, por vezes insinuava para mim que possuía informações importantes e que iria disponibilizá-las, também aguçava mais e mais a minha curiosidade, ao lançar-me perguntas sobre a pessoa do meu interesse, invertendo a situação de depoente.

Durante uma cerimônia religiosa tive a oportunidade de entrevistá-lo; por diversas vezes lembrou-me das informações que possuía, com frequência punha-se do meu lado, gesticulava, informava-me que determinado cântico lembrava a pessoa, isso e aquilo outro era do seu tempo e do seu modo. Esse comportamento, aparentemente impertinente, deve ser interpretado dentro da lógica do jogo contínuo da memória religiosa, através da representação dos vivos e dos mortos que ainda detinham assento na estrutura litúrgica dos rituais. São práticas que rememoravam a descontinuidade do tempo e a vontade da tradição ser perenizada; diluía-se o impacto da dinâmica social celebrando a imutabilidade dessas referências. Toda comunidade que se sustenta na tradição da presença contínua dos indivíduos, celebra uma lembrança que é reativada pelos espaços na comunidade, seus objetos e práticas rituais. Eternizam os cânticos, uma cadeira, um canto da casa, um objeto de decoração. Para o tema em questão, o interesse recai

sobre a importância da organização de memórias no espaço do terreiro para lembrar e perpetuar a história e memória do grupo.

## Memória, Identidade e Territorialidade

Segundo Bérghson (1990), decorrido algum tempo presume-se que as lembranças consistem em adquirir percepção dos fatos, permanências e releituras simbólicas das representações. O ambiente social e sua interação como aprendizado natural, absorção simples das interpretações das experiências africanas, pode exercer influência nas lembranças que “impregna as representações” (BOSI, 1994). Nos depoimentos realizados em nossa pesquisa, são perceptíveis as acomodações e reorganizações dos eventos passados para um presente, onde os símbolos e representações respondem às convicções momentâneas, à autonomia da memória em evocar imagens e reconstruí-las através da narrativa.

Bérghson (1990), a partir do método introspectivo, sugere que é o fato da conservação dos estados psíquicos já vividos que nos permitem escolher entre as alternativas que um novo estímulo pode oferecer. A memória teria como função prática, delimitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamentos que foram consolidados. À compreensão do autor, se devem buscar também as motivações na realidade social experimentada - novos contextos sugerem comportamentos que tendem a forçar as lembranças, alterá-las ou mesmo suprimi-las, enquanto defesa e proteção de princípios tão caros ao grupo. O desafio para nós está em agregar os dois estímulos que se distanciam e, ao mesmo tempo, se integram em diferentes tempos. O que diferencia o alcan-

ce da memória na comunidade – terceiro é o fato de que os conhecimentos que reconstituem a imagem do passado e evocam espontaneidade não ficam restritos apenas às repetições, enquadramentos singulares.

A grande preocupação de Bérghson foi entender as relações entre conservação do passado e sua articulação com o presente, a confluência da memória e percepção. É esse aspecto que interessa à pesquisa, ao analisar a importância e o significado da memória religiosa na comunidade Candomblé, como um referencial social ou mesmo cultural, que estabelece fronteiras entre este e os outros. A memória-hábito, adquirida pelo esforço da repetição, segundo Bérghson (1990), se dá no processo de sociabilização. Assim, devem se pensar os rituais iniciativos, ou a busca da história mítica entrelaçada a uma realidade, com o objetivo de mudança nos comportamentos, que ocorre na medida em que se ritualizam os mitos, servindo de referência para o cotidiano no universo das pessoas no Candomblé. Do outro lado, reside o que Bérghson (Ibidem) denominou de lembrança pura, quando se atualiza na imagem-lembrança, em termos evocativos e oníricos, por exemplo. A imagem-lembrança é individualizada. Refere-se a alguém em algum momento de sua vida. Halbwachs (1990) relativizou a teoria sobre a lembrança pura, ao relacioná-la com a história e, dessa forma, transpôs os limites das análises bergsonianas. O importante era trazer à tona o sujeito que lembra e fazer uma conexão entre o que era lembrado e quem era o sujeito que projetava essa lembrança.

