

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**O CULTO À IAMI OXORONGÁ NOS TEMPLOS DE CANDOMBLÉ:
Um Fenômeno Contemporâneo na Cidade do Recife**

ANDRÉA CASELLI GOMES

**RECIFE
2015**

ANDRÉA CASELLI GOMES

**O CULTO À IAMI OXORONGÁ NOS TEMPLOS DE CANDOMBLÉ:
Um Fenômeno Contemporâneo na Cidade do Recife**

Dissertação apresentada à Universidade Católica de Pernambuco como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Ciências Humanas

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos

**RECIFE
2015**

G633c

Gomes, Andrea Caselli

O culto à Iami Oxorongá nos templos de candomblé :
um fenômeno contemporâneo na cidade do Recife / Andrea
Caselli Gomes ; orientador Zuleica Dantas Pereira Campos,
2015.

146 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Pró-Reitoria Acadêmica. Coordenação Geral
de Pós- Graduação. Mestrado em Ciências da Religião,
2015.

1. Cultos afro-brasileiros - Recife. 2. Candomblé - Recife.
3. Sagrado, O. 4. Mito. 5. Lendas. I. Título.

CDU 299.6(81)

DEDICATÓRIA

À todas as mulheres.

À minha grande mãe feiticeira Letícia Caselli, que me deu a vida e me ensinou o valor da felicidade.

À minha avó Maria Neri e à minha querida Aisha, que faleceram durante o desenvolvimento desta pesquisa.

Às guardiãs do meu coração Kali, Zabelê, Pucca e Elvira.

AGRADECIMENTOS

À minha família, que sempre ofereceu apoio em meus projetos.

Ao meu noivo Aécio Prado, pelo respeito a este trabalho e pela grande contribuição na realização das pesquisas de campo.

À minha orientadora Prof^a. Dr^a. Zuleica Campos pela confiança e por me fazer acreditar que os caminhos possíveis podem ser plenamente explorados.

Ao Prof. Dr. Sérgio Douets que me deu incentivo e total apoio para que eu desenvolvesse minha pesquisa em um tema não convencional.

Ao Prof. Dr. Gilbraz Aragão pelo auxílio e pela atenção oferecidos para esta pesquisa e também para outras realizadas por mim através do Grupo de Estudo Diálogo Inter-religioso e Transdisciplinaridade (CNPQ), do qual tenho muita honra em fazer parte.

Ao Prof. Dr. Luís Felipe Rios por ter dado grande contribuição acadêmica para este trabalho.

Ao Prof. Dr. André de Sena, que durante o desenvolvimento desta pesquisa me deu apoio incondicional e muito me ensinou sobre crítica literária e sensibilidade poética; além de me fazer membro do Núcleo de Estudos Oitocentistas Belvidera (CNPQ).

A todos os sacerdotes, sacerdotisas e adeptos do candomblé que de alguma forma contribuíram para a conclusão deste trabalho. Sem a ajuda deles nada seria possível.

À Universidade Católica de Pernambuco, que fez de mim uma cientista e me conduziu ao o sucesso profissional.

Ao Programa do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP, por ter acreditado na importância do presente estudo.

A todos os professores e alunos do referido mestrado, pelas sempre estimulantes discussões sobre religiosidade.

À CAPES/PROSUP, pelo fundamental apoio financeiro.

Aos membros da banca examinadora, pelas contribuições e ajustes.

RESUMO

O presente trabalho propõe enfoque sobre uma recente mudança nas formas de religiosidade das casas de candomblé da região metropolitana do Recife: o culto às Iami, entidades femininas presentes na mitologia iorubá. Desde o início do século XXI, o culto originalmente secreto e exclusivamente feminino às entidades ancestrais designadas como Iami tem sido assunto polêmico e controverso entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, principalmente entre os que buscam a reafirmação em suas vivências religiosas. No estado de Pernambuco há templos e adeptos que exercem esse culto deliberadamente, muitas vezes sem conhecer profundamente suas raízes tradicionais; observa-se um resgate contemporâneo de uma atividade que há muito tempo perdeu seu significado original, visto que as novas práticas acarretam recentes elaborações de mito e de rito sobre o aspecto feminino. A referida atividade vem sendo adotada e explorada por homens, sendo eles os responsáveis pela recente popularização do culto, principalmente entre os novos adeptos. Os instrumentos metodológicos utilizados foram a bibliografia histórica sobre o tema, a literatura de lendas e mitos coletados por etnógrafos e referências por autores das áreas da antropologia, da história, e da psicologia; a garantir que a pesquisa tenha caráter transdisciplinar e que favoreça o diálogo inter-religioso. O material foi sistematizado em um referencial teórico fundamentado nas concepções do antropólogo Gilbert Durand sobre imaginário, do antropólogo Nestor Garcia Canclini sobre hibridismo cultural e do etnólogo Pierre Verger sobre ancestralidade iorubá. Foram verificadas, através de pesquisas qualitativas, as origens e influências que resultaram neste fenômeno, e igualmente os fatores sociais que possibilitaram seu surgimento e sua rápida expansão, entre as quais se incluem o resgate do axé feminino e a formação de novas identidades na religiosidade afro-brasileira em um contexto pós-moderno de rápida transformação.

Palavras-chave: religião afro-pernambucana; sagrado feminino; lendas e mitos; religião afro-brasileira.

