

Pai Erivaldo e o Candomblé de Ketu na Paraíba: memórias e identidades afro-brasileiras

Dr. Valdir de Lima Silva

valdirpoesia@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/6827885737819412>

Me. Tadeu Rena Valente

tadeu.rena@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/2380460554386413>

Dra. Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira

bernardinafreire@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0252677389291551>

Submetido: 03 abr. 2020

Publicado: 15 maio 2020

Resumo

Este trabalho tem por objetivo compreender os aspectos do tradicional culto africano de nação Ketu na cidade de João Pessoa, cujo dirigente é o babalorixá José Erivaldo da Silva, fundador do *Kessi Ilê Axé Oxum Odenitá*, "casa matriz". Os aspectos da vida de Pai Erivaldo de *Oxum* e as características do ritual previstas no culto da nação Ketu são destacados neste trabalho, dando visibilidade a uma memória comprometida com a diversidade cultural e religiosa. Pai Erivaldo tem a maior *egbé* (Família de Santo da Paraíba). É um militante pela causa do respeito à diversidade religiosa e contra a intolerância através de ações em grupos de pesquisa e do INTECAB (Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira) onde já foi presidente. A metodologia adotada na pesquisa foi exploratória, descritiva e de cunho qualitativo, utilizando os fundamentos teórico-metodológicos da pesquisa em Memória Social e Identidade. Consideramos que abrir espaços de diálogos, promover e dar vozes a pessoas excluídas historicamente é um exercício de cidadania, prática afirmativa que precisa ser exercitada com mais frequência, lançando olhares novos.

Palavras-chave: Memória social. Identidade afro-brasileira. Culto africano nação Ketu. Pai Erivaldo.

1 PALAVRAS INICIAIS

Este trabalho busca compreender aspectos do tradicional culto africano de nação Ketu na cidade João Pessoa cujo dirigente é o *Babalorisà* José Erivaldo da Silva (Pai Erivaldo), fundador do *Kessi Ile Ase Osum Odenita*, "casa matriz". Fizemos a opção por escrever o nome dos orixás na língua materna africana Iorubá, e na escrita, onde aparece a letra "x", esta foi substituída por "s", a exemplo do termo *orisà*, leia-se, orixá. A trajetória de Pai Erivaldo da *Osum* teve início em Cajazeiras, migrando depois para a capital paraibana onde abriu a primeira casa da nação Ketu em 1986, na qual sacerdotes e adeptos encenam, em cerimônias públicas e privadas, uma convivência com forças da natureza e ancestrais. Compreender aspectos da vida de Pai Erivaldo de *Osum* e as características do ritual previstas no culto da nação

Ketu, na cidade João Pessoa, é dar visibilidade a uma memória comprometida com a diversidade cultural e religiosa.

A metodologia adotada na pesquisa foi exploratória, descritiva de cunho qualitativo, utilizando os fundamentos teórico-metodológicos da pesquisa em memória social e identidade. A organização teve como base diversas fontes bibliográficas, relacionadas aos aspectos históricos do candomblé e às formas de organização do seu universo. Além da pesquisa bibliográfica, a metodologia foi fundamentada pela entrevista narrativa aberta (JOVLOVITCHE; BAUER, 2008), com foco na história de vida do *Babalorisà* José Erivaldo de *Osum*. Utilizamos esse recurso para dar voz ao sujeito, entendendo que registrar essas memórias é assomar a herança cultural e religiosa oriunda dos negros no período colonial.

Nas entrevistas narrativas, Jovlovitche e Bauer (2008) consideram que nossa memória é seletiva. Para os autores, nós lembramos daquilo que podemos lembrar e alguns eventos são esquecidos deliberadamente ou inconscientemente. O importante é o que a pessoa registrou de sua história, o que experienciou, o que é real para ela e não os fatos em si. Desse modo, as narrativas são consideradas representações ou interpretações do mundo e, portanto, não estão abertas a comprovação e não podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas, pois expressam a verdade de um ponto de vista em determinado contexto espaço-temporal ou histórico-social.

Em se tratando de histórias de vida, colhida por meio da entrevista narrativa, Pollak (1989) as entende como uma memória enquadrada, isto é, um resumo condensado de uma história social individual, que é também suscetível de ser apresentada de inúmeras maneiras em função do contexto no qual é relatado. Mas assim como no caso de uma memória coletiva, essas variações de uma história de vida são limitadas.