Ao estudo de Halbwachs interessa os quadros sociais da memória e não exatamente a memória, ou seja, suas representações, permanências. A memória deve ser apreendida no seu conjunto e inter-relação com as diferentes sociabilidades. Cabe à in-

ferência sobre em que momento as pessoas são provocadas a lembrar, como organizam e narram essa lembrança, selecionam fatos, alteram as imagens. A memória se processa o tempo todo, culminando com novos cenários e redefinindo o papel dos sujeitos. Quando se fala em identidade negra, procura-se definir a conjunção de ideologias e aspectos visíveis daquilo que designamos genuinamente de origem africana. A leitura de identidade que queremos relatar é aquela construída e em processos contínuos de acabamento, redefinições que somente a recusa por processos culturais acabados, poderá compreender a singularidade de grupos tão específicos quanto às comunidades culturais e religiosas afro-baiana. As antigas tradições que se reprocessaram no contexto das comunidades estão atreladas aos movimentos sociais relacionados com a negritude e a inserção social, movimentos públicos e demonstração da dinâmica cultural em aceitarem e incorporarem novos conteúdos mágico-religiosos para compor a liturgia.

Os lapsos da memória foram preenchidos com elementos colhidos no território cultural e sofreram a influência dos grupos sociais que tinham experimentado ou experimentavam a política asfixiante de um ocidente com pretensão de hegemonia. Entende-se que os recortes estabelecidos pela memória seletiva cumprem a função ideológica de diferenciação dos ritos que irão legitimar identidades, através da permanência de valores afixados como exclusivos, mas, passíveis das vulnerabilidades e aquisições que contribuíram com os sinais diacrônicos e sincrônicos valorizados pelos grupos. Sem dúvida, a africanidade dessas composições é multiétnica e referendada no território cultural brasileiro. O pertencimento é reafirmado como resultante de um hibridismo cultural, transposto para o campo das práti-

cas ritualísticas e sentimentos de pertença, alicerçado numa memória individual e coletiva das diversas matrizes que compuseram a tradição.

As histórias individuais são, assim, exemplos de “autoconstrução de identidade referendada na África e imbricada num processo de resistência cultural religiosa brasileira”. (PINHO, 2004.) Analisar essas representações sobre o ser afro descendente, como a noção de identidade étnica - religiosa é também compreender seus sentidos políticos e a necessidade de inclusão que evidenciavam dentro das comunidades o fortalecimento com uma grafia diversificada, mas que só a partir dos anos 70, ganhou dimensão nacional. Segundo Jaques D’Adesky (2005, p. 118), o Território deve ser entendido enquanto espaço que se constitui por meio da relação de grupos sociais que se encontram e se reconhecem, em um local segundo uma forma de comunicação que gera relações permeadas por significados hierarquizados, valorizados e polarizados. A leitura do autor corrobora perfeitamente com os significados intrínsecos representados no Terreiro de Candomblé, este se sobrepõe à importância da “materialização do território”. O espaço do Terreiro representa as construções culturais que estão inscritas em cada corpo, em cada elemento, em diferentes ambientes e na própria natureza. Configura uma rede “relacional de representações coletivas” reconhecidas por todo grupo social. Dessa forma, o espaço se transforma e é transformado em “loteamentos territoriais”, segundo os quais se dividem até mesmo as nações de candomblés no mesmo terreiro.

O espaço do Terreiro deve ser interpretado também enquanto local de diferenças e conflitos expressivos de uma identidade que está em constante processo de reconstrução: espaço que poderá ser alterado, res-

significado, inclusão ou omissão de inscrições culturais, polarizações e rupturas, em que pesem os interesses circunstanciais dos sujeitos envolvidos. Se, de alguma forma, a visualização do espaço do Terreiro indicar uma “aparente desordem” devemos pensar, exatamente o contrário, pois esses sinais de desordem: Traduzem projetos, intenções que levam para além de sua dimensão espacial um significado temporal e simbólico que influi na formação da identidade. (D’ADESKY, 2005, p. 122).

Appiah, ao pensar as identidades africanas (1997, p. 248) salienta três grandes aspectos que poderão ser estendidos às identidades religiosas afro-brasileiras. Primeiro, que “as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades”. Segundo, que elas florescem a despeito do que antes o autor chamou de “desconhecimento” de suas origens, ou seja, suas bases estão assentadas em mitos e mentiras. E, por último, que não há muito espaço para razão na construção das identidades, politicamente é interessante exaltar identidades que parecem oferecer esperanças a objetivos futuros e silenciar o passado complexo.

Para Ferreira (2000, p. 46), identidade é um constructo que reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças referenciais e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos, determinadas por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial. E ainda (2000, p. 47):

Talvez fosse mais correto denominá-la dinâmica de identificação, sempre submetida à dinâmica do processo de viver. A identidade refere-se à representação que o indivíduo tem de si próprio que sofre mudanças ao lon-

go do tempo e das relações de sociabilidade que dão sentido e particularizam a sua existência.

