



# MACABÉA

REVISTA ELETRÔNICA DO NETLLI  
ISSN 2316-1663

VOLUME 9, NÚMERO 1 | JAN-MAR 2020

ENTRE ESCRITOS E FALADOS: TERREIROS DE  
CANDOMBLÉ E A PROBLEMÁTICA DOS LUGARES DE  
MEMÓRIA - O CASO DO ILÉ ÒSUMÀRÈ ARÀKÁ ÀSÉ  
ÒGÒDÓ (CASA DE OXUMARÊ)



BETWEEN WRITTEN AND SPOKEN: TERREIROS  
OF CANDOMBLÉ AND THE PROBLEM OF THE PLACES  
OF MEMORY - THE CASE OF ILÉ ÒSUMÀRÈ ARÀKÁ ÀSÉ  
ÒGÒDÓ (HOUSE OF OXUMARÊ)

HYAGO ÁTILLA SOUSA DOS SANTOS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, Brasil

[RESUMO](#) | [INDEXAÇÃO](#) | [TEXTO](#) | [REFERÊNCIAS](#) | [CITAR ESTE ARTIGO](#) | [O AUTOR](#)  
RECEBIDO EM 31/10/2019 ● APROVADO EM 21/11/2019

---

## Abstract

---

The main objective of this work is to investigate the possibilities of problematizing the Brazilian Candomblé temples as places of memory, taking as a highlight the temple Ilé Òsumàrè Aràkà Àsé Ògòdó, better known as Casa de Oxumarê. Considering the whole theoretical debate surrounding the concept of “places of memory” and privileging the reflection proposed by Pierre Nora (1993), we question whether it is possible to establish a relationship between the aspects that constitute the concept and the processes of territorialization and structuring of

these religious spaces. Beyond the reflection about the consolidation of these spaces as places of memory, we consider, highlighting the dichotomy built between orality and writing, the possibility of expanding the horizons of the problem to a current context of disputes over memory.

---

## Resumo

---

Este trabalho tem, como principal objetivo, investigar as possibilidades de se problematizar os terreiros de candomblé brasileiros como lugares de memória, tomando, como objeto de destaque, o terreiro de candomblé Ilé Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó, mais conhecido como Casa de Oxumarê. Considerando todo o debate teórico que rodeia o conceito de “lugares de memória” e privilegiando a reflexão proposta por Pierre Nora (1993), questionamos se é possível estabelecer uma relação entre os aspectos que constituem o conceito e os processos de territorialização e estruturação desses espaços religiosos. Além da reflexão sobre a consolidação desses espaços como lugares de memória, consideramos, pondo em evidência a dicotomia construída entre oralidade e escrita, a possibilidade de expandir os horizontes da problemática para um contexto atual de disputas pela memória.

---

## Entradas para indexação

---

**KEYWORDS:** Casa de Oxumarê. Places of Memory. Candomblé. Disputes over Memory.

**PALAVRAS-CHAVE:** Casa de Oxumarê. Lugares de Memória. Candomblé. Disputas pela Memória.

---

## Texto integral

---

O Ilé Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó (mais conhecido como Casa de Oxumarê) é um dos terreiros de candomblé mais tradicionais do Brasil. Localizado em Salvador (BA), possui uma história que remonta ao início do século XIX, período em que o regime escravocrata ainda vigorava no país. Sua história, assim como a de outros terreiros de candomblé, vem inspirando muitos pesquisadores, de diferentes áreas, a refletirem sobre as peculiaridades desses espaços religiosos. Buscamos entender, neste trabalho, como a memória é colocada em evidência nesses sistemas religiosos e como, com os diversos processos de territorialização, organização política e patrimonialização, ela se reelabora como definidora desses espaços, agora entendidos como “lugares de memória”. Além disso, também buscamos entender como a oralidade e a escrita, como ferramentas de interlocução de saberes e manutenção ritualística, se situam nesses lugares e como são utilizadas, posteriormente, como mecanismos legitimadores de memórias, agora situadas em um campo de disputas.

Considerando a problemática exposta, nos proporemos a fazer uma breve reflexão em torno de alguns elementos apresentados por Nora (1993) quando vai formular o conceito de “lugares de memória”. Dentre esses elementos, destacamos

a estratificação dos lugares entre dominantes e dominados; os questionamentos sobre o “fim das sociedades-memória” (Nora, p. 8); a noção de história aniquiladora da memória; das intencionalidades e não-ditos que constituem o conceito; do caráter tripartite (memória-arquivo, memória-dever e memória-distância) do processo de ruptura entre história e memória e, por fim, dos aspectos estruturantes que consolidam a definição o conceito (materialidade, funcionalidade e simbolismo).

