

VOZ E COZINHA DOS ORIXÁS NOS TERREIROS CAMPINENSES

Rafael José de Melo (UEPB)

É na cozinha que se sussurram os fundamentos, se escondem os segredos, mas é também de onde surgem as cores, os sabores e os perfumes que encantam as divindades e avalizam os mistérios que existem entre o orum e o aiê.

Deste local sai o ajeum, alimento e sustentáculo de homens e divindades, que congrega e une toda a comunidade.

(Marcelo Barros, In O candomblé bem explicado)

RESUMO

Sob a perspectiva da oralidade e da vocalidade (ONG, 1998; ZUMTHOR, 2010; 2007; 2005; 1993) e do imaginário (DURAND, 2002), este artigo tem por objetivo mostrar uma reflexão sobre as vozes que perpassam a cozinha de santo nos terreiros de Campina Grande – PB. Mostra-se, portanto, o banquete dos orixás em duas tradições a partir de elementos pontuais do religioso-imaginário e de dados etnográficos coletados em cinco terreiros campinenses: três afro-brasileiros nagôs e dois de Nação queto.

Palavras-chave: Oralidade; Vocalidade; Voz; Cozinha; Orixás.

ABSTRACT

This article aims to reflect about the voices of the Orixas`s cookery in Campina Grande – PB. It is showed the feast of orishas in two religious traditions and imaginary. The ethnographic data were collected in five meeting place for Afro-Brazilian cults in Campina Grande city: three of them are african-Brazilian nagô and two are keto. The analysis was based on the orality and vocality (ONG, 1998; ZUMTHOR, 2010; 2007; 2005; 1993) and imaginary (DURAND, 2002) theoretical foundation.

Key-words: Orality; Vocality; Voices; Cookery; Orishas.

INTRODUÇÃO

As religiões afro-descendentes no Brasil têm como característica, por possuírem a peculiaridade de ancorar-se numa retórica essencialmente oral, ter a voz como prática e memória os gestuais. Inseridas no contexto das oralidades de tradições africanas, elas remetem a gestos étnicos e identitários. Por isto, o corpo é palco e espaço de revelação e a voz é o fio condutor de todo um imaginário mítico e religioso porque os conhecimentos do funcionamento da dinâmica do aprendizado dos preceitos de conduta e filósofo-religiosos e dos saberes são veiculados através do corpo em performance: a voz. Assim, nos espaços de culto aos orixás tudo ocorre em um território predominantemente marcado pela vocalidade, pela performance e pelas memórias pessoais e coletivas do grupo.

Nos terreiros campinenses, o espaço da cozinha sagrada é marcado por diversos símbolos que revelam a presença da voz em sua plenitude, enquanto princípio fundante da oralidade e da vocalidade que atravessa as culturas orais. Por esta perspectiva, este artigo tem por objetivo mostrar uma reflexão sobre as vozes que perpassam a cozinha de santo nos terreiros de Campina Grande – PB. Mostra-se, portanto, o banquete dos orixás em duas tradições a partir de elementos pontuais do religioso-imaginário e de dados etnográficos coletados em cinco terreiros campinenses: três afro-brasileiros nagôs: 1) Terreiro Ilé Axé Oxum Ajagurá – Babalorixá Manoel Rodrigues, 2) Terreiro Ilé Axé Oyá Gigan – Babalorixá Fabrício Souza, 3) Terreiro de Iansã – Iyalorixá Maria do Carmo e dois de Nação queto: 4) Terreiro Ilé Axé Odé Omin Orun – Babalorixá Elson Fernando e 5) Terreiro Ilé Axé de Oxum – Babalorixá Ivan Silva. Trata-se de um texto que faz parte da tese GRAMÁTICA DO BANQUETE DOS ORIXÁS: MEMÓRIA DAS VOZES, defendida em dezembro de 2014 na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

1 COZINHA DE SANTO: TERRITÓRIO DE ORALIDADES E VOCALIDADE

Ao se falar sobre cozinha, pensa-se nas vozes que atravessam os seus espaços: utensílios, ingredientes, fogão e receitas. Obviamente, que a sociedade contemporânea, “viciada” às letras, distancia-se das vozes que ditam o ritmo da cozinha. Nada a estranhar! Afinal, poucos a usam como oficina dos fazeres. É época da compra quase pronta ou da comida pronta com entrega em casa. Não há cozinheiros, não há vozes. Quase inexistente a essencialidade do discurso oral que pauta a arte do cozinhar em casa por prazer, do ensinar ao outro as receitas e os modos

de preparação das comidas com o corpo. Entretanto, em se tratando das velhas cozinhas e suas cozinheiras, o movimento é outro.

No tocante à comida de santo, é impossível se pensar em um “delivery”, pelo menos por enquanto. Isto porque esta culinária transcende à nutrição, a fome dos mortais. A comida é ditada pelos pedidos aos santos. A cozinha é uma oficina dos orixás. É o mundo das “velhas gerações de pensamento místico e mítico”, um mundo de sentidos, isto é, “o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos” (STRAUSS, 1978, p. 10). Neste espaço de percepções, são dos orixás as vozes e os querereres, embora formulada (a cozinha sagrada) a partir de uma mediação dos “filhos de santo”.

O santo comanda o ritmo e suas cozinheiras não podem ser qualquer pessoa. Necessariamente, tem que ser um iniciado no santo. É preciso, antes de iniciar qualquer manipulação com os alimentos nos territórios do sagrado, ter jogado os búzios e decifrado as vozes contidas nas escrituras dos búzios. Estes são as “letras” que ditam e dão o recado de quem tem mão de cozinhar. A princípio, e na África, tudo isto era decifrado por um babalaô, um espécie de adivinho, um decifrador das “letras encravadas” nos búzios. No Brasil, essas vozes cifradas são decodificadas pelos babalorixás (pais-de-santo) e pelas ialorixás (mães-de-santo). Através delas os orixás “falam” quem pode ser a yabassé¹ (cozinheira).

Este ritual ancestral aponta como a prática da cozinha de santo é oral. Por ele se pontua toda a tradição oral das religiões afro que tem uma formação cultural diferente das cristãs. Os povos de diversas nações africanas que vieram e se espalharam pelo Brasil, além de usarem línguas diferentes, como a nagô, a bantu, o yorubá, entre outras, que eram essencialmente de matriz oral tinham na memória as tradições de uma culinária como cerne da movimentação político-religiosa de cada região africana. Por esse caminho, cadernos de receitas estão nas memórias das yabassés. E, assim, a biblioteca de comida é a memória do povo de santo. Daí, ao se adentrar no universo das comidas e das receitas de santo, é necessário discutir sobre oralidades e vocalidades porque é das vozes que surgem as macroformas, numa expressão de Paul Zumthor, das receitas, ligadas à espiritualidade. Elas são os alimentos dos orixás.