ABSTRACT

This paper proposes a focus on the recent change in the forms of candomblé houses religion in the metropolitan region of Recife: the cult of Iami, female entities present in the Yoruba mythology. Since the beginning of the XXI century; worship, originally secret and exclusively female ancestors to entities designated as Iami, has been controversial and divisive issue among fans of african-brazilian religions, especially among those seeking reafrikanization in their religious experiences. In Pernambuco there are temples and cult followers who carry this deliberately, often without knowing their deep traditional roots; observed contemporary rescue of an activity that has long lost its original meaning, since the new practices entail recent elaborations of myth and ritual on the feminine aspect. Such activity has been adopted and exploited by male fans; they are responsible for the recent popularity of the cult, especially among young fans. The methodological tools used were the historical literature on the topic, the literature legends and myths collected by ethnographers and references by authors from the fields of anthropology, history, and psychology; to ensure that the research has transdisciplinary nature and promotes interfaith dialogue. The material was systematized in a theoretical framework grounded in conceptions of the anthropologist Gilbert Durand about imaginary anthropologist Nestor Garcia Canclini's about cultural hybridity and anthropologist Pierre Verger of Yoruba ancestry. Through qualitative research, were verified sources and influences that resulted in this phenomenon, and also the social factors that led to its emergence and its rapid expansion, including the rescue of female ax and the formation of new identities in African- Brazilian religion a postmodern context of rapid transformation.

Keywords: African-Pernambuco religion; sacred feminine; legends and myths; African-Brazilian religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1** – Signos do oráculo Ifá para apaziguar Iami , na portada frontal do terreiro Ile Iamónjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.....116
- Figura 2** – Oferendas para Exu no canto esquerdo da entrada do terreiro Ile Iamónjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.....117
- Figura 3** – Salão principal do terreiro Ile Iamónjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.....117
- Figura 4** – Imagem de mulher-pássaro em fundo noturno em parede do salão principal do terreiro Ile Iamónjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.....118
- Figura 5** – Imagem do quarto de Oxum no terreiro Ile Asé Ipondá Atawejá. Fonte: visita da pesquisadora em 08/02/2014.....119
- Figura 6** – A pesquisadora com a ialorixá Cláudia no jardim do terreiro Ile Asé Ipondá Atawejá. Fonte: visita da pesquisadora em 08/02/2014.....119
- Figura 7** – Salão principal do terreiro Ile Asé Yemonjá Ogunté, fornecida pelo babalorixá Léo no momento da visita da pesquisadora em 04/11/2014 e também disponível no blog do templo.....120

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 DESENVOLVIMENTO DO CULTO À IAMI OXORONGÁ.....	17
1.1 Iami e a cosmogonia iorubá.....	17
1.2 Mitos e lendas africanos.....	42
1.3 Análises das narrativas.....	47
2 HISTÓRIA DO CULTO À ANCESTRALIDADE FEMININA NO BRASIL.....	56
2.1 Sangue feminino e laços hereditários.....	56
2.2 Homossexualidade no candomblé.....	68
2.3 Iami Oxorongá e seu culto contemporâneo.....	78
3 IAMI OXORONGÁ NA REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE.....	85
3.1 A construção da memória nos templos afro-pernambucanos que cultuam Iami.....	85
3.2 Análise dos discursos.....	95
3.3 Análise das vivências nos templos.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	127
ANEXOS.....	134

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo demonstrar o surgimento reelaborado e contemporâneo do culto às entidades chamadas Iami Oxorongá para as comunidades de candomblé¹ no estado de Pernambuco, buscando enfatizar os processos de reafricanização e de busca pelo sagrado feminino. Será apresentada a situação histórica presente na formação da manifestação religiosa do culto à ancestralidade iorubá² chamada Iami³. Depois, haverá a apresentação da contextualização das distintas formas de culto à Iami encontradas na pesquisa bibliográfica e na pesquisa de campo, assim como seus desdobramentos teóricos. Por fim, serão identificadas as modificações vivenciadas na religião afro-pernambucana, após a ressignificação do culto à Iami.

É importante explicar que, em Pernambuco, a religião de matriz africana e iorubá foi originalmente chamada de ‘xangô’. Porém, neste trabalho o termo utilizado para designá-la é ‘candomblé’, por ser a forma atualmente mais popular de denominação desta religião na maioria das regiões brasileiras. Existe uma diversidade de denominações de tradições religiosas afro-brasileiras provenientes da etnia iorubá que são historicamente relacionadas com distintas regiões do país. A literatura acadêmica liga o candomblé à Bahia, o xangô e a jurema ao Recife, o batuque à Porto Alegre, e a umbanda ao Rio de Janeiro e à São Paulo (Cf. AUGRAS, 2008; CARNEIRO, 1961; FRY, 1982). Processos socioculturais, entretanto, fizeram com que essas religiões se espalhassem por todo o país. Considerando a Região Metropolitana do

¹ Religião afro-brasileira. O candomblé, sendo abastecido pelo espaço ideológico e pelas vertentes tradicionais, está mais próximo das camadas historicamente mais resistentes e conscientes. Pelos meios que dispõe, é ainda mais ligado a um ideal estético africano, tentando sempre nostalgicamente, reatar laços centenários com o continente africano (LODY, 1996, p. 19-20).

² O termo “*yorùbá*”, escreve S. O. Biobaku “aplica-se a um grupo lingüístico [*sic*] de vários milhões de indivíduos”. Ele acrescenta que, “além da linguagem comum, os *yorùbá* estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome”. A.E.Ellis mencionou-o, judiciosamente, no título do seu livro *The yorùbá speaking people* (Os indivíduos que falam o ioruba), dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência a ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou a território (VERGER, 2002, p. 11). Trata-se da nação *yorubá* e aqueles a ela afiliados. Entre as maiores metrópoles desta nação transatlântica, estão Lagos, Ibadan e Oyo, na Nigéria; a Havana, Cuba; Oyotunji (na Carolina do Sul), Nova York, Chicago, Los Angeles e Miami nos Estados Unidos; e, no Brasil, Salvador, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo (MATORY, 1998, p. 264).