Estabelecidos os elementos conceituais que contribuirão com o questionamento proposto, nos ateremos, concomitantemente, a aplica-los a uma reflexão sobre a possibilidade de constituição da Casa de Oxumarê como um lugar de memória. Assim direcionados, consideramos importante realizar uma breve contextualização sobre a história do terreiro; a estruturação comunitária centrada em um regime de sucessão da hierarquia sacerdotal; a luta pelos espaços, considerando os conflitos gerados nesse processo de territorialização, como a repressão policial, a necessidade de uma regularização calendárica de rituais e os processos que posteriormente se consolidariam em uma patrimonialização; a “museificação” do espaço, tanto através de cristalização de narrativas quanto de constituições materiais, simbólicas e funcionais desse lugar e, por fim, a importância de se considerar a oralidade como elemento central no processo de interlocução de saberes e manutenção ritualística, considerando a intervenção do universo da escrita nesses espaços.

### **A Casa de Oxumarê**

O Ilé Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó é, segundo as histórias contadas, um dos terreiros de candomblé mais antigos de Salvador. De acordo com o livro Casa de Osùmàrè<sup>1</sup>, seu nascimento remonta ao início do século XIX, quando o africano Kpeyin Vedjí, posteriormente batizado pelo nome de Manoel Joaquim Ricardo (mas ficou conhecido, pela comunidade religiosa, como Talabí) chegou ao Brasil. Afirmase que, ao curar o senhor de escravos a quem servia, ganhou sua liberdade e que, a partir daí, começou a construir sua vida como comerciante, criando relações entre a cidade de Cachoeira, localizada no Recôncavo Baiano, e Salvador.

Posteriormente, em 1836, Talabí compra um terreno na Rua do Sodré, em Salvador, iniciando o culto a Dan, divindade do povo ewé-fon representada pela cobra, casando e constituindo uma família. Logo depois, em 13 de outubro de 1845, adquire uma nova propriedade, na Cruz do Cosme, onde “planta o axé” e funda, naquele espaço, o Ilé Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó. Muniz Sodré (1988), refletindo sobre os processos de territorialização dos espaços sagrados dos terreiros de candomblé e sua relação com espaço rural, urbano e a construção da cidade, afirma que o axé (força vital transmitida e fortalecida nos processos ritualísticos) adquire, ao ser “plantado” no chão do terreiro, uma representação material “energizada” em objetos que, posteriormente, passarão a adquirir uma feição animista. Tanto esses objetos quando os processos de transmissão de saberes determinados pela ritualística são de fundamental importância para entendermos a constituição desses espaços e sua estruturação comunitária. O autor afirma que, consolidado

esse território, tem-se uma distribuição interna de diversos espaços, em conformidade com entidades espirituais específicas e que podem constituir, interna, mas heterogeneamente, temporalidades múltiplas. O calendário comum é, agora, redefinido a partir do calendário das comemorações, festas e rituais e o tempo, entendido em sua complexidade multifacetada, é também determinante dos mecanismos funcionais que constituem a hierarquia religiosa.

Sodré (1988) também ressalta que, considerando que o nascimento desses espaços religiosos ainda se remetia a um contexto diaspórico e escravocrata, sua sistematização simbólica, material e funcional se deu a partir da relação entre dois universos. De um lado, o espaço interno do terreiro, dotado de micropoderes localizados em uma estrutura paratática (da noção de parataxe), intrínseca a esses lugares, e que, com suas peculiaridades, organiza uma hierarquia centralizada em um poder coordenador, coletivo e de construção mútua. Ao se inserir em uma sociedade (externa) que se constitui na base do poder hipotático (de hipotaxe), centrado em uma noção de subordinação imposta por uma estratificação social bem delineada, se submeteria a um jogo de relações de conflitos e perseguições.

Entender os processos de constituição desses espaços religiosos é fundamental para construir a reflexão proposta, considerando que os acontecimentos narrados a partir da sucessão sacerdotal foram elementos-chave no processo de tombamento e patrimonialização da Casa de Oxumarê. Retornemos, então, à narrativa.