Comer e beber são, como em toda alimentação, um ato simbólico, como, aliás, é visível e presente nos rituais do cristianismo, que tem a Eucaristia – comer e beber – como o ponto maior da celebração da missa, metáfora do sangue e corpo de Cristo, em que se “bebe e se come” como parte de um mistério, como explica Jung (1983, p. 207): “no sacrifício, misturam-se duas representações distintas: deipon e a tysia. Tysia vem de thyein”, que significa oferecer, imolar, e também inflamar-se, soprar com força. Este último significado refere-se ao fogo impetuoso do sacrifício que consome os dons oferecidos aos deuses. A refeição sacrificial era oferecida originalmente

¹ Esta palavra está aqui escrita conforme a grafia da língua iorubá.

como alimento aos deuses. A fumaça que sobe da oferenda consumida leva o alimento à moral celeste das divindades. Numa etapa posterior, a forma de fumaça do dom oferecido simboliza o caráter espiritual da refeição. Nessa perspectiva, o Espírito (pneuma) era concebido, até os primeiros tempos do Cristianismo e mesmo na Idade Média, como constituído de matéria sutil (da natureza semelhante à da fumaça). Deipnon significa ceia. Inicialmente trata-se da ceia daqueles que participam do sacrifício e na qual se pensa que o deus está presente. Depois, trata-se de uma ceia “abençoada” durante a qual se come “o que foi consagrado”, isto é, um “sacrificium” (de sacrificares = tornar sagrado, consagrar) (JUNG, 1983, p. 206-207). Nesse sentido, podem-se encontrar vinculações simbólicas semelhantes, não só na história espiritual, como no mundo das idéias do paganismo contemporâneo à época cristã, como pontua Jung (1983, p. 226).

Embora a missa seja um fenômeno único na história das religiões comparadas, pode-se encontrar seu conteúdo simbólico em muitas outras religiões classificadas como “pagãs”. A comida é pontuada por Jung (1983, p. 226) como sendo uma refeição totêmica. Assim sendo, o vínculo do sacrifício da transcendência do corpo físico está também na gramática dos orixás, ou seja, a organização dos orixás e suas refeições como organização semelhante a uma sintaxe, a uma organização simbólica em que nenhum elemento é aleatório e depende de uma ordem simbólica e pragmática, corroborando com o pensamento de Lévi-Strauss (1978), em *Mito e Significado*, para quem a organização conceptual do pensamento mítico é de uma narração que apresenta variantes. Nesse sentido, as “receitas dos santos” fazem parte de um repertório da oralidade primária, conceito definido pelo linguista Walter Ong (1998):

designo como “oralidade primária” a oralidade de uma cultura totalmente desprovida de qualquer conhecimento da escrita ou da impressão. É “primária” por oposição à “oralidade secundária” da atual cultura de alta tecnologia, na qual uma nova oralidade é alimentada pelo telefone, pelo rádio, pela televisão ou por outros dispositivos eletrônicos, cuja existência e funcionamento dependem da escrita e da impressão. Atualmente, a cultura oral primária, no sentido restrito, praticamente não existe, uma vez que todas as culturas têm conhecimento da escrita e sofreram alguns de seus efeitos. Contudo, em diferentes graus, muitas culturas e subculturas, até mesmo num meio de alta tecnologia, preservam muito da estrutura mental da oralidade primária (ONG, 1998, p. 19) ².

A pertinência do posicionamento deste autor faz vir à tona os universos das tradições das culturas afro-brasileiras. A forma de lidar com o mundo do sagrado se pauta nos moldes dessa

² Grifo nosso.

oralidade primária. Nos rituais, são preservadas as tradições e os hábitos do contato físico, coletivo e colaborativo da comunidade de culto aos orixás.

É importante observar que o imaginário sobre os orixás traz nas nações cultuadas no Brasil atual marcas que apontam processos político-religiosos de seus ancestrais. É todo um imaginário configurado a partir de elementos reais e/ou imaginados sobre a tradição de alimentar os orixás com comidas do cotidiano. O inhame e o camarão fazem parte do arquivo destas memórias. Os símbolos podem variar de tradição a tradição, mas os arquétipos não. Tem-se orixás, voduns, inquices e outros cada qual com sua característica peculiar. O imaginário é uma transação de imagens acopladas, entrecruzadas, (DURAND, 2002).

Por este lado, o imaginário de culto aos orixás nos terreiros de Campina Grande não é solto, nem tampouco inventado aqui. Ele está reelaborando o trajeto antropológico do imaginário dos terreiros que inventaram as religiões afro-brasileiras nos estados da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Minas Gerais, etc. que, por sua vez reinventaram e reconfiguraram as tradições e as culturas dos povos africanos. O ingrediente que pode apontar toda esta imaginária nos terreiros campinenses é o camarão. Isto mostra que os espaços geográficos, desde uma África pré-colonial aos terreiros pesquisados, são diversos, mas as vozes, mesmo readaptadas, permanecem portadoras do que é essencial nos arquivos das memórias e das tradições, nos termos de Zumthor (2005), o nomadismo e a circularidade das vozes.

Acrescente-se ainda que esses lugares – terreiros de candomblé, umbanda e jurema – funcionam como forma de transmitir conhecimentos, o ensinamento com o discurso dos mitos que, ao serem contados numa situação específica de algum rito, têm, as palavras proferidas pelo “narrador” – babalorixá ou ialorixá –, poder e ação porque, como afirma Ong (1998, p. 42), “elas são sons” (sua constituição física) e estão fundadas na linguagem:

a palavra oral, como já observamos, nunca existe num contexto puramente verbal, como ocorre com a palavra escrita. As palavras proferidas são sempre modificações de uma circunstância total, existencial, que sempre envolve o corpo. A atividade corporal que acompanha a mera vocalização não é eventual ou arquitetada na comunicação oral, mas natural e até mesmo inevitável. Na verbalização oral, particularmente a pública, a imobilidade absoluta é em si um gesto que impressiona (ONG, 1998, p. 81).

Para Benjamin (1994, p. 2001), “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”. Na voz dos babalorixás e das ialorixás, os sentidos dos feitos dos orixás nas narrativas míticas irão unir-se à vida dos ouvintes, assim como o foram na de quem as conta, de modo a

provocar mudanças em seus comportamentos, porque “a relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado” (BENJAMIN, 1994, p. 210). A voz nas culturas que conservam as características da oralidade primária é um modo de ação:

o fato de os povos orais comumente – e muito provavelmente em todo o mundo – julgarem as palavras dotadas de uma potencialidade mágica está estreitamente ligado, pelo menos inconscientemente, a sua percepção da palavra como necessariamente falada, proferida e, portanto, dotada de um poder (BENJAMIN, 1994, p. 210).

A partir desta afirmação do autor, parece haver, no entendimento dos sujeitos que estão circunscritos nesse universo, nas palavras que nomeiam as coisas, algo que designa não uma imagem rotulada, um referente imediato, mas diversas circunstâncias do real embutidas nos substantivos e/ou adjetivos, assim como questões que envolvem determinada ordem afetiva das palavras, logo, da interação humana na linguagem em uso oral. Daí, a magia e a importância da memória, que vai armazenar os dados das experiências dos sujeitos, sobretudo as verbalizações que caracterizam a oralidade do grupo. A memória mantém viva as vozes que permeiam o inconsciente individual e o coletivo. Boa parte do conhecimento nesses espaços é conservada pelos anciãos e o referente na formulação desses aprendizados-viveres é o cotidiano da vida social daquela comunidade. Nunca é demais lembrar que, para Ong (1998, p. 89), “a palavra falada é sempre um acontecimento, um movimento no tempo, completamente desprovido do repouso coisificante da palavra escrita ou impressa”. Ela dá vida. Concebe a existência das coisas.

Zumthor (1993, p. 17) esclarece que muitas divagações foram/têm sido feitas por falta de uma apreciação detalhada sobre o que é a “tradição oral” e a “transmissão oral”. Para ele, “a primeira se situa na duração; a segunda, no presente da performance”. Ambas integram o “fenômeno da voz humana”. Este teórico das vozes distingue três tipos de oralidade, que correspondem a três posições de cultura: uma primária e imediata, uma mista e outra oralidade segunda. A primeira é aquela na qual não há contato algum com a escritura, seja esta em qualquer uma das faces de escrita. A segunda e a terceira coexistem com a escritura. No entanto, na mista, a influência do escrito ocorre de forma parcial, já a oralidade segunda acontece:

quando se recompõe com base na escritura num meio onde esta tende a esgotar os valores da voz no uso e no imaginário. Invertendo o ponto de vista, dir-se-ia que a oralidade mista procede da existência de uma cultura “escrita” (no sentido de “possuidora de uma escritura”); e a oralidade segunda, de uma cultura “letrada” (na qual toda expressão é marcada mais ou menos pela presença da escrita) (ZUMTHOR, 1993, p. 18).