³ IAMI – Nome que representa coletivamente (as iami) todas as genitoras ancestrais femininas míticas: Odudua, Nanã, Yemanjá, Oxum, etc. Elas são ligadas à cabaça que contém um pássaro, representando ambos o poder genitor feminino: a cabaça, o ventre; o pássaro, o elemento procriador. São cultuadas na representação de Iami Oxorongá, nos candomblés nagô mais tradicionais. F. –ior: “iyá”-me; “mi” –suf. Possessivo (minha) (CACCIATORE, 1988, p. 81).

Recife (à qual me referirei simplesmente como Recife) e as religiões de matriz iorubá, até a década de 1950 o campo religioso era dominado pelo xangô, que, a partir da década de 1960, passa a dividir espaço com o candomblé (Cf. MATORY, 1998; MOTTA, 1997).

Como em Pernambuco o termo candomblé tornou-se também uma nomenclatura para designar as religiões afro-brasileiras na contemporaneidade, os religiosos costumam usar o termo ‘candomblé de nação’ para se referirem aos terreiros que seguem o modelo baiano. Para citar o xangô, o termo geralmente utilizado é ‘nagô’. Assim, na contemporaneidade, tanto como o nagô, a umbanda e a jurema, “o candomblé de nação constitui o quadro do que se pode chamar de campo religioso afro-pernambucano” (RIOS, 2001). Também há uma grande discussão na atualidade sobre a terminologia a ser utilizada para caracterizar a origem étnica dessa religião e sendo assim, nesta dissertação não será usado o termo ‘nagô’, por ser coloquialmente visto por alguns adeptos do culto como uma nomenclatura pejorativa em sua origem. Então, a religião pesquisada apenas será referida como candomblé, uma tradição de matriz iorubá, africana.

Segundo Matory (1998), o império de Oyó, na África, se expandiu no séc. XVIII através da dominação inglesa e do tráfico de escravos, fazendo com que o desenvolvimento cultural e a expansão da religiosidade local fossem bastante amplos. Já no final do séc. XIX, afrodescendentes da América, inclusive brasileiros, começam a retornar à África e, a partir dessas viagens, formam comunidades religiosas seguindo os preceitos aprendidos em solo africano. Alguns deles, inclusive, começam a intermediar o mercado cultural entre os dois continentes. Sobre isso, Rios (2000) esclarece que:

Nos finais do século XIX um projeto de construção de uma identidade nacional foi implementado, sobretudo, pela elite local de Lagos que teve como alicerce a invenção de uma “língua nativa”: o yorubá – uma linguagem híbrida, predominantemente oyo em sua morfologia e sintaxe, e mais egba em seus fonemas, enriquecida por expressões idiomáticas cunhadas em Lagos e na diáspora da região; língua atribuída a uma etnia “local” – a etnia Yorubá. Este projeto envolvia a todos: egbas, egbados, ijesas, oyos, creoles/saros, lagoanos, retornados, viajantes e também os afro-descendentes [*sic*] que ficaram no Brasil (p. 02).

É importante salientar que a entidade Iami Oxorongá se trata da ancestralidade feminina e coletiva na mitologia e na cosmogonia iorubá. Como seu culto e as narrativas sobre sua existência são perpetuados através da tradição oral, seu nome

apresenta muitos sinônimos e variadas correspondências semânticas. Assim sendo, durante este trabalho serão explicitados vários nomes que identificam a mesma entidade. Então, Iami muitas vezes será referida como Iami Ajé, mãe feiticeira, ancestral anciã, anciã feiticeira, minha mãe feiticeira, entre outras nomenclaturas. Também pode ser designada tanto no singular como no plural; pois representa a coletividade feminina. As grafias de todos estes respectivos nomes são distintas em cada referência bibliográfica. Cada autor tem uma forma própria de escrever o nome de Iami e isso poderá ser observado no decorrer do texto. A forma escolhida para esta pesquisa foi a mais simples possível, sendo apenas enfatizados – na grafia do nome - os fonemas do idioma português.

Vale também dizer que os templos visitados e analisados neste trabalho não se configuram como os mais importantes em status ou em tradicionalidade estabelecida e reconhecida socialmente no Recife. Longe disso, os terreiros que apresentam a forma de culto do tema em questão são os marginalizados e, quando não, são novos templos em processo de ascensão e formação de prestígio cultural. São comandados por sacerdotes que não estão agregados à tradicionalidade amplamente conhecida e que interagem com novas mídias e informações globalizadas.

O interesse em pesquisar esse tema surgiu a partir de debates sobre religiosidade afro-brasileira durante as aulas do curso de pós-graduação *latu-sensu* em História e Cultura Afro-brasileira, da Universidade Católica de Pernambuco, em 2009. Na busca por uma entidade presente em alguma das religiões de matriz africana que representasse o axé feminino em correspondência com o imaginário noturno, foram encontradas referências bibliográficas sobre Iami Oxorongá. Não só pelo aspecto noturno, mas também por ser tabu devido à sua ligação explícita com a menstruação feminina, Iami tornou-se objeto de estudo por atender às necessidades de uma pesquisa sobre o universo feminino ancestral e secreto dentro da religião de origem iorubá no Brasil. Após a conclusão da monografia de pós-graduação sobre o culto e a discussão no ciberespaço sobre Iami no Brasil, foi decidido aprofundar o tema em relação ao culto nos terreiros afro-pernambucanos no Mestrado em Ciências da Religião, da mesma universidade, a partir do ano de 2013.