Em pesquisa qualitativa como a que nos propusemos desempenhar, Minayo (2012) esclarece que a singularidade do indivíduo, sua experiência e vivência no âmbito da coletividade ao qual pertence são fundamentais para contextualizar a realidade na qual está inserido. Ao buscar responder questões em um determinado contexto espaço-temporal ou histórico-social, as pesquisas qualitativas não são generalizáveis. Isso não significa que sejam pouco rigorosas cientificamente, mas sim que abordam e tratam os fenômenos de outra maneira.

Levamos ainda em consideração as ideias de Candau (2011) quando adverte que não pode haver construção de uma memória coletiva se as memórias individuais não se abrem umas às outras visando objetivos comuns tendo o mesmo horizonte de ação, ainda que a memória coletiva siga as leis das memórias individuais. Assim, as manifestações populares caracterizadas por práticas religiosas, das quais o candomblé é um caso, tornam-se relevantes temas de estudos da memória social e identidade cultural. O breve apanhado histórico teve o intuito de emoldurar o processo de organização do candomblé e atentar para sua pluralidade.

2 MEMÓRIA, IDENTIDADE E A AFIRMAÇÃO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL

Sendo a religiosidade nacional africana, um lugar de perpetuação exclusiva da oralidade litúrgica, traço que se reproduz no continente americano, por época do processo colonizador europeu, no Brasil, se formou o Candomblé como expressão maior do culto ancestral trazido nos porões dos tumbeiros. Essa recriação da tradição religiosa configurou-se em solo conquistado desde o século XVI e permanece em nossos dias com status de religião; uma religião de tradição oral. Aproximar os

conceitos de memória e oralidade é algo natural, sendo regra se estudar a memória das pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras a partir das narrativas de fonte oral.

A memória foi e tem sido nos dias atuais fonte de riqueza para preservação cultural religiosa de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras. Nesse sentido, memória é também instrumento de poder e de denominação nestes grupos sociais (HALBWACHS, 2004), onde a escrita nunca foi critério para a obtenção de postos hierárquicos sacerdotais. Para este autor a memória garante coesão social que se concebe como os laços com o grupo que se mantêm mesmo quando os indivíduos se encontram sozinhos. É no grupo que eles se pautam ao recorrerem as suas lembranças. Desse modo a memória individual, estabelecida a partir das referências e lembranças próprias do grupo refere-se a "um ponto de vista sobre a memória coletiva" (HALBWACHS, 2004, p. 70). Esse ponto de vista pode ser visto à medida que se considera o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios.

É importante naturalizar aqui a parceria entre memória e identidade, no sentido de não dissociá-las, quando estudamos culturas tradicionais. A história da memória foi enfatizada por Nora (1993) que destaca as diferenças entre os dois conceitos (memória e identidade). O autor analisa essa contraposição com a finalidade de valorizar a dimensão da memória como experiência vivida, lamentando que esta esteja se perdendo na sociedade atual. Nora (1993) enfatiza a questão da mundialização como um processo de queda de fronteiras e de identidades, solidário a uma alteração do tempo. Essa alteração permite que os fenômenos se tornem cada vez mais rápidos e desconectados de uma memória verdadeira.

Em se tratando da simbiose entre os termos memória e identidade, Candau (2011) garante que a memória é por nós, modelada. Isso resume perfeitamente que memória e identidade se conjugam; se nutrem mutuamente e se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, restando ao fim, apenas o esquecimento.

No caso do processo de afirmação do Candomblé em terras brasileiras, podemos dizer que o Candomblé é uma religião de matriz africana. Em hipótese alguma podemos caracterizá-lo como seita, visto que ele não nasceu de dissidência religiosa. Foram os escravos negros, trazidos de diversas regiões do continente africano, ao longo de quatro séculos de tráfico negreiro, que trouxeram o culto ancestral dos orixás às terras brasileiras entre o período colonial e imperial.

Os *orisàs* são os regentes da vida e destino de seus seguidores iniciados no Candomblé brasileiro, como em seus cultos tradicionais praticados nas terras iorubás na África. O culto aos *orisàs* existe desde tempos imemoriais no continente que deu origem a vida humana.

Os *orisàs* representam forças da natureza como os elementos terra, fogo, água e ar e, ainda, vegetais, minerais, pedras preciosas etc. Alguns *orisàs* foram fundadores de cidades- estado, dinastias africanas e nunca morreram, encantaram-se. Eles se transformaram em lagos, rios, terra etc., conta a história. Logo, foram morar no *Orum* (Céu), ao lado de *Olorum*, que é o deus supremo dos *nagôs*.