Segundo Haesbaert (1999, p. 174 - 175), a identidade não deve ser encarada como algo estático, mas, como em constante movimento. “Trata-se sempre de uma identidade em curso, e por estar sempre em processo/relação ela nunca é uma, mas múltipla”. Ela se “define em relação a outras identidades numa relação complexa de escalas territoriais e valorações negativas e positivas”. Para as comunidades – terreiros, a identidade se concretiza a partir da inserção ritualística no grupo, se for o caso, fundação de um novo núcleo onde a questão do espaço é condição *sine qua non* de sua consolidação e reconhecimento (HAESBAERT, 1999, p. 178):

Trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para a sua estruturação está na alusão por referências a um território tanto no sentido simbólico quanto concreto.

Da mesma tese compartilha Stuart Hall (1997, p. 76):

Todas as identidades estão localizadas no tempo e no espaço simbólico. Elas têm aquilo que Edward Said chama de geografias imaginárias: suas paisagens, características, seu senso de lugar, de casa/lar, de heimat, bem como suas localizações no tempo.

O grupo religioso constitui espaço privilegiado para difusão da memória e cultura africanas. Segundo Salete Joaquim (2001), ao construir uma identidade afro-brasileira no Candomblé, ela em determinados aspectos se diferencia de uma identidade negra, uma vez que esta possui uma conotação mais militante política, segundo a ótica do Movimento Negro Unificado. O Candomblé desenvolve atitudes e padrões de comportamentos independentes, que preservam a identidade própria, contribuindo tanto para

a identidade afro-brasileira, como para a identidade negra, através da busca das tradições culturais e da criação de novos símbolos e valores da ação social, na tentativa de contribuir com novas atitudes de grupos (JOAQUIM, 2001). Partindo-se do pressuposto de que a identidade pode ser edificada a partir dos interesses individuais e ou de um grupo, pode-se afirmar que isto se dá porque, segundo Bauman (2005, p. 19):

As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. Há uma ampla probabilidade de desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente.

Assim, conclui esse autor que a “identidade”, só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço que visa construí-la a partir do nada ou mesmo optar entre várias alternativas. A identidade interpretada dessa forma aparece inconclusa e da sua condição de precariedade busca ocultar-se (BAUMAN, 2005, p. 21-22). A identidade deve ser compreendida enquanto processo contraditório e dinâmico, como nos advertiu Stuart Hall (2006, p. 13): *Dentro de nós, há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas*. Para Bauman (2005, p. 19), estar deslocado é:

Estar total ou parcialmente “deslocado” em toda parte, não estar totalmente em lugar algum (ou seja, sem restrições e embargos, sem que alguns aspectos da pessoa “se sobressaiam” e sejam vistos por outras como estranhos), pode ser uma experiência desconfortável, por vezes perturbadora. Sempre há alguma coisa a explicar, desculpar, esconder ou, pelo contrário, corajosamente ostentar, negociar, oferecer e barganhar.

O deslocamento ou processo de desterritorialização implica na proximidade e convivência com outras culturas e, por isso, inevitavelmente haverá apropriações ou mesmo redefinições de elementos que poderão ser assimilados pelo grupo. Dessa forma, a construção de uma identidade deve ser interpretada como reflexo de uma idealização social centralizada, portanto:

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” (HALL, 2006, p. 13).

Ferreira, (2000, p. 46) também recomenda a compreensão da identidade refletindo um processo em contínua transformação ao longo da vida, “cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças de referências e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos, determinadas por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial”. Assim, há que se concordar mais uma vez com Ferreira, ao conceituar identidade como “uma referência em torno do qual a pessoa se constitui” (FERREIRA, 2000, p. 47). Observando que a categoria identidade sugerida nesse trabalho é algo fluído, construído e edificado com base nas experiências individuais e grupais, caracteriza-se enquanto processos múltiplos, mas, ao mesmo tempo, simultâneos e diferenciados.

## Memoriais em Comunidades Afros

A memória representa para as comunidades - terreiros o principal elemento de religação com o tempo passado e com as pessoas desse passado. Rememoram-se acontecimentos que, se pedagogicamente lembrados, são capazes de elevar a auto-estima do grupo,

preservar costumes, ou mesmo, justificar mudanças. Embora as comunidades-terreiros não sejam exclusivas para negros-mestiços, estas pessoas nesses espaços culturais, a partir da memória referendada, reconstroem sua identidade religiosa sociocultural, reforçando pertencimentos valorativos do ser negro em sua totalidade. Dessa forma, a memória assume um lugar de extrema importância, ao ser responsável pela continuidade e, de forma paradoxal, desmistificar a negação da história de negros e negras na formação da sociedade baiana.