Iami representa a mãe primordial no culto religioso de origem iorubá. Estudar e investigar os conhecimentos reais sobre a concepção de Iami, sua venerabilidade, sua influência na prática do culto dos orixás, bem como seus símbolos, suas celebrações e suas louvações são alguns dos objetivos desta pesquisa.

Na busca de alcançar os objetivos esperados nesta dissertação, a metodologia utilizada foram pesquisas bibliográficas e de campo. Na pesquisa bibliográfica foram utilizados livros, trabalhos acadêmicos e documentos produzidos por estudiosos da religiões africanas que citem ou descrevam o culto a Iami; já que é escassa a bibliografia sobre o tema, pois se trata de uma expressão religiosa secreta e quase extinta que depende da oralidade para se perpetuar como tradição, de maneira que a proposição de resgate histórico desse culto caracteriza-se como um trabalho de grande contribuição para a cultura afro-brasileira.

Dessa forma, foi realizada uma pesquisa documental nas instituições que apresentam maior afinidade com o conteúdo procurado, a exemplo do Museu da Abolição, em Recife; da Fundação Pierre Verger, em Salvador e do Instituto de Arte e Cultura Yorubá, em Belo Horizonte. Foi realizada a análise comparativa da bibliografia encontrada e, após a seleção do material que serviu de suporte para a comprovação da hipótese, tais informações foram sistematizadas em um referencial teórico fundamentado em História das Religiões e da Contemporaneidade, incluindo Gilbert Durand, Pierre Verger e Nestor García Canclini.

Para analisar a preservação mítica em torno de Iami, foram utilizados os conceitos de antropologia do imaginário e de imaginação simbólica, formulados por Gilbert Durand, que apresenta a mitocrítica⁴ como forma principal de análise para arquétipos e narrativas que permeiam o imaginário humano. Não só as imagens e a imaginação míticas em torno de Iami, como também a imaginária, os símbolos e qualquer outro pretexto visual que as identifique na contemporaneidade, também puderam ser observados a partir da perspectiva da antropologia do imaginário e da mitocrítica. Pois Durand afirma:

A história não explica o conteúdo mental arquetípico, pertencendo a própria história ao domínio do imaginário. E sobretudo em cada fase histórica a imaginação encontra-se presente inteira, numa dupla e antagonista motivação: pedagogia da imitação, do imperialismo das imagens e dos arquétipos tolerados pela ambiência social,mas também fantasias adversas da revolta devidas ao recalçamento deste ou daquele regime de imagem pelo meio e o momento histórico. (2002, p. 395).

⁴⁴ Um sistema de interpretação antropológica da cultura através da análise de mitos. Idealizado pelo antropólogo Gilbert Durand.

Entende-se que é nesse contexto imaginativo que se operacionaliza - através das análises simbólica, social e estética – o enriquecimento de conteúdo sobre os significados míticos para a construção da memória no ambiente globalizado. A fim de compreender como as religiões de matriz africana reagiram às transformações dos hibridismos culturais, dos avanços das tecnologias e do processo de globalização; foram contemplados os conceitos de Nestor Garcia Canclini. Antropólogo contemporâneo que trabalha a cultura na pós-modernidade e principalmente as comunidades latino-americanas, muito contribui para a pesquisa no sentido em que o objeto de estudo é a releitura pós-moderna de uma tradição secreta que sofreu represálias e esquecimentos sociais. O seu trabalho de análise entre referências populares, midiáticas e tradicionais em populações que sofreram processos de colonização muito se aproxima do tema proposto. “O interesse contemporâneo do patrimônio tradicional residiria em benefícios espirituais difíceis de ponderar, mas de cuja permanência dependeria a saúde dos povos” (CANCLINI, 2000, p. 161).

O autor que mais escreveu sobre Iami Oxorongá, em idioma português, e na perspectiva da religiosidade afro-brasileira, foi Pierre Verger, por isso a utilização de sua obra e a observação do seu legado material em forma de fotografia e coleções de artes plásticas também serviu de parâmetro para análises e críticas do que já foi exposto sobre as ancestrais. Para o estudo proposto tornou-se necessário um esquema interpretativo da religião no contexto de globalização e preservação das tradições. Durante a elaboração e a realização da pesquisa foi imprescindível um estudo historiográfico dos conceitos sobre a sacralidade feminina nas religiões afro-brasileiras, considerando a abordagem do tema em questão pelos sacerdotes e demais praticantes.

Nesta dissertação, no primeiro capítulo, são elencadas e posteriormente analisadas as bibliografias encontradas sobre a mitologia de Iami, como forma de fazer a maior amostragem possível sobre o tema; já que pouco foi escrito ou sequer debatido, sendo as fontes sobre Iami poucas e controversas. São expostas assim, as narrativas míticas e as opiniões de seus coletores e autores sobre elas; fazendo-se também uma análise crítica do discurso inserido nessa manifestação de opiniões. Como ficou perceptível, no decorrer da leitura do material adquirido, que os coletores de mitos e lendas iorubás se confundem e se contradizem sobre o gênero literário ao qual pertencem as narrativas referentes à Iami, foi feita uma crítica literária a respeito das narrativas encontradas.

No segundo capítulo, há considerações sobre o culto a Iami no Brasil e sobre os aspectos que influenciaram sua configuração contemporânea; tais como o tabu relacionado ao interdito da menstruação e ao exercício do sacerdócio por homens. Como há o preconceito social generalizado – tanto por parte dos adeptos mais antigos como por parte da sociedade leiga – em relação a homens afeminados que manifestam entidades femininas e que também cultuam Iami, também é feita uma análise histórica sobre esse processo no Brasil.