Dito de forma sintética: essas oralidades estão no plano de uma tipologia abstrata. A primária seria a “pura” e definiria uma civilização da voz viva; as de coexistência com a escrita funcionam de dois modos: 1) como oralidade mista, que sofreria a influência da escrita de forma externa, parcial ou retardada, a exemplo das massas analfabetas do terceiro mundo; 2) como oralidade segunda, aquela que se recompõe a partir da escrita e em meios em que esta exerce uma predominância sobre os valores da voz e, por fim, uma oralidade diferenciada no tempo e no espaço por ser mecanicamente mediatizada (ZUMTHOR, 2010, p. 35-37).

Em todos os casos, a voz humana fornece as ressonâncias vocais e vem do interior do organismo humano. Por ela, o contador, o poeta, o intérprete e o babalorixá ou a ialorixá, ao exercerem a ação da voz, têm suas palavras conferidas de autoridade que, por sua vez, será um dos pivôs da tradição. Este autor, no tratamento com os valores da voz, prefere o termo vocalidade à oralidade, afirmando que:

vocalidade é a historicidade de uma voz: seu uso. Uma longa tradição de pensamento, é verdade, considera e valoriza a voz como portadora da linguagem, já que na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes. Não obstante, o que deve nos chamar mais a atenção é a importante função da voz, da qual a palavra constitui a manifestação mais evidente, mas não a única nem a mais vital (ZUMTHOR, 1993, p. 21).

Observe-se que a linguagem é pensada a partir da voz. Esta é a parte principal exercida em qualquer ato de comunicação face a face em que se verifique a plenitude e a onipresença da voz. As circunstâncias em que ela vai ser exercida em plena performance é o que a põe em linha direta com o seu enraizamento psíquico, corporal e cultural:

a voz é querer dizer e vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta seus sinais: ressonância infinita que faz cantar toda matéria... como o atestam tantas lendas sobre plantas e pedras enfeitadas que, um dia, foram dóceis (ZUMTHOR, 1993, p. 11).

Por esse lado, a voz se constitui em um “ser” fundamental nas culturas afro-brasileiras. Ela imanta a todos e a tudo nos espaços de morada do sagrado nos terreiros. Constitui um discurso enraizado no corpo e atrelado às memórias míticas, rituais, prático-litúrgicas e culturais e às

tradições orais. A junção desses componentes, juntamente com as pulsões do imaginário, conforme define Durand (2002), possibilita que a voz ressoe sobre a matéria visível de maneira a repetir seus ecos. É pela voz que se “assenta” o orixá nas pedras sagradas – ta – nos ibás (VERGER, 2002, p. 33). A pedra onde o orixá está assentado é o receptáculo natural de sua força energética, seu axé. Normalmente elas passam um período mergulhadas em substância líquida, amassis de ervas específicas para cada orixá, com mel, azeite doce ou de dendê, entre outros. Existem os otás retirados dos rios nos quais são assentados o orixá Oxum ou Obá, por exemplos, e outros retirados do mar em que se assenta Iemanjá. Caso seja para Oxóssi, a pedra vem da mata. As cores podem ser mais claras, escuras ou brancas, no caso de Oxalá. Já o formato, se mais redonda ou comprida, é determinado pelo orixá.

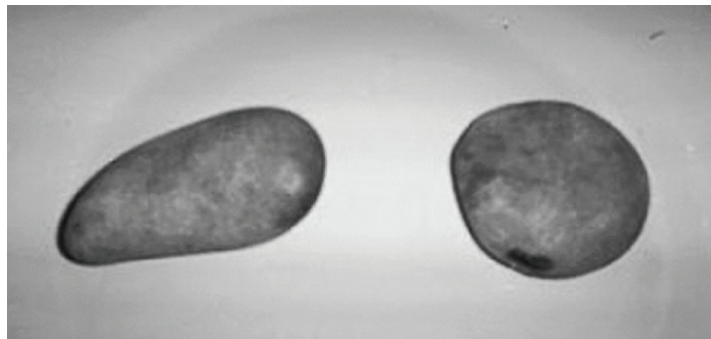


Figura 01 – Otás retiradas de rios³

Fonte: <https://lilamenez.wordpress.com/tag/ota/>. Acesso em 24 de março de 2014.

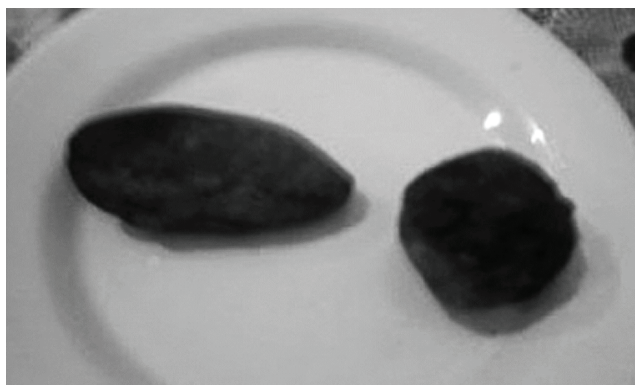


Figura 02 – Otás retiradas do mar

Fonte: <https://lilamenez.wordpress.com/tag/ota/>. Acesso em 24 de março de 2014.

³ Por questões éticas e também de respeito aos orixás patronos dos terreiros pesquisados preferiu-se não mostrar as fotografias dos otás.

Igbá é o nome dos assentamentos sagrados dos orixás na cultura nagô vodun, onde são colocados apetrechos e fetiches inerentes a cada um deles na feitura de santo. Ao lado de cada um dos igbás encontram-se talhas, quartinhas e quartiões, que devem conter o líquido mais precioso da vida chamado pelo povo do santo de omi (água). Cada igbá orixá é uma representação material e pessoal. Simboliza a captação de energias oriundas da natureza, ligadas aos orixás correspondentes e sempre emanando energias para seus adeptos e crentes. Em alguns terreiros, usa-se a cabaça como assentamento, seguindo uma das tradições africanas. A figura adiante mostra o igbá de Iansã no Terreiro Santa Bárbara – Ialorixá Maria do Carmo. A cor predominante é o róseo tanto nos detalhes da louça quanto na vestimenta do pote. Em frente estão a quartinha vidrada com água e dois adjás. Ao lado está outro assentamento no qual se podem observar dois otás de rio. No fundo das fotografias aparecem uma imagem de São Jorge e um quadro de Santa Bárbara. Espalhados no peji estão muitos jarros com flores vermelhas, róseas, amarelas e brancas.