A partir dessas reflexões teóricas, voltamos nosso olhar para as concepções sobre memoriais afros. Reiteramos a importância política desses espaços de cultura, mas criticamos o imobilismo da coleção em museus tradicionais. Particularmente, os memoriais edificados dentro de comunidades-terreiros, reeducam, ao transcender as limitações dos escritos acadêmicos cuja visão epistêmica, permeada pelo racismo e preconceito obscurecem, confundem, simplificam sistematização das complexas memórias em comunidades negras. Não se trata apenas de preservar o passado reunindo peças, mobiliários, vestimentas, busca propor uma nova linguagem visual estabelecendo a comunicação passado-presente, o sentido da existência física e ideológica do grupo. A instalação de memoriais em comunidades terreiros politicamente aproxima as pessoas desse passado em um ambiente não opressivo, a memória centralizada evoca o passado onírico e de resistência aos padrões culturais, mas nem por isso desatrelado dos processos de reconstruções culturais, inovações, apesar dos discursos da tradição com o forte desejo de ser imutável.

Contrariando o pensamento de Neurath, segundo Mendes (2013), de que “a padronização da cultura poderia ajudar a trazer

senso e racionalidade às massas ao mesmo tempo em que promoveria o entendimento global”, o movimento de criação dos memoriais afros em comunidades reforça a tese das identidades culturais que se movem na contramão dos sistemas sociais, cuja pretensão de hegemonia depara-se com a apropriação do discurso multiculturalista e do reconhecimento das “teias de culturas” que fortalece as culturas populares, e particularmente abordadas aqui.

Ao pensar a história de homens e mulheres negros na sociedade, devemos pressupor que de uma forma ou outra ocorreram movimentos de resistência individual e coletiva. Embora alguns livros didáticos já reflitam as novas tendências da historiografia sobre o negro, a imposição das Leis 10639/03 e 11.645/08, reforçaram a exigência de um olhar específico para a história de negros e negras e as relações étnico raciais. De fato, a partir de então alguns cuidados foram tomados pela sociedade marcada pelos estereótipos e racismo, contudo, permanecem os negros em lugares de invisibilidade social ou simplesmente atendem ao apelo daqueles que estando em Salvador idealizam uma cidade adormecida no século XIX. Exemplifico esta situação, tomando como referência no campo da cultura os sujeitos que são aprisionados nas lentes dos fotógrafos e na mídia, as imagens reproduzidas são do negro feliz, alheio aos problemas de classe, a política a economia. Outros estão em estado de vulnerabilidade social, beirando a marginalidade, jinga e vocabulário entremeado de expressões metafóricas, construções livres, cujo código de linguagem não é estranho aos grupos que pertencem. Se apreendidos por essas câmeras no campo da religião, o registro imagético reforça uma visão de práticas culturais presas a um passado longínquo, celebrando em espaços e tempos bem defi-

nidos cuja visão excêntrica só se confunde com a ingenuidade de pensar que são todos despolitizados e com baixo grau de escolaridade.

Conforme nos advertiu Pinho (2004) a reinvenção da África atende particularmente a um grupo, impossibilitado de enxergar os processos históricos constituídos, resultado dos hibridismos culturais, das escolhas e do que acham conveniente ser negado ou exaltado. Estes sujeitos, quando não insuflados pelas políticas para a cultura afro, procedem na prática a dinâmica das continuidades, descontinuidades e reelaborações de traços culturais significativos ao grupo. Asfixiados, procuram emergir, burlando os pactos culturais, apropriando-se e em constante movimento. Poderão ser vítimas dos rearranjos, estratégias desesperadas para sobreviverem, ou poderão desaparecer de tão fluidas que se tornaram.

Porém, subjaz a memória, só estimuladas pelas lembranças, que produzem ecos na memória individual, reforçada pelo exercício de rememorar coletivamente em ambiente demarcado pela cronologia do tempo e do relógio. Esgueirando-se no enfrentamento com as novas ideologias, cuja finalidade também é diluir por completo referências culturais que reforçam o direito de ser múltiplo e a escolha de pertencimentos culturais. As memórias afros, só pontualmente são interessantes aos poderes públicos, ascendem ao lugar de importância político-cultural atrelada a concepção de bens simbólicos onde podem ser meramente comercializados. Na contramão desses processos, realinham-se politicamente nos próprios espaços religiosos, instrumentalizam-se juridicamente, mas ainda assim continuam muitas vezes reféns dos agenciadores de cultura. Nem sempre a barganha é bom negócio.