O terceiro capítulo é dedicado ao estudo da comprovação da existência do culto a Iami em Pernambuco, mais precisamente na cidade do Recife; assim como também os maiores detalhamentos possíveis sobre sua prática e suas caracterizações. Para tanto, foram realizadas entrevistas pela pesquisadora em locais previamente acordados com os entrevistados, a fim de facilitar o fluxo de informações e a interação entre as partes. Como forma de preservar o livre arbítrio e as vontades dos colaboradores entrevistados, foi utilizado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido em todas as entrevistas, que somente foram transcritas e publicadas após a leitura posterior dos entrevistados e suas concordâncias diante do exposto, mesmo após a assinatura do Termo. Para a análise do discurso proferido pelos entrevistados, foram acatadas as opiniões do historiador Etienne François e da linguista Eni Orlandi.

Na última etapa do trabalho há a conclusão do enfoque no tema em questão, a partir da complementaridade entre o culto às ancestrais e a cultura urbanizada, assim como influências pelo processo de reafrikanização; considerando que a recente procura por um culto celebrado abertamente apenas na África – a localidade de origem - percebe-se a aproximação litúrgica e social com a ancestralidade. O processo de afirmação do candomblé como religião autônoma, portadora de cosmovisão e ritualística próprias, não cessa o desenvolvimento; estando sempre em constantes adaptações. A África mítica tem sido invocada como fundamento capaz de legitimar a adoção de determinadas práticas e a rejeição de outras, mesmo que consideradas tradicionais. Dessa forma, as novas descobertas sobre o festival Gueledé e as recentes publicações que discutem abertamente sobre Iami Oxorongá contribuem para novas adequações à forma de cultuar esta entidade.

Espera-se contribuir com os estudos sobre o tema do culto às Iami Oxorongá para uma melhor compreensão da relação religião e sociedade. A pesquisa vem esclarecer as modificações conceituais da prática desse culto para os próprios adeptos do candomblé e para toda a sociedade; como também promover uma melhor aceitação

do poder da sacralidade feminina através do entendimento de seu significado. Esse trabalho representa um avanço social para o melhor desenvolvimento das crenças afro-brasileiras e pode promover uma discussão enriquecedora sobre o tema da ancestralidade feminina e da permanência das tradições na academia e no ambiente religioso. Deseja-se auxiliar na construção da educação para o diálogo e na melhor compreensão da diversidade religiosa. A possibilidade da construção de uma cultura de diálogo implica na satisfação das necessidades dos grupos sociais. O diálogo pode ser favorecido não somente pela informação, mas também através da construção e do estabelecimento de valores de cidadania.

Como resultado deste trabalho, há a intenção de contribuir para uma melhor contemplação cultural do fenômeno religioso na pós-modernidade e da espiritualidade contemporânea. Esta pesquisa também se configura como ponto de partida para futuras publicações e apresentações que sociabilizem os resultados da pesquisa; não somente no meio acadêmico, mas também na esfera religiosa e para as comunidades e as localidades interessadas. Os principais impactos que se espera com a realização desta pesquisa são o reconhecimento científico e empírico da prática do culto à ancestralidade feminina nas religiões afro-brasileiras, estabelecendo seus principais conceitos e razões de existência. Também é desejada a contribuição para a diminuição da grande escassez de materiais documentais e bibliográficos sobre o tema; com o objetivo de produzir, posteriormente, recursos didáticos e pesquisas de ensino, dentro de uma perspectiva transdisciplinar.

Capítulo 1 – DESENVOLVIMENTO DO CULTO À IAMI OXORONGÁ

1.1 - Iami e a cosmogonia iorubá

Há muitas representações femininas complexas na estrutura panteística iorubá, através de seus orixás (seres ancestrais da natureza), porém nenhum deles remete ao feminino como um todo, pois cada um apresenta sua própria perspectiva da feminilidade. Nos orixás femininos está presente o aspecto da natureza instintiva; todavia este se encontra mais detalhado e complexamente elaborado nas narrativas do mito de Iami Oxorongá, que é a ancestralidade feminina da humanidade e, mais adiante, será descrita como a figuração da mulher feiticeira. No entanto, o termo ‘natureza instintiva’ neste contexto não é usado em seu sentido pejorativo de algo absolutamente fora de controle, mas em seu sentido original que designa uma vida natural de integridade inata. Assim, se pode dizer que Iami Oxorongá exemplifica a natureza intrínseca, inerente, típica e fundamental das mulheres.

Na mitologia iorubá há dois mundos: o Orun, mundo espiritual e superior; e o Ayê, mundo terreno e físico. O Orun coexiste no Ayê através da dupla existência Orun-Ayê (OGBEBARA, 2010, p. 13-15; BENISTE, 1997, p. 25-30). O povo de etnia iorubá tem uma concepção estendida acerca dos habitantes do Orun, diferenciando os orixás dos ancestrais humanos. Enquanto os orixás são a ancestralidade associada à energia da criação e sua emanção parte diretamente de Olorum (Deus supremo); os ancestrais humanos que em idioma iorubá são chamados de eguns estão associados à história da humanidade. Os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza e do cosmos e os eguns, à estrutura da sociedade (SANTOS, 2002, p. 102).

O desenvolvimento do culto aos eguns e o relacionamento de seus praticantes com as várias instâncias da religiosidade africana têm permanecido, resumidamente, como esfera do social onde ocorrem ou se configuram propostas de continuidade dos grupos sociais; “como fator “cultural” integrante da visão de mundo dos africanos; como elemento ligado às tradições; como manifestação da estática social e, às vezes, da dominação; como valor religioso ligado à espiritualidade africana” (LEITE, 2008, p. 14), explicando através dela a realidade.