Talabí, ao consolidar a construção do templo religioso, inicia, ainda em 1845, seus primeiros filhos de santo: José Maria Belchior (Obalekon, também conhecido como Zé do Brechó), Antônio Maria Belchior (Salakó) e Maria da Encarnação (Lara). Já muito velho, Talabí deixa o terreiro sob o cuidado de seus dois filhos biológicos, Salami e Doyin e de seu filho de santo, Salakó. Morre logo depois, em 20 de Junho de 1865, com aproximadamente 90 anos. Posteriormente, Salakó recebe o cargo de Babalorixá (comumente conhecido por pai de santo), o mais alto na hierarquia religiosa, e transfere o terreiro para a Rua da Lama, no primeiro distrito de Vitória. Afirmam que Zé do Brechó, seu irmão, não satisfeito com a nomeação de Salakó, retorna a Cachoeira, sua cidade natal, onde ajuda a estruturar o culto jeje na Roça do Ventura.

Assumindo a liderança do terreiro, Salakó passa por diversos problemas em relação à perseguição policial aos candomblés, mas não interrompe as atividades ritualísticas. Em 1886, inicia Antônio Manuel Bonfim (Danjemi), que assume a liderança do terreiro após seu falecimento, em 14 de Janeiro de 1904, na cidade de Cachoeira. Antônio Bonfim, como Salakó, ficou conhecido pela alcunha de Antônio das Cobras. O sacerdote, nesse processo de perseguição policial, é preso e interditado diversas vezes e, por isso, novamente muda o terreiro para outro lugar, em 1905, agora localizado na Mata Escura que, posteriormente, ficou conhecido como o bairro Federação, onde o terreiro se encontra até os dias atuais. Iniciou Maria dos Mercês (Abiyamo) que, após sua morte, em 16 de Junho de 1926, assume a liderança do terreiro como a primeira Iyalorixá (mãe de santo) da Casa de Oxumarê.

Mãe Cotinha, como era chamada, ficou conhecida pelas narrativas extraordinárias que até hoje são contadas sobre o seu orixá, Yewá, que atuava magicamente na proteção da comunidade contra as batidas policiais. Além disso, atuou na luta pela proteção legal do terreiro, já que o sobrinho de Antônio de Oxumarê, seu sacerdote, entrou com um processo de abertura do inventário do tio, reivindicando o terreno como herança. Afirma-se que o sobrinho do antigo sacerdote adoeceu e que, como último recurso, cedeu à intervenção espiritual de Mãe Cotinha, que o curou e fez com que ele se desculpassem pelo ocorrido.

Após Mãe Cotinha falecer, em 1948, assume Francelina de Ogum, uma das filhas mais velhas de Antônio das Cobras. Mãe Francelina não permanece por muito tempo no cargo, devido à idade avançada, e nomeia Simpliciana Brasília da Encarnação, Mãe Simplícia de Ogum (Ogum Dekisí), como a nova Iyalorixá da Casa de Oxumarê. Mãe Simplícia, dentre as várias ações realizadas no terreiro, atuou, principalmente, na luta contra as práticas de repressão e perseguição policial aos candomblés, que ainda eram crescentes, mesmo após o Decreto-Lei 1.202, de 8 de Abril de 1939, que proibia a intervenção do Estado sobre qualquer manifestação religiosa. É conhecida, até hoje, pela recepção feita ao então presidente Getúlio Vargas (em 1952), em Salvador, solicitando atenção especial aos casos de repressão às religiões afro-brasileiras.

No dia da festa de Oxumarê, em 30 de Agosto de 1964, nasce Sivanilton Encarnação da Mata, neto de Mãe Simplícia e filho de Nilzete Austraciano da Encarnação. Após o seu nascimento, Sivanilton é apontado pelo orixá de Mãe Simplícia como o futuro sacerdote da Casa de Oxumarê. Entretanto, como ainda não tinha idade o suficiente para assumir as funções sacerdotais, sua mãe, Nilzete de Iemanjá, foi escolhida para assumir o cargo. Sivanilton (que posteriormente ficou conhecido como Pecê) e Nilzete foram iniciados para os orixás Oxumarê e Iemanjá no dia 14 de Dezembro de 1965. Dois anos depois, em 1967, Mãe Simplícia falece e a Casa passa a ser administrada pelas sacerdotisas mais velhas, até Mãe Nilzete assumir, em 1974.