Figura 03 – Igbá de Iansã – Terreiro Santa Bárbara
 Fonte: Imagem capturada pelo autor em jun./2014.
 (Terreiro Santa Bárbara)



Figura 04 – Igbá de Logun edé – Face Logun

Fonte: Imagem capturada pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé Ode Omin)



Figura 05 – Igbá de Logun edé – Face Oxum

Fonte: Imagem capturada pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé Ode Omin)

Nota-se que tanto no igbá de Iansã na Figura 03 quanto neste de Logun edé, Figuras 04 e 05, Terreiro Ilé Axé Ode Omin Orun – Babalorixá Elson Fernando, a bacia contendo a louça e os otás se encontram em cima de um suporte, um pote e uma jarra/vaso trabalhada/o, respectivamente. Por serem os santos da casa, esta disposição significa que eles estão no orun. Nos dias de “Obrigação” a eles se é perguntado nos búzios em que lugar estes orixás desejam ser alimentados, se no orum ou no aiê. Caso seja no primeiro, a bacia permanece onde está. No aiê, coloca-se a bacia no chão. O igbá de Logun edé possui duas faces, a de Logun e a de Oxum. Fica a vista aquela em que o orixá está predominando por certo período no ano. Os detalhes e as cores de cada face dialogam: azul e branco para Logun edé e azul e amarelo para Oxum, e as quartinhas são uma na cor branca e outra de barro. Embora se tenha esta “divisão” no suporte para a bacia, no centro desta está o ofá (o arco e a flecha) de Longun edé. Nas figuras adiante são mostrados os igbás do Terreiro Ilé Axé de Oxum – Babalorixá Ivan Silva.



Figura 06 – Igbá de Iansã e Igbá de Iemanjá

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)

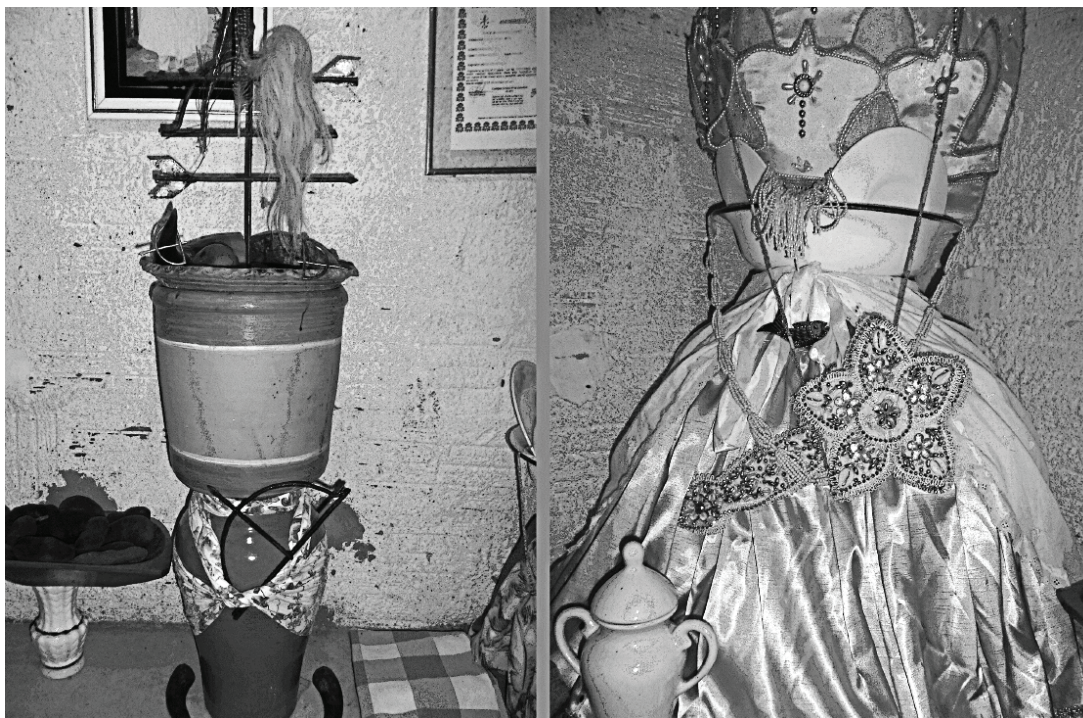


Figura 07 – Igbá de Odé e Igbá de Oxum

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)

No igbá de Iansã predominam as cores róseas e brancas; no de Iemanjá, o branco e o azul claro; no de Odé, a mistura do verde com o branco e no de Oxum o amarelo em dois tons. Todos os igbás deste terreiro seguem a mesma estética: as bacias e a gamela de Xangô nas quais estão às pedras sagradas encontram-se elevadas do chão. O igbá de Iansã, assim como os demais, está paramentado com os símbolos dela: abanos, chifre, iruquerê – espécie de cetro feito de rabo de touro ou de búfalo –, chifre, colheres de madeira e guias nas cores vermelhas, ou tons aproximados. No igbá de Iemanjá, os otás estão dentro de uma sopeira branca, localizada no centro da bacia com os pratos em volta. O igbá de Oxóssi tem o artefato de ferro composto pelo ofá formando o símbolo do orixá no assentamento e outro ofá no suporte. O arô – par de chifres – está no aiê, isto indica a proximidade do babalorixá com este símbolo porque ele é o meio pelo qual se pode chamar este orixá. O igbá de Oxum traz em cima da louça o ornamento que o babalorixá usou no dia da feitura. O abebé está pendurado ao suporte que apóia a bacia com os otás.

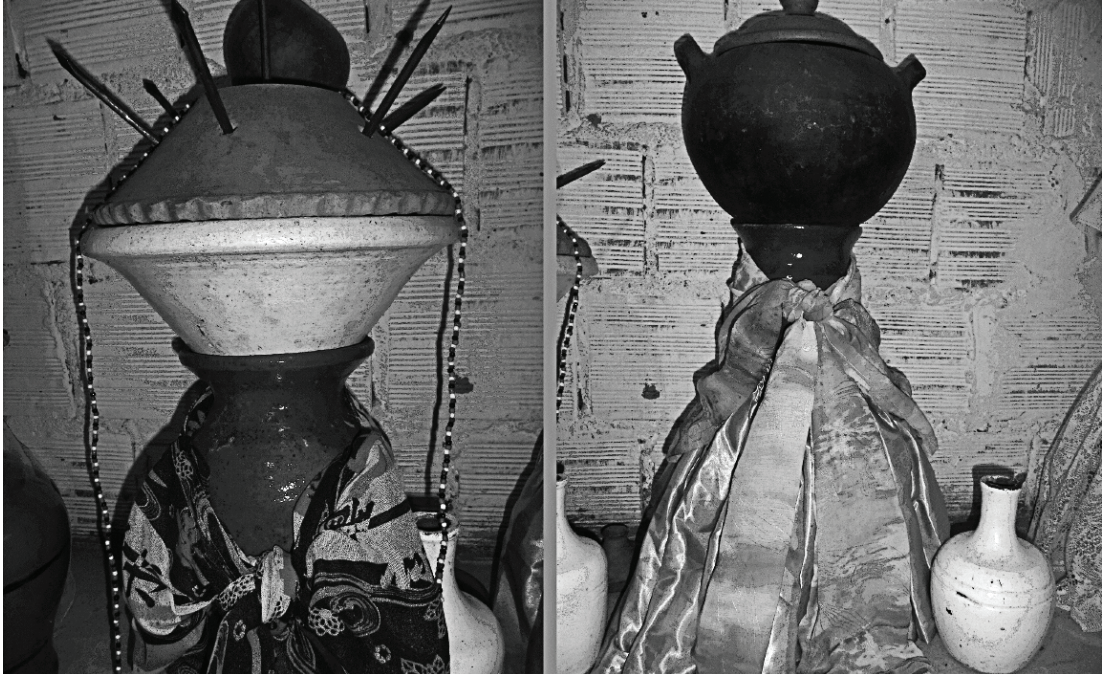


Figura 08 – Igbá de Nanã e Igbá de Obá

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)



Figura 09 – Igbá de Xangô e Igbá de Oxalá

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)

O igbá de Nanã é composto por dois alguidares fêmeos. O que cobre tem furos pelos quais saem ferros pontiagudos. Esta disposição caracteriza os segredos da ancestralidade. A vestimenta do igbá está mesclada nas cores preta e branca. O igbá de Obá é uma panela tampada com dois suportes para pegá-la e a vestimenta tem os tons alaranjados e roxos. O igbá de Xangô é uma gamela retangular de madeira e o suporte que a eleva do chão está envolvido por dois tecidos nas cores brancos e vermelhos. Nela está o xerê – instrumento característico para chamar este santo porque quando agitado reproduz o som de chuva –, crânios de carneiros oferecidos nos rituais, outros símbolos e búzios. E por último o igbá de Oxalá com os otás dentro de uma sopeira branca tampada.