No Candomblé, bem como na Umbanda e mesmo na Jurema, existe um rito iniciático: as pessoas aproximam-se dessas religiões, geralmente por hereditariedade, e são levadas pelos pais, avós, tios etc. Outras procuram o terreiro quando se encontram doentes e não descobrem a causa dos males, daí, são indicadas a procurarem uma casa de religião afro-brasileira. O *babalorisà* ou a *iyalorisà* faz um jogo de búzios, onde o orixá se comunica através desse jogo, e explica ou mostra os sinais para que o postulante se inicie.

O fato de que a pessoa recebeu os sinais indicando que deverá ser iniciada, não quer dizer que, se essa não aceitar o convite, morrerá ou sofrerá algum dano, como

muitos acreditam. Outra forma de ingresso nas religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias é a livre e espontânea conversão do fiel por admiração a esta manifestação do sagrado. Estes casos são em menor proporção, resultante do forte aparato social preconceituoso.

As pessoas recém-chegadas no Candomblé são chamadas de *abiãs* (postulante à iniciação). O *abiã* é toda pessoa que entra para a religião do Candomblé, após passar pela lavagem do fio de contas, poderá ser iniciada ou não, vai depender do Orixá pedir a iniciação. Só deixará de ser *abiã* quando for iniciada, sendo então um *iyawô*. Os *abiãs* são leigos em processo de aprendizagem, usam apenas roupas de algodão totalmente brancas e sem nenhum adorno (roupas de razão), sentam-se no chão (pilão), estando sempre de cabeça abaixada (*ori* baixo) em reverência ao *orisá* que rege a casa. Nos *xirês*, os mesmos participam apenas em determinados momentos.

As primeiras denominações dadas às religiões negras no Brasil foram "Calundu" na Bahia, bem como "Batuques" no Rio Grande do Sul. No século XIX, era recorrente o termo "batuque" para o culto festivo realizado por negros escravos e libertos. É ainda hoje o Batuque, a religião dos *orisàs* para os gaúchos. Sobre os primeiros candomblés, Farias (2006 p. 127) aponta que:

Já nas primeiras décadas do século XIX, temos as primeiras referências aos famosos candomblés. Em 1926, africanos e crioulos ligados ao levante iniciado no quilombo do Urubu, nos arredores de Salvador, refugiaram-se numa "casa chamada candomblé.

Nas casas religiosas como nos calundus do século XVIII, cultuavam seus deuses. Sobre a etimologia do termo candomblé, Farias (2006) fez um levantamento histórico de termos, a exemplo de candomblé, nome dado a um feiticeiro africano do Rio de Janeiro, que em 1840 foi preso e em sua casa tinha um arsenal de artigos religiosos.

Da fusão da palavra *bó*, em ioruba significa oferenda, com *ori*, quer dizer cabeça, surge o termo bori, literalmente traduzido significa Oferenda à Cabeça. Do ponto de vista da interpretação do ritual, podemos afirmar que o bori é uma iniciação à religião, na realidade, a grande iniciação, sem a qual nenhum noviço pode passar pelos rituais de raspagem, ou seja, pela iniciação ao sacerdócio. Sendo assim, quem deu bori foi *Ièsè órìsà* (FARIAS, 2006).

Este autor diz ainda que o termo é de origem banto de "ka-n-domb-il- e, derivação verbal do *kolomba ku-domb-* a: rezar ou do protobanto *ko-dom- èd-à*: pedir interseção de.

Lopes, em seu Novo dicionário Banto do Brasil (2003) ressalta que a palavra candomblé seria derivada do quimbundo *kiadombe*, que significava negro.

Na África, é difícil de obter um número exato de orixás cultuados em diferentes regiões. Junto aos escravos trazidos em navios negreiros para o Brasil, vieram também seus costumes e suas crenças: os orixás, *voduns*, *inkisses* etc. Sendo na África o culto particularizado, ou seja, cada região ou tribo cultua uma única divindade.

Em cada aldeia, comunidade, existia o culto ancestral. Já no Brasil, com o involuntário agrupamento de escravos vindos de diversas regiões, o culto aos ancestrais passou a ser coletivo, fundidos, surgindo assim o alicerce do candomblé com seu panteão de *orisàs*: para os nagôs do Ketu, os *voduns*; para os *fon do jeje*, e os *inkisses* para os bantus da Angola.