Mãe Nilzete atuou tanto nas ações sociais promovidas pelo terreiro quanto na defesa do espaço sagrado, mais uma vez ameaçado. Em 1988, a prefeitura de Salvador planejou construir uma passarela que dava acesso entre a Avenida Vasco da Gama e o bairro Federação, exigindo a desapropriação de parte do terreiro para a realização da obra. Depois de uma grande campanha apoiada por ativistas, artistas e intelectuais, Mãe Nilzete conseguiu que a prefeitura mudasse o local da passarela. Após isso, ainda em 1988, a Iyalorixá conseguiu transformar a casa em personalidade jurídica, criando a Associação Cultural Beneficente São Salvador, onde realizou diversos trabalhos de ação social. Como não tinha o título do terreno, pouco tempo depois a Iyalorixá foi alvo da especulação imobiliária. Entretanto, conseguiu manter os rituais religiosos.

Com a saúde já debilitada, Mãe Nilzete falece em 30 de Março de 1990, deixando o terreiro sob os cuidados de seu filho carnal, Sivanilton (Babá Pecê), que assumiu a liderança em 1991. Babá Pecê, que lidera a comunidade religiosa até os dias atuais, além de realizar atividades de ação social através da associação fundada pela mãe, atua na linha de frente das organizações políticas dos terreiros no combate à intolerância religiosa, além de inserir o terreiro na rota do turismo

religioso de Salvador. A Casa de Oxumarê, hoje, é amplamente conhecida nas redes sociais e recebe visitantes durante o ano todo para conhecer o terreiro, sua história e o memorial construído em homenagem aos sacerdotes e ancestrais.

Como poderíamos, a partir dessa narrativa, entender como os terreiros de candomblé podem se constituir como lugares de memória? Quais seriam os elementos que possibilitariam essa afirmação?

### **Do falado ao escrito ou do escrito ao falado?**

Valemo-nos, inicialmente, de uma breve contextualização sobre o conceito, segundo as reflexões de Pierre Nora (1993). O autor, ao contextualizar o tempo e as sociedades em um mundo massificado, midiaticizado, afirma que as sociedades-memória e as ideologias-memória chegaram ao fim. A memória, antes fortemente presente nas sociedades, estaria perdendo o espaço para a história. O mundo moderno, segundo o autor, “[...] impôs a necessidade de historiadores” (p. 9).

Para Nora, o sujeito, por não habitar mais sua memória, vê a “[...] necessidade de lhe consagrar lugares” (p. 8). Esse processo se dá a partir do que ele chama de aceleração, que seria um fenômeno distanciador entre a memória “verdadeira”, guardada e total e a história, marcada pelas representações que as sociedades fazem sobre o passado, sob o risco do esquecimento. Com o processo de mundialização, o individualismo se tornou o *modus operandi* da sociedade moderna e a noção de coletividade como determinante de uma tradição memorial foi se reduzindo. Essas mudanças impactaram, também, a escrita da história. Como afirma o autor, “[...] toda história entrou em sua idade historiográfica, consumindo sua desidentificação com a memória. Uma memória que se tornou, ela mesma, objeto de uma história possível.” (p. 11).

O autor ressalta, também, que esse processo de ruptura entre história e memória é consequência de três momentos específicos: o crescimento da memória-arquivo, no registro e arquivamento abundantemente crescente nas sociedades modernas, em uma produção desenfreada de fontes materiais na constante fuga do esquecimento; no caráter redefinidor de identidades proporcionado por uma memória-dever, em que o autor afirma que é crescente a multiplicidade de narrativas consequente de uma psicologização individual da memória e que todos os indivíduos se tornam “historiadores de si mesmos”; e a memória-distância que faz com que, na história, se rompa a perspectiva de construção de uma “continuidade retrospectiva” (p. 18), pondo em destaque as noções de “descontinuidade” e “ruptura” como superações dos paradigmas impostos pelas grandes narrativas, teológicas ou políticas, que colocavam em destaque uma “necessidade do sagrado” (p. 19).

Os lugares de memória, segundo Nora, pondo em evidência todos os elementos já destacados, se funda a partir de intencionalidades e não-ditos relacionados à memória. Em sua formação, além dos rastros inicialmente imperceptíveis e produzidos de forma não-intencional pelos homens, o lugar de

memória se caracteriza, primordialmente, pela “vontade de memória” (p. 22). É a intencionalidade que possibilita sua emergência.