O assentamento é o lugar onde é guardado o awo (segredo) do Orixá de cada pessoa. Após esse ato ritual, eles passam a morar ali, nos igbás, porque a metafísica Yorubá é usada para tudo que existe no àiyé, que, por sua vez, possui um duplo no Orun (run). O Igbá é, assim, um lugar de concentração de axé entre essas duas porções e também um instrumento de concentração de energia. É usado como elemento de ligação às divindades, liga o físico à dimensão espiritual, isto é, a dimensão àiyé à dimensão run. Também é pela voz que se libera a magia das folhas e da cozinha sagrada. Através dela se encantam e se desencantam as divindades. Voz e corpo nos terreiros, segundo a definição de Zumthor, são categorias uníssonas:

a voz jaz no silêncio do corpo como o corpo em sua matriz. Mas, ao contrário do corpo, ela retorna a cada instante, abolindo-se como palavra e como som. Ao falar, ressoa em sua concha o eco deste deserto antes da ruptura, onde, em surdina, estão a vida e a paz, a morte e a loucura. O sopro da voz é criador. Seu nome é espírito: o hebraico rouah; o grego pneuma, mas também psiché; o latim animus, mas também certos termos bantos (ZUMTHOR, 2010, p. 10).

Voz e corpo são lugares de inscrição do vivido. Manifestações das raízes das emanções subjetivas, existenciais e comunicativas do sujeito:

a voz ultrapassa a palavra. Ela é, segundo expressão de D. Vasse, aquilo que designa o sujeito a partir da linguagem. “Ela clama no désêtre”. A voz não traz a linguagem: a linguagem nela transita, sem deixar traço. Talvez, em nossa mentalidade mais profunda, a voz exerça uma função protetora: a de preservar um sujeito que ameça sua linguagem, de frear a perda de substância que constituiria uma comunicação perfeita. A voz se diz enquanto diz; em si ela é pura exigência. Seu uso oferece um prazer, alegria de emanção que, sem

cessar, a voz aspira a reatualizar no fluxo lingüístico que ela manifesta e que, por sua vez, a parasita (ZUMTHOR, 2010, p. 11) ⁴.

Autônoma, a voz se enuncia fortemente nas emoções densas e nas palavras-memórias. Por via dela, se pode ouvir a ressonância das marcas indelévels da subjetividade humana que aparentemente se perdeu na linguagem e no tempo, afetada pela objetividade em que está mergulhado o ser, sobretudo nas sociedades ditas ocidentais onde “a voz é a palavra sem palavras, depurada, fio vocal que fragilmente nos liga ao Único” (ZUMTHOR, 2010, p. 12).

Na direção da teoria das estruturas antropológicas do imaginário de Durand (2002), pode-se sugerir que a voz é o que transita tanto pelos meandros da assimilação subjetiva dos “imperativos pulsionais do sujeito” quanto pela objetividade do meio “cósmico e social”, o que o autor define como sendo o imaginário. Este ou aquela são configurações definidoras de fatos sociais. A linguagem humana é o grande legado da voz. Tem sido nas formas de pensar, agir e registrar sua história para os descendentes que o homem expressa o poder da consciência habitada pelas palavras nas culturas, especialmente as localizadas nas margens. A voz permite a divagação. O som vocal produz desejo. Independente da forma redutora (escrita, impressa ou imagética, dentre outras) de seus sentidos com que seja apresentada, a voz sempre está lá, latente e pronta para que eles sejam “libertados”.

O pensamento e a expressão verbal na cultura oral remontam às energias e às vozes que unem todos os homens. Os gestos – as performances – são os suportes da oralidade pelos quais passa a voz, revelando o ser: seus sentimentos, sensações, emoções e desejos, portanto, tudo que se é endereçado ao outro ou a si próprio, implica a presença de um corpo. Atuando ou não em performance, o corpo fala, quer seja por um método global, quer seja quando em grupo, sua linguagem anseia por afirmar o eu, pois, de acordo com Weil (2012, p. 93), “a vida é um fluxo constante de energia e a linguagem do corpo é a linguagem da vida”. Em outras palavras, segundo Weil (2012, p. 144), “o corpo fala o que a mente contém”. O que é revelado na fala do corpo, nos fazeres rituais das pessoas dos terreiros, são as memórias e as vozes já experimentadas no grupo por intermédio da vocalidade ou da oralidade como um fator constituinte de um espaço essencial de uma comunidade, como pontua Certeau (2008, p. 336). No universo do sagrado afro-brasileiro há, na comunicação do (a)s babalorixás/ialorixás com os orixás, um “tipo de laço visceral, fundador, entre o som, o sentido e o corpo”, usando termos de Certeau (2008, p. 337).

Assim, a oralidade aparece como se formatasse o espaço. A voz estaria nele como construtora, porém de um espaço cultural. No corpo do emissor, ela se atualiza baseada na

⁴ Grifo do autor.

instantaneidade da alteridade. Nas vozes estão “músicas de sons, sentidos, polifonias de locutores que se buscam, se ouvem, se interrompem, se entrecruzam e se respondem” (CERTEAU, 2008, p. 336). Desta maneira, “a voz se impõe por toda parte em seu mistério de sedução física, em seu tratamento policultural” (CERTEAU, 2008, p. 337). Pela oralidade, as palavras se insinuam e são carregadas de desvios semânticos.

2 VOZ E MEMÓRIA: FIOS CONDUTORES DA TRADIÇÃO

De acordo com Ong (1998, p. 83), nas veredas da memória constituída pela oralidade das culturas com fortes marcas das estruturas orais primárias, “a memória oral trabalha eficientemente com personagens ‘fortes’, indivíduos cujas façanhas são notáveis, memoráveis e geralmente notórias”. São figuras “heróicas”, que são destacadas das demais pessoas por uma adjetivação que as torna superiores naquilo que são capazes de fazer com maestria. É essa capacidade definida pelo epíteto que as faz saírem de uma esfera, posição social ou mitológica, para outra mais “elevada”, a de detentor (a) de conhecimentos que, além daqueles comuns ao grupo, lhes são revelados e/ou adquiridos, a partir da experiência. Isto se verifica nos mitos dos orixás, quando as divindades supostamente assumiram a forma humana e, através desta, se tornaram entidades poderosas com marcas heróicas muitas vezes semelhantes aos deuses da mitologia grego-romana, bem como com aqueles (as) que detêm os segredos de seus cultos, os guardiões da palavra sagrada.