A cabula, o batuque, o *maculelê*, o jongo, são manifestações culturais surgidas com esses escravos e ex-escravos, que pouco a pouco semearam o solo sagrado candomblecista. Mesmo sendo cultuadas as divindades africanas no Brasil, desde o século XVI com a chegada dos primeiros negros escravos, o termo Candomblé, data-se do século XIX. Como informa Reis (1988, não paginado):

[...] certamente quem mais enfrentou a poeira dos arquivos foi Pierre Verger. Salvo engano, foi ele quem primeiro observou a novidade do termo candomblé num documento de 1826. Antes dessa data, em todo o Brasil, o termo mais comum para as práticas religiosas coletivas de origem africana parece ter sido calundu, uma expressão angolana. Outro termo recorrente é o batuque, mas aqui rituais religiosos e divertimentos seculares se confundem.

O Candomblé é uma religião voltada para o tempo mítico, o tempo das divindades. Para Ribeiro (1996), o termo Candomblé, originou-se do termo *Kandombile* (culto e oração). O Candomblé nasceu na Bahia em 1830 e surge a Casa Branca do Engenho Velho, pelas *Iyalorisàs Dêta, Kalá e Nassô*, dando-lhes certa oficialidade de visualização num período de ainda muita perseguição. Nos primórdios, apenas as mulheres eram iniciadas, o que de certa forma explica a tradição e a força do matriarcado.

No Candomblé, não há o binômio contraposto entre o bem e o mal, o certo e o errado, deus e o diabo. Não existe a figura do diabo, associada de forma equivocada ao Candomblé por líderes religiosos cristãos ainda no século XVI. Nesse sentido, Pai Erivaldo de Osun explica que no Candomblé não existe demônio. "O diabo não tem poder para nada! Nossa religião é belíssima, você vai sozinho, não é levado pelas palavras. *Orisà* não vai ao encontro de ninguém, nós é que vamos ao encontro dele", reafirma Pai Erivaldo em entrevista (2010).

Os *orisàs* são bons em essência, e podem punir em determinados momentos os seus filhos. Não se faz necessário uma conduta ética e moral para que alguém faça parte da família de santo (comunidade religiosa). A religião não admite a prática de crimes ou violações dos direitos individuais e coletivos. Candomblé é casa de acolhimento.

Prandi (2007) explica que aceitando o mundo como ele é, o Candomblé aceita a humanidade, situando-a no centro do universo. Para o autor, ele tende a atrair também toda sorte de indivíduos que têm sido socialmente marcados e marginalizados por outras instituições religiosas e não religiosas. Isso mostra como o Candomblé aceita o mundo, mesmo quando ele é o mundo da rua, da prostituição, dos que já cruzaram as portas da prisão, salienta Prandi (2007). O Candomblé não discrimina o bandido, a adúltera, o travesti e todo tipo de rejeitado social.

Não existe um Candomblé puro, uma cópia autêntica do culto milenar aos *orisàs, voduns e inkisses* na África. O Candomblé é a representação de uma religiosidade africana; de matriz africana, por tratar-se de um culto aos ancestrais africanos, mas, organizado, hibridizado e ressignificado no Brasil: nas senzalas, nos quilombos e posteriormente, nos terreiros, casas de Candomblé.

No bojo de sua releitura de práticas ritualísticas africanas, o Candomblé se desenvolveu em solo brasileiro, seguindo modelos étnicos dos grupos de escravos diversos, oriundos da diáspora negra. Embora separados estrategicamente pelos mercadores de escravos e, posteriormente por compradores (proprietários de engenhos, fazendas, minas etc), os escravos permaneciam imbuídos de forte sentimento cultural religioso. Mesmo separando-se famílias, amigos e grupos étnicos,

o sentimento de cativo e as práticas culturais congregavam esse povo de cor semelhante e origem nacional, as nações de Candomblé, como são chamadas até hoje.

Ribeiro (1978, p. 25) em um trabalho sobre os *nagôs*, mais precisamente, o culto nagô no Recife e os grupos étnicos africanos no Brasil, garante que:

Os anúncios de escravos, publicados no Diário de Pernambuco em 10 anos (1828 a 1838), indicam que neste último período do tráfico, era recebido ou vendido aqui, predominantemente negros de Angola e do Congo (2.812 em 3.711, ou seja, 75%), Lago de Guiné e da Mina (605 ou 16,3%), de Moçambique (221 ou 59%), sendo raros os de Senegal (4 ou 1%) e de São Tomé (1 ou 0,02%), havendo sido encontrados ainda um escravo da Índia e um de São Domingos, nas Antilhas.