Vale reconhecer, entretanto, que mesmo com a intencionalidade de lhe ser associada uma referência temporal específica, independente das significações que lhe são atribuídas, os lugares de memória, como afirma o autor, “[...] só vivem de sua aptidão para a metamorfose [...]” (p. 22). Ou seja, mesmo com a intenção inicial de uma “cristalização do tempo” e de memórias específicas, o lugar de memória também é submetido a “ciclos de memória” (p.24) característicos às perspectivas interpretativas de cada temporalidade. Como uma formação discursiva, ele possui elementos fixos, monumentalizados por enunciados normalizados pela repetição sincrônica, mas que, diacronicamente, adquire novas semioses.

Os lugares de memória, para o autor, são tanto os lugares pertencentes a uma esfera “dominante” da sociedade quanto a uma esfera considerada “dominada”, escamoteada, mas não menos importante. Vemos, no caso da Casa de Oxumarê, pertencente a essa segunda esfera, que os acontecimentos descritos sobre a vivência dos líderes religiosos são determinantes de como a comunidade religiosa veio a se estruturar.

As narrativas construídas sobre os sacerdotes são, além de uma tentativa de construção retrospectiva da história da comunidade, aspectos fundamentais da luta pelos espaços e manutenção ritualística desse universo mágico-religioso. Desde a descrição do candomblé construído por Babá Talabí, o fundador do terreiro, vemos que as narrativas sobre a repressão institucional a essas práticas religiosas são presentes, marcantes e determinantes de ações específicas. No caso de Antônio das Cobras (Danjemi), por exemplo, é dito, no livro consultado, que a mudança do terreiro para o terreno no bairro da Mata Escura foi, além de uma possibilidade de conseguir um espaço mais amplo para a realização dos rituais, uma tática de resistência à repressão policial, tão presente na primeira metade do século XX. Afirma-se que o espaço do terreiro, por possuir um nivelamento transversal, possibilitava uma vigília mais cuidadosa, em que se poderia avistar a vinda dos policiais no momento das batidas. A narrativa mais comum, contada pela comunidade, é a de que, quando, no momento do ritual, a polícia era avistada, escondia-se os tambores em um local coberto por uma cortina, no terreiro (local que até hoje foi mantido), e que abriam outra cortina, que escondia um altar de santos católicos. No momento que a polícia chegava, eles afirmavam que estavam realizando uma celebração cristã.

Há várias narrativas, por exemplo, sobre as ações de Mãe Cotinha de Yewá durante as intervenções da polícia. Até hoje permanecem vivas as histórias que descrevem como Yewá, incorporada na Iyalorixá, enfrentava os agentes policiais que tentavam interromper os rituais religiosos.

Como já falamos, o processo de repressão policial foi muito presente na história do terreiro, assim como em outros terreiros de Salvador. A atuação dos sacerdotes no combate à intolerância religiosa e na exigência por políticas públicas de proteção às comunidades tradicionais de terreiro também foram marcantes, principalmente na militância de Mãe Simplícia de Ogum e Mãe Nilzete de Iemanjá. A necessidade de atribuir personalidade jurídica ao terreiro também fez surgir, a

partir da gestão de Mãe Nilzete, um debate sobre patrimonialização. Mesmo após a sua luta contra as ações da prefeitura de Salvador e a crescente especulação imobiliária, o terreiro só foi reconhecido como território cultural afro-brasileiro em 15 de Abril de 2002, pela Fundação Palmares, e tombado como patrimônio cultural em 2004, pelo IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia) e em 2014, pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), já na gestão de Babá Pecê.

A partir da gestão de Babá Pecê, a Casa de Oxumarê passou a construir uma imagem pública, política, e adentrou no turismo religioso. O terreiro, agora mais famoso e frequentado, possui, além dos espaços dedicados a realização dos rituais, lojas de itens diversificados e um pequeno memorial em homenagem aos antigos sacerdotes – cultuados, hoje, como ancestrais.

Consideramos, claro, que há uma intencionalidade de constituição do terreiro como um lugar de memória, tanto através do turismo religioso quanto da construção de um espaço dedicado à memória dos sacerdotes. Entretanto, compreendemos que a noção de lugar de memória, nesses espaços, vai além de intencionalidade materializada na visibilidade que o terreiro passou a construir. Os terreiros de candomblé, por terem a oralidade como ferramenta primordial (mas não exclusiva) de interlocução de saberes, constituem sua sistematização simbólica, material e funcional a partir de formações discursivas que centralizam as narrativas no entorno tradição religiosa como dever de memória, seja por manutenção ritualística ou por construção de uma lógica histórica do lugar próprio. Ricos em histórias, esses lugares, mesmo possuindo tradições cristalizadas, ganham diferentes significações, em diferentes épocas, tanto pela comunidade interna quanto pela comunidade externa em que se relacionam através das diferentes práticas de ação social.