Os eguns são diferenciados entre eguns da esquerda e eguns da direita, para designar respectivamente entidades femininas e masculinas. Segundo Juana Elbein dos Santos, assim como os eguns masculinos tem suas instituições nas sociedades Egungun;

as Iami Oxorongá, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua instituição na sociedade Gueledé e também numa outra sociedade pouco conhecida, o Egbé Elékó (SANTOS, 2002, p. 105).

No que diz respeito à ancestralidade feminina, o fato de ser designada por Juana Elbein como propriedade da esquerda leva à observância do que mostram as cosmogonias ocidental e oriental em relação ao significado dos lados direito e esquerdo. Segundo Chevalier, em seu Dicionário de Símbolos:

[...] A Idade Média cristã a essa tradição, segunda a qual o lado esquerdo seria o lado feminino, em oposição ao direito, masculino. Sendo fêmea, a esquerda é igualmente noturna e satânica, segundo antigos preconceitos, por oposição à direita, diurna e divina. [...] Na África, para os bambaras, o 4, número da feminilidade, é sinônimo de esquerda; o 3, número da masculinidade, é sinônimo de direita. A mão direita é símbolo de ordem, de retidão, de trabalho, de fidelidade; a mão esquerda é símbolo de desordem, de incerteza. [...] Na tradição cristã do Ocidente, a direita tem um sentido ativo; a esquerda é passiva. Também, a direita significa o *futuro* e a esquerda o *passado*, sobre o qual o homem não tem poder (1996, p. 341 a 343).

Portanto, na observação da antropóloga pode estar presente a dicotomia, na qual a direita representa o bem e a esquerda é maléfica; então fica claro que o maléfico constrói a harmonia em conjunto com o benéfico. Esses conceitos, porém, são mais abrangentes, pois é possível observar que a direita remete à objetividade e ao raciocínio lógico, enquanto que a esquerda engloba a subjetividade e a imaginação profunda. Mais adiante essa teorização será detalhada à luz da antropologia do imaginário de Gilbert Durand.

Na busca de alcançar os objetivos esperados nesta dissertação, a metodologia utilizada foram pesquisas bibliográficas e de campo. Na pesquisa bibliográfica foram utilizados livros, trabalhos acadêmicos e documentos produzidos por estudiosos da religiosidade africana que citem ou descrevam o culto a Iami; já que é escassa a bibliografia sobre o tema, pois se trata de uma expressão religiosa secreta e quase extinta que depende da oralidade para se perpetuar como tradição, de maneira que a proposição de resgate histórico dessa religiosidade caracteriza-se como um trabalho de grande contribuição para a cultura afro-brasileira.

Dessa forma, foi realizada uma pesquisa documental nas instituições que apresentam maior afinidade com o conteúdo procurado, a exemplo do Museu da Abolição, em Recife; da Fundação Pierre Verger, em Salvador e do Instituto de Arte e

Cultura Yorubá, em Belo Horizonte. Foi realizada a análise comparativa da bibliografia encontrada e, após a seleção do material que serviu de suporte para a comprovação da hipótese, tais informações foram sistematizadas em um referencial teórico fundamentado em História das Religiões e da Contemporaneidade, incluindo Gilbert Durand, Pierre Verger e Nestor García Canclini.

Para analisar a preservação mítica em torno de Iami, foram utilizados os conceitos de antropologia do imaginário e de imaginação simbólica, formulados por Gilbert Durand, que apresenta a mitocrítica como forma principal de análise para arquétipos e narrativas que permeiam o imaginário humano. Não só as imagens e a imaginação míticas com torno de Iami, como também a imaginária, os símbolos e qualquer outro pretexto visual que as identifique na contemporaneidade também puderam ser observados a partir da perspectiva da antropologia do imaginário e da mitocrítica. Pois Durand afirma:

A história não explica o conteúdo mental arquetípico, pertencendo a própria história ao domínio do imaginário. E sobretudo em cada fase histórica a imaginação encontra-se presente inteira, numa dupla e antagonista motivação: pedagogia da imitação, do imperialismo das imagens e dos arquétipos tolerados pela ambiência social, mas também fantasias adversas da revolta devidas ao recalçamento deste ou daquele regime de imagem pelo meio e o momento histórico. (2002, p. 395).

Sendo assim, percebe-se que a ancestralidade masculina é individualizada em variedades de espectros; enquanto que a ancestralidade feminina é coletiva e reunida em uma só entidade que é a Iami, como uma unidade geradora de tudo. Na simbologia iorubá, o pássaro representa o poder procriador da mãe; sendo a Iami representada geralmente por um pássaro noturno, negro e de olhos abertos; constantemente relacionado à coruja, no Brasil. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto, escondido nas profundezas do corpo da mãe, casa e morada. Elas também costumam ser representadas pela cabaça⁵, que nas narrativas sobre o tema costuma ser retratada como lugar onde fica guardado o pássaro noturno. Para os participantes do culto Gueledé, elas são as feiticeiras que levam sorte ou prejuízo aos seres humanos.