No seio das comunidades ainda dotadas de aproximação e de vínculos estreitos de vizinhanças e afetividades comuns, “os Anciãos, exemplos vivos, são os depositários da memória coletiva. Sua palavra a manifesta, num estilo formular” (ZUMTHOR, 1993, p. 86). Assim, por eles se perpetuam os costumes que, em outras épocas, formaram a essência de um viver em conjunto: as vozes não esmigalhadas pelo tempo, embora tenham sofrido seus efeitos ou a eternização de acontecimentos sensíveis e performances compartilhadas. A memória é fonte de saber, “ela envolve a existência. Penetra o vivido e mantém o presente na continuidade dos discursos humanos” (ZUMTHOR, 1993, p. 140). Nela é inscrita a realidade pessoal ou coletiva do homem e a continuidade de suas tradições orais mediadas pela voz. A memória é um fator de coerência nas culturas orais; por ela se viaja no tempo e nos espaços. Para Zumthor (2010, p. 41), “a oralidade interioriza, assim, a memória, do mesmo modo que a espacializa: a voz se estende num espaço, cujas dimensões se medem pelo seu alcance acústico, aumentada ou não por meios

mecânicos, que ela não pode ultrapassar”. Desse modo, o tempo e o espaço comportam zonas que podem fazer ressoar ecos de vozes de outra parte, de outras memórias.

No âmbito das culturas orais, podem-se entender a memória e a voz como processos que ocorrem simultaneamente nos membros de uma comunidade. Esclareça-se que, na medida em que o sujeito rememora as tradições repassadas pelos mais velhos e o que ele mesmo já apreendeu no seio daquela cultura, ele faz uso de uma memorização, juntamente a uma memória-hábito, que o insinua nas técnicas da aquisição de um acervo de uma memória cultural. Isto é evidente quando os babalorixás, as ialorixás, a iabassé e as iaôs (filhos-de-santo) afirmam que reproduzem os gestos do fazer as comidas dos orixás da mesma forma que aprenderam com aquele (a) que lhes ensinou as receitas. A performance desses fazeres é o que revela a memória expressada na voz. Cada receita guarda memórias: tanto do orixá a que ela pertence quanto da pessoa que a faz; bem como da tradição do terreiro e dos mitos que a fundamenta.

A oralidade contém um continuum de saberes populares, míticos, místicos e religiosos, dentre muitos outros. Por ela, as diversas manifestações artístico-literárias daqueles que não se encontram na cultura hegemônica conseguem mostrar os territórios das memórias e tradições. O universo que envolve esses sujeitos é o que delinea uma cultura denominada por alguns de periférica, que, na denominação de Ferreira (2010, p. 93), é a cultura das bordas, ou seja, “aquela que não é a cultura oficial; é [a] trazida e recriada por indivíduos que participam desse mesmo continuum de visão de mundo e repertório, com diversas gradações”.

No entremeio dessas culturas, a princípio orais por excelência, circulam discursos autônomos de fórmulas fixas e rituais. É por meio das tradições orais que as culturas se mantêm vivas, já que elas se ligam a uma existência coletiva. As particularidades dessas tradições são engajadas na voz porque, conforme Zumthor (1993, p. 84), “tradição é Voz”. Outrora, o movimento das receitas e dos pratos do africano no Brasil “balançou” a culinária da cultura luso-brasileira. Foram os sabores e os cheiros fortes do azeite de dendê e das pimentas providas de regiões africanas que possibilitaram, amplamente falando, o surgimento de uma culinária afro-brasileira e um repertório das oferendas aos orixás. Corroborando em seu todo, em relação às linhas tênues entre voz e escritura, que, para Zumthor (1993, p. 144), mantêm-se ligada às tradições. Senão observe-se o que diz o referido autor:

a tradição é a série aberta, indefinidamente estendida, no tempo e no espaço, das manifestações variáveis de um arquétipo. Numa arte tradicional, a criação ocorre em performance; é fruto de enunciação – e da recepção que ela se assegura. Veiculadas oralmente, as tradições possuem, por isso mesmo, uma energia particular – origem de suas variações. Duas leituras públicas não podem ser vocalmente idênticas nem, portanto, ser portadoras do mesmo

sentido, mesmo que partam de igual tradição. Suas variantes são às vezes pouco perceptíveis, e seus efeitos sobre a estabilidade do arquétipo, mas observáveis nas durações curtas; elas literalmente não têm testemunhas. [...] A tradição, quando a voz é seu instrumento, é também, por natureza, o domínio da variante; daquilo que, em muitas obras, denominei movência dos textos. Menciono-a aqui mais uma vez, “ouvindo-a” como uma rede vocal imensamente extensa e coesa.⁵

Considerando que as comidas e as receitas de cada orixá apresentam aspectos das culturas ligadas a uma e a outra tradição afro, tem-se que suas variações de terreiros para terreiros, mesmo dentro de uma mesma tradição, apontam as pulsões dos arquétipos dos orixás acionados. A não existência de registros escritos de muitas das comidas empregadas para situações nas quais elas devam ser feitas, se deve ao fato de que no universo da oralidade é a presença do outro no momento da interação face a face que vai determinar o que deve ser dito. Nesse sentido, a voz é modelada pelo silêncio dos babalorixás ou das ialorixás. O segredo e o “silêncio” são uma constituinte das tradições dos terreiros. Há, de fato, um nomadismo da voz que, segundo Zumthor (1993), tem em sua significância íntima um enraizamento sociológico, cuja “voz sem lugar” é onipresente.

Assim, as receitas orais são movimentadas pelas tradições dos terreiros que as alimentam, mas nesse movimento os mistérios sutis dos efeitos que as oferendas provocam ficam com aqueles que já os experimentaram, ou deles fizeram uso. Por exemplo, o que guarda, ou que arquétipo e tradições são acionados quando se faz um omolocum⁶ para Oxum e o oferece a ela com um ovo de pata? Ou em outra situação colocam-se ovos cozidos e no meio do prato e por cima do feijão cozido se põe um ovo cru – manipulação do cru e do cozido, da natureza e da cultura –, segundo Levi Strauss (2004). Essas peculiaridades estão em todas as comidas dos orixás. São variantes de uma mesma receita que trazem a voz como bússola, instrumento de tradições e experiências, neste caso, dos meandros da feitiçaria ou do desmagiamento. Outro exemplo é o mistério que envolve o porquê de Xangô ficar furioso com aquele (a) que lhe oferecer um beguiri⁷ com dois cogumelos porque estes representam as orelhas que Obá cortou e lhe serviu numa sopa. Note-se que é pela voz que porta a mitologia que a tradição se ressignifica. Pela tradição, se exteriorizam fatos globais e comuns a uma comunidade, todos eles interiorizados na consciência de quem os viveu. Percepções, costumes e idéias se desenvolvem e perduram nas tradições orais. São os saberes cumulativos do grupo e daqueles que os vivem.

É preciso reconhecer que a comida conhecida nos terreiros como de santo são tanto um bem sócio-cultural quanto religioso nos liames de uma voz nômade que circulou, com

⁵ Grifo do autor.

⁶ Prato feito, basicamente, com feijão fradinho, camarões secos, azeite de dendê e cebola picadinha.

⁷ Iguaria feita com quiabos, azeite de dendê, cebola picadinha, amendoim, castanha, gengibre e pimenta malagueta

outras faces e denominações, em diferentes regiões e tradições africanas. Chegou ao Brasil, a princípio, pelas memórias daqueles povos, e no plano do concreto materializado nos alimentos, inicialmente com os bantos (que foram distribuídos em regiões de zonas rurais), depois com os iorubás (concentrados em maior número nas zonas urbanas), passou por modificações e assimilações de modo a formar um conjunto representativo de uma voz, já aos moldes de uma cozinha, diga-se, indígena-portuguesa, com um cardápio diversificado, ora predominando o aspecto social de uma comida pertencente a uma sociedade ora assumindo as potencialidades dos campos do sagrado (período do surgimento dos primeiros terreiros de candomblés, Xangôs e outros no Brasil).