Vale ressaltar que a consolidação de um espaço como lugar de memória não o torna isento de disputas internas e relações de poder que possam vir a emergir. As narrativas sobre lugares, indivíduos ou acontecimentos específicos que possuem forte significação na memória coletiva de uma comunidade também são sujeitos a disputas por legitimidade. Vemos, em debates como o construído por Michel Pollak (1989), que a memória sobre acontecimentos específicos entra em um campo de disputas, principalmente quando os sujeitos “subterrâneos” (que não pertencem a um campo socialmente privilegiado, considerado “oficial”) reivindicam a necessidade de incluir suas memórias nas narrativas sobre esses acontecimentos. É necessário, entretanto, atentarmos-nos às possíveis generalizações que podem ser construídas quando separamos “privilegiados” e “subterrâneos” e não consideramos as relações de poder e disputa pela memória empreendidas entre esses grupos, internamente.

Atualmente, a Casa de Oxumarê vivenciou um episódio incomum. Com a mundialização da rede de computadores e a difusão das redes sociais como um dos principais meios de comunicação na atualidade, tanto os religiosos do candomblé quanto seus seguidores aderiram a esses espaços, em uma perspectiva institucional. A página do Facebook da Casa de Oxumarê, atualmente com mais de meio milhão de seguidores, possui grande influência e visibilidade sobre o povo de santo e a comunidade não-religiosa. A página da Casa, na intenção de produzir

conteúdo, busca difundir saberes sobre a religião e promover políticas e ações pela liberdade religiosa e garantia de direitos. Entretanto, um acontecimento específico nos chamou atenção como um ponto de reflexão no debate sobre o problema dos lugares de memória: a página oficial da Roça do Ventura, também um dos terreiros de candomblé mais tradicionais e antigos do Brasil, levou a público um questionamento, no Facebook, sobre a autenticidade do roteiro de coleta de informações e laudo antropológico feito no processo de tombamento da Casa de Oxumarê, pelo IPHAN.

No início do mês de Junho de 2018, a página da Roça do Ventura levantou um questionamento sobre a existência de Talabí, ancestral fundador da Casa de Oxumarê, e da participação de Salakó como sucessor de Talabí na liderança do terreiro. Publicando certidões de nascimento, atestados de óbito, documentos assinados por sacerdotes e moções de repúdio, a página da instituição religiosa afirma que José Maria Belchior, Salakó, nasceu em Cachoeira e foi integrante da Roça do Ventura, mas que nunca foi sacerdote da Casa de Oxumarê, em Salvador. O debate gerou grande comoção entre os descendentes das duas casas matrizes e adquiriu um caráter polêmico, pois emergiu no auge da comemoração dos 180 anos da Casa de Oxumarê.

A Casa de Oxumarê, também nas redes sociais, entrou no debate. Logo após as publicações da Roça do Ventura, respondeu com vídeos explicativos, com a participação de um dos sacerdotes da Casa e do antropólogo que coordenou o laudo do IPHAN, Ordep Serra. Em vídeo publicado, o terreiro explica que há um testamento (inclusive ilustrado no livro que usamos como fonte) de Belchior Rodrigues Moura, pai de José Maria Belchior (Salakó), que põe Manoel Joaquim Ricardo (Talabí) como seu primeiro testamenteiro, entregando-lhe, na ocasião de sua morte, a guarda de seus filhos. Além da apresentação dos documentos, afirmam que a Casa de Oxumarê, mesmo sendo construída com base no culto de raízes Ketu<sup>2</sup>, tem origens nas raízes Jeje, que é a nação a que a Roça do Ventura pertence e reivindica ser precursora no candomblé brasileiro. Pelo teor das publicações, o debate chegou à esfera jurídica, não sendo divulgado o resultado ou consenso do debate. Em 07 de Junho de 2018, a Casa de Oxumarê publicou a seguinte nota:

Em razão das inverdades que estão sendo veiculadas a respeito da história, fundação e ancestralidade da Casa de Oxumarê e de todas as falsas acusações de que esta renomada Instituição Religiosa teria apresentado dados inverídicos para a produção do laudo antropológico quando do processo de seu tombamento junto ao IPHAN, vimos, por meio deste, informar à toda Comunidade deste Axé que TODAS AS MEDIDAS JUDICIAIS CABÍVEIS já estão sendo tomadas. Rogamos a nossa comunidade calma e paciência para evitar que as estratégias jurídicas sejam prejudicadas.