As mães, neste culto, são compreendidas como a origem da humanidade e o seu grande poder reside na decisão que toma sobre a vida de seus filhos. É a mãe que decide

⁵ “símbolo do ovo cósmico, da gestação, do útero em que se elabora a vida manifestada” (DIREITA/ESQUERDA, 1996, p. 151).

se o filho deve ou não nascer e, quando ele nascer, ainda decide se ele deve viver. Iami é a sacralização da figura materna, por isso o seu culto é envolvido por tantos tabus⁶. O seu grande poder deve-se ao fato de guardar o segredo da criação. Tudo o que é redondo remete ao ventre e, por consequência, às Iami. O poder das grandes mães é expresso entre os orixás; mas o poder de Iami é manifesto em toda mulher. Entende-se, então, que a força mágica de Iami reside na genitália feminina. Sendo assim, as Iami Oxorongá são as senhoras da vida, porém o corolário fundamental da vida é a morte e o tabu relacionado à Iami tem seu significado no medo da morte e do desconhecido natural, o medo diante dos mistérios da natureza. O culto às mães feiticeiras é algo secreto e geralmente afastado da visão de leigos, tanto na África como no Brasil. O nome Iami Oxorongá também costuma ser evitado entre os adeptos do candomblé, raramente sendo pronunciado em público, já que há a crença de que esta é uma entidade encolerizada e pode trazer morte e desgraça a qualquer momento e sem justificativas. Por que proibir o que não se quer? “Amor e morte estão juntos, porque um gera o outro e reciprocamente, para sempre” (AUGRAS, 1989, p. 28). Ao mesmo tempo em que tem características de segredo, esse culto e a figura da mãe feiticeira também são objeto de grande apreço e de respeito; justamente porque sua mitologia remete ao amor profundo, ao desamparo e ao sentimento de vingança. Ou ainda mais que isso, o tabu relacionado ao arquétipo selvagem da mulher, aqui representado por Iami; é uma atitude de proteção contra o poder misterioso da mulher que transita entre a humanidade e a animalidade.

Iami como ser mitológico está inserida na composição da explicação iorubá sobre a criação do mundo e é singular em uma cultura que tem o tabu como um dos temas principais de seus princípios mitológicos. Afinal, de acordo com Campbell:

Nas sociedades humanas mais simples, a mitologia é o texto dos ritos de passagem. Nos escritos dos filósofos hindus, chineses e gregos (como também de todos os que jamais os leram), é a linguagem pictórica da metafísica. A primeira função não é violada pela segunda, mas ampliadas, e ambas, harmoniosamente, prendem o homem, o animal em crescimento, ao seu mundo, simultaneamente e em seus aspectos visível e transcendente. A mitologia é o útero da iniciação da humanidade à vida e à morte (1997, p. 44).

⁶ “Foi o navegante inglês James Cook (1728-1779) quem, no relato de sua última viagem na Oceania, registrou o comportamento chamado *Tapu*. Os nativos das Ilhas Tonga usavam essa palavra para adjetivar aquilo que era ao mesmo tempo sagrado e proibido. (...) não designa apenas o caráter sagrado/perigoso de uma pessoa ou de uma coisa, mas também os dispositivos montados para lidar com ela” (AUGRAS, 1989, p. 13-14).

Por isso, a própria função mitológica tem o papel de vida e de morte que abrange o tabu e a mulher, o mistério metafórico que cerca a narrativa mitológica para melhor compreensão humana dos ritos de passagem muito se parece com o a função misteriosa do tabu feminino para explicar de forma inconsciente o mistério da criação da vida. A mitologia é o útero e Iami também, motivo suficiente para que ela permaneça um dos centros e causas principais das narrativas mitológicas iorubás que tanto são motivo de apreço aos candomblecistas do século XXI. Ao engravidar, parir e amamentar, assim como fazem todas as fêmeas mamíferas; a mulher acaba sendo o manifesto mais acentuado da animalidade presente na espécie humana. Sobre esse último aspecto, Augras explica:

O tabu é necessário para arrancá-la de vez do domínio da natureza, senão ela se poderia tornar a inimiga do caçador em sua própria casa. [...] Mas é claro que a presença do tabu mostra que a mulher não deixa de pertencer a ambas as ordens, da natureza e da sociedade. [...] Lidar com mulher é, por conseguinte, lidar com tabus. É ter de proteger-se contra os incríveis poderes da ambigüidade [*sic*]. Tudo que pertence ao mesmo tempo a dois reinos opostos, junta em si o poder de ambos e, mais ainda, o poder intrínseco da contradição, da desordem, da marginalidade (Ibid, p. 31-40).

Contudo, o culto de Iami é um interdito para a cultura religiosa de origem iorubá, assim como a menstruação é um interdito no cotidiano social. Esse culto é um tabu religioso vivenciado em sua totalidade através de mitos, ritos, símbolos, músicas e todos/quaisquer aparatos necessários à manifestação catártica do sagrado. Apesar do caráter secreto nas localidades onde é praticado e de ser pouco conhecido em território brasileiro, este culto faz com que o tabu seja experienciado de forma ritualística e sazonalmente, favorecendo uma aproximação da comunidade religiosa com o que há de misterioso e selvagem na vida. O conceito de feitiçaria oriunda do mito sobre Iami Oxorongá tem origem na noção iorubá que representa a utilização dos poderes místicos em seu aspecto mais forte e eficiente, seja para o bem ou para o mal.

A UNESCO (United Nations Education, Scientific and Cultural Organization), no ano de 2008, lançou o projeto de salvaguarda do festival Gueledé como Patrimônio Cultural da Humanidade⁷. A importância da sacralização das Iami nas cerimônias dessa sociedade explicita aspectos coletivos do poder ancestral feminino, representa uma

⁷The oral heritage of Gueledé. Disponível na Internet: <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00002>>. Acessado em 21/08/2012.

totalidade, simbolizada pelo igbá⁸. Iami é parte essencial na cosmogonia iorubá, pois está presente no mito da criação dos mundos e é parte preponderantemente ativa neste.