Durante um período histórico, os pratos ou os ingredientes principais que hoje são devotados aos orixás foram alimento do dia a dia, porém, distanciado das pessoas que os remetiam à voz da matriz africana. Assim, duas dimensões são delineadas nas comidas dos orixás: a da ementa sacrificial e a do cardápio consumível pelas pessoas, em outros termos, consoante Lody (2004, p. 9), “a alimentação cerimonial” – alimentação ritual que ao caráter sagrado junta alguma coisa de sensual nos gostos e nos cheiros – e os “alimentos comunitários” – que funcionam como um prolongamento das alimentações secretas dos ronkós – (a unidade e o sentido social dos terreiros). Essas duas instâncias do banquete aos orixás constroem o universo sagrado dos orixás.

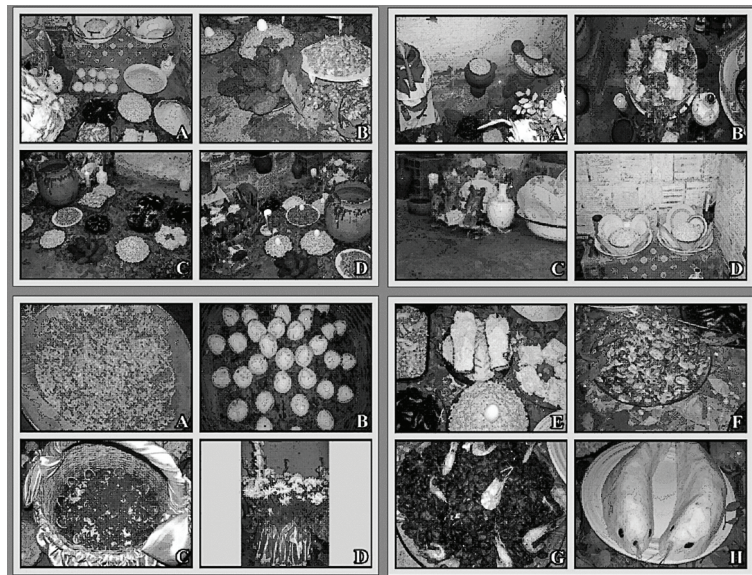


Figura 10 – Banquete dos orixás no roncó

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em dez./2012.

(Terreiro Ilé de Oxum – Rito “Presente de Oxum” e “Panela de Iemanjá”)



Figura 11 – Ajeum servido às pessoas

Fonte: Imagem capturada pelo autor em abr./2013.

(Terreiro Ilé Axé Ode Omin – Rito: “Saída de Santo” – (Ogum))

Na figura 10 é mostrada a mesa dos orixás no quarto de santo. Esta é posta no chão coberto com folhas de aroeira e no momento em que os pratos são “arriados” o/a ofertante fica de joelhos para invocar os orixás. Na figura 11, tem-se uma panela de barro com feijoada a ser servida com colheres de pau em pratos de barro, uma bacia de ágata branca com pães franceses e um balaio de pipocas. Esta mesa é posta no centro do salão em cima de uma esteira e é servida aos convidados e participantes do ritual dedicado a Ogum.

Em toda e qualquer festa de santo as primeiras comidas são oferecidas exclusivamente aos orixás, fala-se das oferendas feitas no quarto de santo, e as segundas à comunidade do terreiro e aos convidados. Ambas potencializadas pela voz e pela magia dos orixás. É sempre bom lembrar que se oferece o animal à divindade, porém ela só come as partes que potencializam axé. Isto implica dizer que as demais partes cozidas e servidas à comunidade são revestidas de axé também. Logo, num dia de festa de santo, pela tradição dos terreiros, as portas devem ficar abertas para qualquer pessoa vir, festejar e comer à vontade. Este gesto de abertura à comunidade pode significar a distribuição do axé do santo pela sociedade em geral, bem como a simbologia da comunhão inerente a todas as religiões:

no candomblé tudo começa na cozinha e nada pode ser comparado à energia que emana das oferendas aos orixás. Logo após o ritual de entrega, o axé se expande para a sala, para o barracão, para as casas, para a cidade. A cozinha é, portanto, o grande laboratório sagrado onde o saber fazer, a fé, o respeito e a beleza plástica se encontram para o encanto das divindades (LODY, 2004, p. 17).

Os conhecimentos de como manipular cada parte dos animais faz parte dos segredos da cozinha de cada terreiro. Na Figura 12 observa-se a performance do cortar os axés do animal de quatro patas, os pedaços ficam aproximadamente do mesmo tamanho e, no geral, são todos temperados com cebola sal e azeite de dendê. Na Figura 13 estão os axés crus e cozidos de bicho de dois pés (pés, asas, peito, pescoço, cabeça, coração, moela, fígado e bofe), também com azeite de dendê, cebola e sal. Tudo cozido em fogo a lenha. Na parte direita inferior da figura estão três símbolos da culinária sagrada: a colher de pau, o moinho e o pilão, coberto por um pano. Logo acima estão peitos de frangos desfiados à mão em um prato.



Figura 12 – Axés de bode: coração, bofe, fígado
 Fonte: Imagem capturada pelo autor em dez./2012.
 (Terreiro Ilé Axé Oxum Ajagurá – Rito “Carneiro de Iemanjá”)

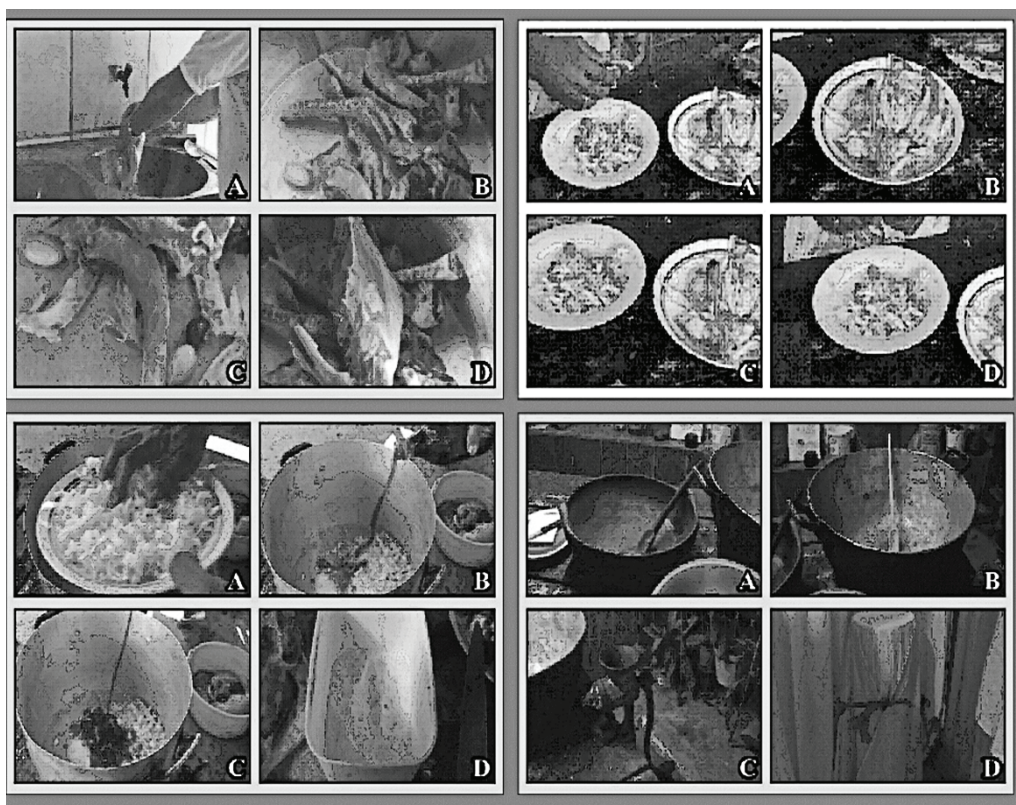


Figura 13: Axés de galo

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em dez./2012.