Nos anúncios citados por Ribeiro (1978), está a predominância banta em Pernambuco. Os bantos são os angolas, kongos, kikongos, kibundos, umbundos, e outros afins vieram de diferentes localidades do continente africano, inclusive da região do atual Moçambique. As localidades originárias de etnias com culturas diversas pouco a pouco foram se convergindo, hibridizando-se e desaparecendo as de menor número, ou de menor estrutura organizacional.

A seguir, veremos alguns dados compilados com nomes e número de grupos étnicos de Pernambuco. Esses números, contudo, não refletem um panorama nacional, o que se diversifica de região para região. Como a Paraíba não tinha porto e a escravidão se deu em maior quantidade com os silvícolas, potiguaras, tabajaras, os negros da terra. Muitos dos escravizados africanos vindos para a Paraíba, vieram de Pernambuco, por conta do porto, comércio de escravos e pela proximidade com a Paraíba. Sobre os escravos chegados em Pernambuco entre os anos de 1828-1838, Ribeiro (1978, p. 75) diz:

Congo e Angola, os escravos assim chamados: Angico (em número de 95), Angola (1.622), Baca (M'Baca, 38), Benguela (197), Cabinda (101), Caçange (264), Camondongo (Camundongo, 39), Congo (248), Ganzella (1), Lambaque (Ambaca, 1), Loanda (35), Massangana (3), Mazango (1), Muxicongo (2), Quiçaná (12), Rebolo (113), Songo (39), Sumbe (1); Guiné e Mina: Benim (26), Calabar (38), Costa (455, Gabão (28), Cabo (2), Gêge (Dahomeanos 3), Geja (Igesha, iorubanos, 1); Moçambique Inambana (nhamvane, 2), Moçambique (216), Quelimane (3); Senegal: Caçaman (1), Costa do Xaxeó (1), Gambe (1), Mandinga (1).

Os números dos grupos étnicos na citação acima, descrito por Ribeiro (1978), não determinam a sobrevivência das atuais nações de Candomblé. A Bahia é considerada o berço do Candomblé, onde tudo se organiza e permanece no gueto por muito tempo. Apenas na década de 1960 é que o Candomblé se expande rumo a São Paulo e incorporando conotações metropolitanas. As nações que resistem na atualidade são: Ketu-nagô, dos iorubanos, a *Jeje, dos fons* e a Angola, dos bantos. Ribeiro (1996, p. 40) assevera sobre esse povo dizendo que os mais antigos habitantes da Nigéria foram os negros:

Alguns dos mais puros negros são encontrados entre os Ibo, os Iorubás e outros grupos étnicos habitantes das florestas do sul. [...] Ilê-Ifé é considerada a cidade onde ocorreu a criação do

mundo. Como o isolamento da sociedade em que se vive, impossibilita uma visão histórica mais ampla, a concepção da própria história e da história em geral, sofre determinações decorrentes desse fato. [...] Perkins; Stembridge (1977) relatam que os iorubás vieram do vale do alto Nilo e, viajando para o ocidente ao longo da grande savana do Sudão, chegaram à Nigéria, e seguiram posteriormente rumo ao sul, permanecendo nas florestas e instituindo reinados sob um chefe supremo, o Alafin de Oyó. De fato, a origem deste povo, como a de tantos outros, acha-se envolta em penumbras, com relatos reais mesclados aos lendários.

Os iorubás aqui no Brasil, representados pela nação Ketu são mais numerosos e difundidos. Na Bahia, concentram-se as mais antigas rodas de Candomblé, a exemplo da Casa Branca do Engenho Velho, o *Gantois*, o *Ilê Axé Opó Afonjá* e do Candomblé de *Alaketo*.

A forte presença do matriarcado pode ser vista pelas representações/sucessões das *iyalorixás Dêta, Kalá e Nassô*, atualmente *iyá Tieta* na Casa Branca do Engenho Velho; Aninha Senhora e Stella do *Ilê Axé Opó Afonjá*; Menininha, Creuza e Pulquéria no *Gantois* e Olga do Candomblé de *Alaketo*. Segundo Prandi (2007), são do tronco ioruba: "*Efã e Ijesá* na Bahia, *Nagô oi Egba* em Pernambuco. *Oiô-Ijesá* ou Batuque de Nação no Rio Grande do Sul, *Mina-Nagô* no Maranhão, e a quase extinta "nação" *Xambá*, em Alagoas e Pernambuco. Precisamente no mito dos *orisàs*, do *orisà* dono do *ori* de cada pessoa". No panteão iorubano, existe a crença deísta em *Olorum*, ser supremo, numa divisão entre céu e terra (*orum/ayê*) e na presença fundamental dos *orixás* assim correspondentes às forças da natureza. Cabe aos *orisàs* cuidarem do mundo e dos seres vivos, inclusive os humanos, sendo estes, intermediários entre os humanos e *Olorum*.