### **GT Jurídico – Casa de Oxumarê**

É interessante observar como a reivindicação imposta pela intencionalidade que constitui os lugares de memória sobrepõe, em certos momentos, as disputas pela memória no centro dos debates sobre a legitimidade de suas histórias. Os discursos corroborados pela oralidade como ferramenta narrativa de construção identitária são, nesse momento, sobrepostos pelos documentos escritos.

Não negamos, claro, que a prática escrita tenha papel importante na história do candomblé. Pensando em uma dialética entre oral e escrito nesse universo religioso, Lisa Earl Castillo (2010) afirma que é possível identificar recursos às ferramentas escritas na história do candomblé brasileiro desde o século XIX. Entretanto, vale afirmar que as práticas rituais, realizadas através de performances verbo-gestuais de caráter mimético e responsorial, e de contações de história (dos mais velhos para os mais novos, como o narrador de Benjamin, 2012), que foram e ainda são fundamentais na sistematização desses espaços, privilegiam a oralidade como ferramenta primordial de comunicação e interlocução de saberes e memórias.

Por fim, vale ressaltar, também, que devemos contextualizar, como Castillo (2010) também o fez, que há, além da relação tecida entre as comunidades religiosas e não-religiosas, relações de poderes entre os terreiros de candomblé, sejam elas configuradas em disputas pela memória ou não. Como afirma a autora, a inserção de pesquisadores nesses universos religiosos possibilitou, a partir da segunda metade do século XX, uma maior visibilidade para os candomblés de nação Ketu-Nagô, que, com a midiaticização, ficaram mais famosos nacionalmente. Essa centralização nos terreiros de nação Ketu-Nagô, legitimada pela etnologia acadêmica, acabou escamoteando outras nações, o que gerou certa tensão em suas relações.

### **Outros ditos e não-ditos: considerações finais**

O debate e a problematização dos terreiros de candomblé brasileiros como lugares de memória possui, indiscutivelmente, muitos mais elementos do que os expostos neste trabalho. A Casa de Oxumarê afirmou, em uma publicação no Facebook realizada em 06 de Junho de 2018 que, para a construção do laudo antropológico de seu tombamento, se utilizou de mais de dois mil e quatrocentos documentos, dos mais diversos tipos. Entretanto, para reforçar a intenção da proposta do trabalho, afirmamos que há uma necessidade de incluir e até mesmo confrontar as narrativas orais sobre o terreiro nesse processo de arquivamento.

Compreendemos que o terreiro, como lugar de memória já bem consolidado, se encaixa, nesse caso, no processo de arquivamento massivo descrito por Nora quando vai se referir ao processo de ruptura entre história e memória. Esse processo abre a possibilidade de novos questionamentos: considerando a reflexão proposta por Nora, poderíamos considerar esses espaços como micro-sociedades-memória (que, segundo ele, entrou em decadência), já que a tradição reivindicada se baseia em narrativas de origem como funcionais e determinantes da sistematização do terreiro? Ao recorrer, ultimamente, ao universo da escrita

como fonte privilegiada nesse processo de legitimação de uma história, esses lugares de memória estariam descentralizando as narrativas dos ancestrais que caracterizam seus cultos? Poderíamos pensar, nessa realidade específica, que, como afirma Nora, a história atua efetivamente como aniquiladora da memória?

É indiscutível, como já apontamos, que os debates em torno do conceito de lugares de memória, relacionados ao recorte proposto, possui um leque imenso de possibilidades interpretativas. Para responder esses questionamentos, deve-se fazer a exigência de um esforço metodológico e reflexivo mais detalhado, em uma pesquisa de maior extensão. O que podemos afirmar, nesse momento, é que há a possibilidade de construir um debate referenciado sobre a necessidade de olhar para esses espaços como lugares de memória já consagrados na sociedade brasileira e que sua influência e importância ultrapassam os muros desse universo mágico-religioso, possibilitando a construção de relações comunitárias, públicas e, acima de tudo, políticas.