## Considerações Finais

Análise inconclusa, fica posto o desafio da conclusão das histórias de homens e mulheres negras que possam transcender a visão histórica tradicional, as narrativas excêntricas ou excessivamente romantizadas. Que seja evidenciado outros papéis, pertencimentos sociais que inspirem poder e importância. Que a apreensão da memória revele superação, desconstrução ideológica e prática militante, cuja trajetória vislumbre liberdade e a possibilidade da quebra dos estigmas que aprisiona a memória negra no espaço da domesticidade e da subalternidade.

Exemplificando este processo, a comunidade do terreiro Ilê Axé Maroketu em Cosme de Farias, Salvador-Bahia, esforça-se em criar no espaço da domesticidade dentro do terreiro, a partir da disposição de objetos, mobiliário, móveis, utensílios e quadros, as referências étnico-religiosas e territoriais de sua fundação. A oralidade reforça as ideias projetadas materialmente, mas também já indicam a memória e como ela deve ser apropriada. Preserva-se rememorando a mitologia e liturgia que fundamentam a coesão do grupo, suas afinidades, escolhas míticas. Na contramão dos essencialismos culturais, tomam como referência a condução do discurso político e apaziguador das contribuições inter-étnicas e das tradições religiosas, todos resultados dos processos religiosos e influxos sofridos pela fundadora da comunidade. O conceito de velho e a prática de refutar qualquer elemento que possa evidenciar a longevidade, as crises e superações que perpassam a existência da casa e das pessoas, é cuidadosamente preservado. Ainda, que todo trabalho de preservação e recuperação física da memória esteja em processo, garantir e fazer emergir do esquecimento e do porão (depósito), espaços dos enfeitados e

pré - destinados a serem transformados em pó, se tornou uma atitude política sensata e de orgulho ao pertencimento religioso.

Ou como bem definiu uma senhora, figura ilustre na composição do grupo: “A casa toda é um *“tisouro”* (tesouro)... por isso que guardo, mandam jogar fora e guardo, eu sei que vai servir, é tradição, né?!<sup>2</sup> Embora talvez esta senhora nunca tenha ouvido falar sistematicamente sobre patrimônio cultural, já esboça o sentimento da preservação de itens que possam contribuir na descrição da história do grupo, que lembre a passagem de alguém, acontecimentos no cotidiano, disputas... Para reativar a memória do grupo, seu passado, e reforçar a ideia de permanência e continuidade, qualquer elemento, objeto, servirá para detonar a memória que individual ou coletivamente, reproduzirá o vivido e apreendido, meticulosamente organizando as palavras, coordenando as omissões, esquecimentos. E rapidamente poderá processar estruturas mentais para preenchimento dos lapsos, das perdas, todos resultados de situações bem definidas, de ameaças dos de fora da casa e daqueles que mesmo no interior de seus espaços não resistiram simplesmente as incursões das informações trazidas pelos de fora. O dinamismo do grupo, pode refletir na memória que deseja preservar, desenhar esta memória pela casa toda foi o caminho encontrado pelo Maroketu. Os memoriais afros inscrevem a memória que se deseja ser preservada, seus interregnos, entrelaçamentos, exclusões e apropriações. Se existe um risco para o imobilismo, a estrutura de funcionamento refém do tempo e dos relógios se incubarão de propor as direções para uma nova memória, cabe a oralidade iniciar primeiro o processo.

<sup>2</sup> Entrevista realizada com D. Olga Marinalva, Equede (cargo honorífico na estrutura religiosa), em 2005.

## Referências

- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.p.19-22.
- BERGSON, Henri. Trad. Paulo Neves da Silva. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.148-204.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- HAESBAERT, Rogério. "Identidades territoriais". In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Identidade cultural e diáspora". **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília, v.24, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550 - 1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.
- MENDES, Luciana Cortes. Transformações na percepção do museu no contexto do Movimento Bibliográfico: as concepções de museu de Paul Otlet e Otto Neurath. In **Revista Perspectivas em Ciência da Informação**, v.18,n.4,p. 185-199, out./dez. 2013.
- PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

Recebido em: 02/06/2015

Aprovado em: 15/08/2015