Esù é o *orisà* responsável pela comunicação, pelo livre trânsito entre o *orum* e o *ayê*, entre o sagrado e o profano. Muitos são os mitos como inúmeros são os *orixás*, sendo que centenas desses não são cultuadas no Brasil, tendo se perdido vários cultos nas brumas do tempo, vitimados pela diáspora negra.

Neste trabalho, optamos por apresentar o clássico mito da criação retratado pelos iorubás, sendo resgatado e difundido por Pierre Verger, para tornar possível a perpetuação do Candomblé. Fato comum em muitas casas de Candomblé é o de *iyalorisàs* e *babalorisàs* se utilizarem da hierarquia religiosa e fazerem de seus terreiros pequenos reinados; uma reprodução dos reinados africanos, onde, para os filhos de santo o seu *babá* ou *iyá* não erram jamais, os mais novos não são consultados, apenas obedecem de cabeça baixa, e estes são proibidos de olharem nos olhos de sacerdotes (*isas*).

Muitos ainda servem-se de seus filhos e filhas de santo, dentre *ekedjes*, *ogãs*, *Iyawôs* e *abiãs*, para que estes façam as tarefas domésticas do terreiro e, em alguns casos, de suas próprias residências, exercendo assim, também, abuso de poder sobre os mais novos. Sendo, o mesmo Candomblé que acolhe, oprime. Sobre esse aspecto, Pai Erivaldo de *Osum* comenta em entrevista narrativa:

Nosso intento de registrar, organizar uma história das religiões afro-brasileiras na Paraíba, aproxima o traço cultural mais forte do Candomblé: da oralidade, ao do mundo das letras. É, pois nesse misto metodológico que estamos registrando essa história que desde a África vem sendo construída (PAI ERIVALDO, 2010).

No Brasil, especificamente no Rio de Janeiro, o Candomblé chega aos livros e à imprensa através do *Babalorisá* Joãozinho da Gomeia, sacerdote do Candomblé de Angola. Estudado por Binom Cossarol na década de 1970. Joãozinho da Gomeia tinha sua casa visitada por figuras ilustres de sua época, a exemplo do Presidente da República Getúlio Vargas. Caputo e Passos (2007) em seu trabalho sobre Mãe Beata de Iyemonjá do Rio de Janeiro, ao referir-se entre o binômio oralidade x escrita, faz as seguintes considerações:

Se a escrita serve de instrumento para a atualização/criação/preservação de memória, ela dialoga a todo o tempo com as narrativas orais que deram origem ao texto. Na obra, a lógica escrituralística dialoga com a lógica de uma cultura oralizada, a escrita intervém no espaço da oralidade: dá-lhe outra ordem e dela se alimenta, já que a oralidade é aqui o tema e o objeto, dessa forma, escrita e oralidade não são dois termos que se opõem, mas que antes se imbricam. Não se pode negar, porém, que traduzir para o escrito aquilo que circulava oralmente modifica a narrativa de maneira contundente em alguns aspectos. Estar em um livro amplia a circulação das histórias tanto horizontalmente quanto verticalmente: o número e a diversidade de sujeitos aos quais se torna possível o acesso às histórias é inegável. As narrativas podem ainda – circular por espaços diferenciados, não somente no universo dos terreiros (CAPUTO; PASSOS, 2007, p. 103).

Pelo ano de 1975, quando Pai Jackson Luiz Gonçalves Ricarte, filho do Babalorisá Gidam de Osumarê chega a Rua Nova em Feira de Santana, Bahia. Pai Jackson veio para a cidade de Cajazeiras, trazendo consigo o Candomblé de Ketu, hoje amplamente difundido no estado da Paraíba.

3 PAI ERIVALDO DA OSUN E O KETU PARAIBANO

Em João Pessoa, veremos a chegada do Candomblé de Angola por Mãe Beata (em memória) no bairro do Rangel, do Candomblé de Ketu por Pai Erivaldo na Fazenda Cuiá, e do Candomblé *D'Jeje* por Mãe Renilda, hoje no bairro de Mangabeira, respectivamente.