## Notas

1 Autoria e ano de publicação não informados. O livro, disponibilizado no site do terreiro, faz um breve histórico dos sacerdotes e das mudanças que o espaço sofreu ao longo da história. Para isso, o(s) autor(es) recorre(m) a diversos documentos, como certidões de nascimento, batismo, compra e venda de terrenos, testamentos, atestados de óbito, fontes jornalísticas etc. Disponível em < [http://www.casadeoxumare.com.br/images/livro/livro\\_oxumare.pdf](http://www.casadeoxumare.com.br/images/livro/livro_oxumare.pdf)>. O livro foi construído com base no laudo antropológico e roteiro de coleta de informações do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) no processo de tombamento do terreiro.

2 Uma dentre as várias nações que dividem do candomblé brasileiro. As nações são determinadas a partir de grupos linguísticos originários e de cultos a divindades específicas, pertencentes ao corredor cultural em que determinadas línguas eram faladas, em África. Entretanto, hoje tem crescido os debates sobre a “pureza linguística” que alguns terreiros, de nações específicas, afirmam ter. Muitos pesquisadores afirmam que, mesmo possuindo diferentes nomenclaturas, as nações hoje se misturam, tanto nas origens quanto nos procedimentos ritualísticos.

---

## Referências

---

BENJAMIN, WALTER. **O narrador**: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. – 7ª Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia dos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo. (10). Dez. 1993.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

FONTES

LIVRO

**Casa de Oxumarê.** Disponível em <[http://www.casadeoxumare.com.br/images/livro/livro\\_oxumare.pdf](http://www.casadeoxumare.com.br/images/livro/livro_oxumare.pdf)>. Visto em 15 de Julho de 2019.

PUBLICAÇÕES EM REDES SOCIAIS

CASA DE OXUMARÊ. **Comunicado do Conselho Jurídico da Casa de Oxumarê à sua Comunidade.** Publicado em 07 de Junho de 2018. Disponível em <<https://www.facebook.com/casadeoxumare/photos/a.646636755359566/1834007346622495/?type=3&theater>>. Visto em 01 de Julho de 2019.

CASA DE OXUMARÊ. **Transmissão ao vivo.** Publicado em 06 de Junho de 2018. Disponível em <<https://www.facebook.com/casadeoxumare/videos/1833069463382950/>>. Visto em 01 de Julho de 2019.

CASA DE OXUMARÊ. **Vamos conhecer nossa história?** Publicado em 14 de Junho de 2018. Disponível em <<https://www.facebook.com/casadeoxumare/photos/a.284435408246371/1841359822553914/?type=3&theater>>. Visto em 01 de Julho de 2019.

ROÇA DO VENTURA. **Certidões e documentos comprobatórios.** Publicado em 22 de Junho de 2018. Disponível em <[https://www.facebook.com/rocadoventura/posts/1438294826271366?\\_tn\\_=-R](https://www.facebook.com/rocadoventura/posts/1438294826271366?_tn_=-R)>. Visto em 01 de Julho de 2019.

ROÇA DO VENTURA. **Moção de louvor.** Publicado em 07 de Junho de 2018. Disponível em <[https://www.facebook.com/rocadoventura/posts/1420430168057832?\\_tn\\_=-R](https://www.facebook.com/rocadoventura/posts/1420430168057832?_tn_=-R)>. Visto em 01 de Julho de 2019.

ROÇA DO VENTURA. **Transmissão ao vivo.** Publicado em 21 de Junho de 2018. Disponível em <<https://www.facebook.com/rocadoventura/videos/1437334426367406>>. Visto em 01 de Julho de 2019.

OUTROS DOCUMENTOS

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Roteiro de coleta de informações:** projeto “memória e história da Casa de Oxumarê – tradição ancestral e saber preservado”. Preenchido em 09 de Setembro de 2012. Disponível em <  
[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Roteiro\\_casa\\_de\\_oxumar%C3%A9\\_pmpi.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Roteiro_casa_de_oxumar%C3%A9_pmpi.pdf)>. Visto em 15 de Julho de 2019.

---

### Para citar este artigo

---

SANTOS, H. A. S. dos. Entre escritos e falados: terreiros de candomblé e a problemática dos lugares de memória – o caso do ilé òsumàrè aràká àsé ògòdó (casa de oxumarê). **Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli**, Crato, v. 9., n. 1., 2020, p. 44-56.

---

### O Autor

---

**Hyago Átilla Sousa dos Santos** é mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH-UFPE).