(Terreiro Ilé Axé Oxum Ajagurá – Rito “Carneiro de Iemanjá”)

Considerada em sua totalidade, a cozinha de santo é um local dos costumes e dos preceitos das divindades afro-brasileiras. Pela alimentação sagrada, feita aos moldes tradicionais de empenho do corpo com a voz em performance, se mantém a vida religiosa, a união e a preservação da tradição dos orixás: “os muitos procedimentos artesanais da cozinha sagrada, os detalhes e a sofisticação, dão qualidades especiais a cada prato, individualidade, forma, estética, sabor, sentidos simbólico e nutricional aos alimentos” (LODY, 2004, p. 24). Em instâncias diferentes, todos (homens e divindades) são alimentados nas festas sagradas dos terreiros. Pelo lado da mesa dos orixás, “as emoções diante de cada comida têm fundamento, geralmente, no conhecimento peculiar de cada prato, sua intenção, seu uso, seu valor particular e, também, no conjunto de outros pratos do cardápio devocional do terreiro” (LODY, 2004, p. 26). Nesse caminho de intimidade com os pratos, está desenhada a semântica e uma sintaxe da comida ritual. Pelo lado socializador dessas comidas votivas está o ato de todos os participantes da cerimônia compartilhar as carnes dos animais sacrificados. A socialização da comida é conhecida nos terreiros como ajeum, que, para Lody (2004, p. 30):

é uma festa do comer, do beber, do falar sobre os rituais precedentes – música, dança, obrigações dos santos; é, ainda, um ritual de alimentação física, que geralmente culmina em samba-de-roda. Pode-se dizer que comer é festejar, vivenciar o mundo.

Compartilhar da comida sagrada, do banquete cerimonial dos deuses, é ato democrático. Todos são convidados. Todos participam do ajeum público.

O ajeum acontece nas festas públicas dos terreiros e abrange as duas dimensões da comida cerimonial dos orixás ou a “mistura” das vozes mitológicas e sociais deles. “É importante momento sócio-religioso” (LODY, 2004, p. 35). Quando se refere ao que as pessoas comem, após as danças rituais do santo, são alimentos pertencentes ao cardápio dos orixás com comidas comuns. No contexto dos xangôs de Recife, segundo Lins (2004, p. 54), as partes “não sagradas” dos animais sacrificados são conhecidas como eran. Além de serem consumidas na festa, são distribuídas para consumo entre os fiés. Há uma performance para servir o ajeum público:

é tradicional que as pessoas do terreiro sejam as últimas a se servir, dando preferência às visitas, em geral. Depois dessa primeira leva de alimentos, é formada a mesa dos ogãs, quando os dirigentes do terreiro, equedes e outras pessoas possuidoras de cargos importantes na hierarquia religiosa do Candomblé ocupam a mesa, que é a mais bem servida tanto em comida como em atenção, havendo certa variedade de bebidas, incluindo a cerveja. O uso de bebidas alcoólicas não é hábito e nem está ligado às origens gastronômicas dos terreiros. Refrescos fermentados de frutas e raízes sempre tiveram lugar nas cerimônias privadas e públicas (LODY, 2004, p. 35-36).

Nos terreiros de candomblés nagôs e quetos campinenses o banquete servido as pessoas se diferencia, dependendo do ritual. No rito nagô de “Obrigação de Oiá Mesan”, realizado no Terreiro Ilé Axé Oiá Gigan em janeiro de dois mil e dez, foram postas duas mesas no salã: uma para os convidados da comunidade religiosa e outra para o público visitante. Em ambas, as comidas não são aquelas servidas aos orixás. Mas nelas estão as partes consumíveis dos animais da matança. No rito queto de “Obrigação de Oxum”, Terreiro Ilé Axé Ode Omin Orun, realizado em agosto de dois mil e onze, as pessoas comeram das “mesmas” comidas servidas aos orixás. Aqui se fala de uma comida de roncó e de uma comida de salão, isto é, conforme o ritual e o prato elas são feitas de formas diferentes, embora sigam as diretrizes de uma mesma receita, a exemplos, o amalá de Xangô e o ipeté de Oxum. As comidas foram apresentadas em alguidares de barro macho ou fêmea e em louça branca, dependendo do orixá patrono do prato. Todas são servidas com uma colher de pau.

Considerando, ainda, a realidade dos espaços do nomadismo da voz, pode-se observar que, na verdade, e em maior ênfase, são os grupos sociais das culturas orais das bordas que movimentam as vozes de um lugar para outro. Os intérpretes são os porta-vozes dos mundos imaginários e daqueles entrecruzados das histórias dos clássicos da escrita com as da cultura popular. A voz sem lugar, por intermédio deles, se torna onipresente. Pela movência, a voz é projetada em relação aos “retornos às fontes” e tem seus sentidos constantemente recriados. A movência vai designar uma estabilidade às formas de expressão das culturas orais. Porém, o substrato permanece: lugar onde jaz a voz.

Assim, o nomadismo da voz possibilita que o sujeito, ao mesmo tempo em que se reconhece como partícipe de uma tradição cultural e vocal, também percebe que, como afirma Zumthor (2005, p. 14), “o sentimento de que o lugar em que estou é sempre outra parte”, ou seja, os gostos, os sabores e as emoções do agora procuram, no arquivo da memória, revelar outros espaços, vozes e performances que constituíram uma “forma” com gestos e um ambiente adequado à percepção visceral, imaginária e simbólica. Para Zumthor (2007, p. 29), essa forma nem é fixa nem tampouco estável, ela é “uma forma-força, um dinamismo formalizado; uma forma finalizadora” e não é regida por regras porque, em si mesma, “ela é a regra”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo observou-se que a voz e a comida de santo estão circunscritas no universo das culturas orais. Oralidade e vocalidade são instâncias de um imaginário delineado pelas tradições religiosas afro-brasileiras dos terreiros de Campina Grande - PB que, por sua vez, reelaboram o trajeto antropológico da voz que porta as performances e os símbolos de um imaginário mítico religioso de uma África reinventada nos territórios dos terreiros de tradição nagô, provindos do Pernambuco e candomblé, de influência baiana. Nesse contexto, são atualizadas a memória e as tradições. Estas últimas são reafirmadas nos territórios da voz e nos modelos de vivência cotidiana dos sujeitos nos terreiros campinenses.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Marcelo (org.). **O candomblé bem explicado**: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas).
- CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar, cozinhar. 8. ed. tradução de: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Hélder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção biblioteca universal).
- FERREIRA, Jerusa Pires. **Cultura das bordas**: edição, comunicação, leitura. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da Religião Ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 207.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. 1978. Disponível em <http://charlezzine.com.br/wp-content/uploads/Mito-e-Significado-L%C3%A9vi-Strauss.pdf>. Acesso em 02 de abril de 2014.
- _____. **O cru e o cozido**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas I).
- LINS, Anilson. **Xangô de Pernambuco**: a substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no manual do sítio de Pai Adão. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- LODY, Raul. **Santo também come**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2004 (1998).
- ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. 6. ed. tradução de: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.
- WEIL, Pierre. **O corpo fala**: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal, 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Performance, recepção, leitura.** 2. ed. rev. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. **Escritura e nomadismo:** entrevistas e ensaios. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

_____. **Tradição e esquecimento.** Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **A letra e a voz:** a “literatura” medieval. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.