A chegada do Candomblé nação *ketu*, na Paraíba, tem o sertão como porta de entrada. Em 1970, o Babalorisá Jackson Luiz Gonçalves Ricarte, vindo da Rua Nova em Feira de Santana, na Bahia, chega a Cajazeiras. Jackson foi iniciado pelo Babalorisá Gidan de Osumarê em Feira de Santana. A princípio, Jackson de Oyá se instalou na casa de Mãe Enéia de Ogum, que na época era Juremeira e Umbandista. Mãe Enéia acolheu Pai Jackson e posteriormente ela se converteu ao Candomblé sendo iniciada por ele, porém, a primeira *iyawô* da Roça de Pai Jackson foi Irisbela Barros (*In memorian*).

Em 1970, quando Pai Jackson chegou à Paraíba, o adolescente José Erivaldo tinha 13 anos de idade, apresentava sérios problemas de saúde. José Erivaldo havia perdido a mãe, e sendo criado pela avó materna, estudava em colégio de freiras. A princípio, quando começou a demonstrar problemas de saúde, sua avó o levou a um senhor chamado Zé Rezador, e este informou que o adolescente era médium. Dona Francisca da Silva disse querer José Erivaldo fosse padre, mas o senhor Zé Rezador afirmou que ele seria padre, mas de outra religião, e dona Francisca da Silva disse que

preferia a morte do neto, ao mesmo deixar de ser católico. Com o passar do tempo, ela foi com José Erivaldo na casa de Pai Jackson, onde tudo começa. Como veremos no trecho a seguir:

Eu me iniciei na casa de Mãe Enéia, mas, por Pai Jackson. Foi Jackson quem fez a minha obrigação, onde tomei Bori [...]. Quando eu me iniciei no Orixá (1972), tomei cargo de Babá Kekerê no Asé de Oyá [...]. Eu comecei a entender o Orisá, passei 14 anos dentro da casa dele. Eu fui praticamente criado na roça de Candomblé. [...] Meu Pai de Santo sempre falava que eu ia ser o herdeiro dele. Quando foi em 1985, terminei o curso técnico em contabilidade, e em 1986 vim para João Pessoa. Eu tinha um problema de saúde muito grave. Sempre a saúde para poder chegar à vencer. (...) Fui para a Fazenda Cuiá em 1986 e abri o Ilê Asé Odé Onitá, que é a primeira casa de Candomblé Ketu em João Pessoa [...] Meu Pai Jackson veio, abriu minha casa e depois fui para Brasília [...] para fazer os meus 14 anos de iniciado e trocar de Pai de Santo. [...] Manoel Bispo de Souza (Pai Motumbá), do Ilê Asé Keci, na Ilha de Vera Cruz, Bahia, é quem está como meu atual Pai de Santo. Meu Pai de Santo é de Osoguiã, ele pagou obrigação de 25 anos com a Iyá Lourdes de Oyá, que é filha de Iyá Tieta de Iyemanjá, do terreiro da Casa Branca, Bahia. Nossas raízes são da Casa Branca (PAI ERIVALDO, 2010).

Pai Erivaldo de Oxum é hoje o *babalorisà* que tem a maior família de Santo na Paraíba, tendo iniciado mais de 250 pessoas em sua roça de Candomblé. Ele diz que:

Não acredito em Orisà que prende ninguém. Orisà não mata, não prejudica, não pratica o mal, não aleija. Isso é coisa humana. Orixá representa vida. [...] Eu amo os Orisàs, é minha vida [...]. Asè não é para escravizar ninguém. Filho de santo não deve ficar na roça lavando pratos, cozinhando. Eu não concordo com escravização. É uma política errada, é preciso ter outro entendimento. A mãe de santo tem que contribuir trabalhar, para dar exemplo aos outros. É o mais velho que dá exemplo ao mais novo. Hierarquia não é escravidão. A sociedade tem que ver a religião como ela é, e não como algumas pessoas fazem dela. Errado. O nome senzala lembra escravidão, coisa ruim. Respeito, mas não concordo (PAI ERIVALDO, 2010).

Segundo *Ilê Asè Odè Onitá*, ele tem como meta o crescimento da religião em João Pessoa, na Paraíba e no Brasil. Pai Erivaldo nos informou que foi muito difícil edificar uma roça de Candomblé em João Pessoa, afinal essa não é uma prática religiosa onde foi muito mal recebido, inclusive por algumas pessoas da sua religião e por parte dos vizinhos. Ele relata que durante uma festa de Candomblé, sua casa chegou a ser apedrejada e recentemente, protagonizou uma batalha que tomou conta da imprensa paraibana, por conta de um pastor evangélico que abriu uma igreja ao lado do seu ilê e passou a persegui-lo. A situação que a princípio restringiu-se as audiências do Ministério Público, logo estamparam em páginas de todos os jornais paraibanos. Saindo Pai Erivaldo vitorioso.

Pai Erivaldo de Osum nasceu em 1961, tornou-se funcionário público e militante religioso, foi presidente da Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), e promove anualmente o Chá da Paz, evento destinado a todo

individuais bem como permitir que através dos relatos de suas trajetórias, possamos ampliar os estudos de memória e identidade afro-brasileira.

Assmann (2011) referindo-se as religiões politeístas antes de Moisés assevera que são sagrados os locais em que se pode vivenciar a presença dos deuses e que tais locais são assinalados por tabus especiais. Assim os são também os espaços religiosos afro-brasileiros, havendo um universo de possibilidades de pesquisa. Quanto aos os espaços de recordações da religiosidade dos orisás, são incipientes na África bem como no Brasil, motivo que fez com que muitos africanos após ficarem livres, retornaram para seu continente de origem e não mais se reconheceram! Outros, mais recente, fizeram uma viagem inversa para buscarem as origens do culto ao orisà, bem retratado no documentário Atlântico Negro com Gilberto Gil, numa perspectiva de uma reinvenção da África na Bahia.

Na Paraíba, conhecida como Terra da Jurema, algumas figuras se destacam como grandes expoentes da identidade afro-brasileira, mais especificamente, do candomblé, a saber: Já Mãe Beata, Pai Afonso, Pai Jackson, Pai Erivaldo e Mãe Renilda, respectivamente. Sendo estas, precursoras dos cultos de candomblé Angola, *ketu* e *jeje*.

Abrir espaços de diálogos, promover e dar vozes a pessoas excluídas historicamente é um exercício de cidadania, prática afirmativa que precisa ser exercitada com mais frequência, lançando olhares novos, dando vida. A memória geracional é também uma memória de fundação que tem seu lugar no jogo identitário. A memória é a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. E, como disse o poeta Milton Nascimento, em uma canção: "Se muito vale o já feito, mas vale o que será".

Father Erivaldo and the Ketu *Candomblé* in Paraíba: afro-brazilian memories and identities

Abstract

This work aims to understand the aspects of the traditional African cult of the Ketu nation in the city of João Pessoa whose leader is the *babalorixá* José Erivaldo da Silva, founder of *Kessi Ilê Axé Oxum Odenitá*, "mother house". The aspects of the life of Father Erivaldo of *Oxum* and the characteristics of the ritual foreseen in the cult of the Ketu nation are highlighted in this work, providing visibility to the memory committed to cultural and religious diversity. Father Erivaldo has the largest *egbé* (Family of Saint of Paraíba). He is a militant in support of the cause of respect for religious diversity and against intolerance through actions in research groups and INTECAB (National Institute of Afro-Brazilian Tradition and Culture) where he was president. As to the methodology adopted in the research, it was exploratory, descriptive and of qualitative nature, using the theoretical and methodological foundations of research in Social Memory and Identity. We believe that opening spaces for dialogues, promoting and giving voices to people who are historically excluded is an exercise of citizenship, an affirmative practice that needs to be carried out more often, offering new perspectives.

Keywords: Social memory. Afro-brazilian identity. African Ketu nation cult. Father Erivaldo.

REFERÊNCIAS

- ASSMAN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2011.
- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CAPUTO, Stela Guedes; PASSOS, Mailsa. Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 93-111, jul./dez. 2007.
- FARIAS, Juliana Barreto. **Cidades negras**: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauto, 2004.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- JOVLOVITCHE, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa *In: Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*: um manual prático. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LOPES, Nei. **Novo dicionário banto no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MINAYO, M. C. S. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. *In: Pesquisa social*: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2012.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História - Revista do Programa de Estudos de Pós-graduados em História do Departamento de História**, São Paulo, v. 10, 1993. Disponível em: <http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2019.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 3, v. 2, p. 3-15, 1989.
- PAI ERIVALDO. **Candomblé de Ketu na Paraíba** [ago. 2010]. Entrevistador: Valdir de Lima Silva. João Pessoa, 2010. Mídia digital.
- PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. Porto Alegre, Civitas, v. 3, n. 1, jun. 2003.
- REIS, João J. Magia Jeje na Bahia: a invasão ao Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16, p. 55-87, 1988.
- RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- RIBEIRO, Ronilda Iya Kemi. **Alma africana no Brasil: os Iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.