Para a melhor compreensão acerca da mitologia iorubá e do aparecimento de Iami Oxorongá em seu contexto serão discorridos os mitos e as lendas analisados na pesquisa, encontrados a partir do material coletado pelos autores consultados e também a partir da informação oral adquirida pelas entrevistas e vivências realizadas com sacerdotes e adeptos do culto. Antes serão apreciadas as obras publicadas no Brasil sobre o mito da ancestralidade feminina iorubá e posteriormente serão comparadas e compreendidas de acordo com referências publicadas em outros países por autores nigerianos, americanos e europeus.

Os mitos sobre Iami encontrados nos itans⁹ descritos por Pierre Verger e Awofá Ogbebara (1994; 2010) refletem a importância relativa da posição do homem e da mulher na sociedade, em diversas épocas da história iorubá. Ao ler os mitos sobre as Iami Oxorongá tem-se uma sensação de medo infantil diante de um poder imenso e terrível. Esse medo surge, em grande parte, da incompreensão e do mistério que cerca as mães ancestrais e, por outro lado, da sensação de pequenez e impotência que arrebatam os que tentam lidar com sua imagem grandiosa.

Os itans, chamados de versos de Ifá, são poemas que se referem às histórias de um conjunto de duzentos e cinquenta e seis signos denominados de Odú. Os Odú são entidades do mundo sobrenatural que comandam o destino. Para cada Odú há diversas histórias nomeadas de esé (caminho, em idioma iorubá), cujo conteúdo é revelado como verdades cósmicas nas consultas oraculares. O tipo de narrativa que mais interessa nesta pesquisa são os itans que revelam os acontecimentos dos tempos imemoriais, os mitos chamados de atowódowó¹⁰. Este tipo de itan revela os acontecimentos dos tempos imemoriais, ou seja, os mitos da cosmologia e a epopeia das divindades iorubás na instauração da ordem no caos primitivo.

Assim, percebe-se que o Ifá é um oráculo que faz intermédio entre a vontade dos deuses e entidades sobrenaturais em relação aos seres humanos. É plausível pensar a partir de Foucault que a sociedade de sacerdotes de Ifá (na África) se constitui numa “sociedade de discurso”. Para o filósofo, a função de grupos de discurso “[...] não é

⁸ Cabaça, em idioma iorubá.

⁹ Histórias transmitidas oralmente através das gerações, “conhecidas pelos babalaôs, que são os guardiões dos segredos do Ifá, oráculo pertencente à religiosidade iorubá” (VERGER, 1994, p. 15).

¹⁰ Essas definições sobre itans, odús e ifá foram explicadas à pesquisadora pelo babalorixá Rogério Vasconcelos em entrevista realizada em 15/11/2010.

conservar ou produzir discursos, mas fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição” (FOUCAULT, 1996, p. 39).

Foucault chegou a pensar que as “sociedades de discurso” já não mais existiam em 1970, a exemplo do desaparecimento dos rapsodos da Antiga Grécia. Contudo, em torno de 1930 e de 1940 já eram publicadas no Brasil obras como as de Arthur Ramos, Edison Carneiro e Ruth Landes sobre a religião do candomblé e sobre o poder do discurso nas religiões de matriz iorubá. O candomblé contém na sua organização “sociedades de discurso” que existe há séculos no Brasil, oriundas de outras tradições ainda mais antigas na África, baseadas na “apropriação do segredo” e na “não permutabilidade”:

É certo que não existem mais “sociedades de discurso”, com esse jogo ambíguo de segredo e divulgação. Mas que ninguém se deixe enganar; mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não-permutabilidade [sic] (Ibid, p. 40).

Então, diante do que diz Foucault sobre o discurso ser objeto do desejo, mas também ser “o que manifesta e oculta o desejo” (Ibid, p. 10), pode-se relacionar as interdições que atingem o discurso como ligadas ao desejo e ao poder. A interdição encontrada no discurso dos itans é o ritual da circunstância de Iami Oxorongá, pois os procedimentos de exclusão da mulher como portadora de um poder selvagem faz com que desejo e política sejam as fontes de poder mais requeridas. O discurso – tanto dos itans quanto dos indivíduos que os interpretam - tem o poder de colocar as atividades política e sexual da mulher em condição de interdito. São os itans que determinam a forma como sua sociedade lida com o tabu e, no decorrer dos mitos sobre as mães feiticeiras, fica visível a estreita relação de poder entre o oráculo de Ifá, os sacerdotes que o manipulam e o poder de Iami Oxorongá.

A cultura sempre enfrenta novas ordens e perspectivas em um mundo construído por momentos históricos específicos. Nesse contexto, o culto às anciãs da noite provou ser sólido e consistente para persistir sobre as evoluções da tradição. As pessoas envolvidas no movimento cultural que resgata o culto promovem a aceitação social dessa manifestação e oferecem à sociedade respostas que fazem sentido. Através da leitura dos autores que serão citados a seguir é possível desenvolver observações críticas

sobre o culto africano à Iami Oxorongá que sobreviveu às colonizações, guerras e interferências de religiosidades diversas.

Pierre Verger, no artigo intitulado “Grandeza e Decadência do Culto de Ìyàmi Òsòròngà (minha mãe feiticeira) Entre os Yorubá”, publicado originalmente no *Journal de La Société des Africanistes*, em 1965; trata a mesma entidade por diversos nomes, a saber: Odú, Odudua, Iyagbá, Iyami, Iyami Osorongá. Através dos itans, discorre opiniões sobre a função das mães ancestrais na cosmogonia iorubá. Os itans descrevem a chegada das Iami na terra (Ayê, em idioma iorubá) e como receberam as cabaças e os pássaros noturnos, depois elas se relacionam com as divindades masculinas que querem apoderar-se do seu conhecimento e ficam encolerizadas.

Verger explica que, diferente de outras sociedades, “na região yorubá as atividades das feiticeiras, ajé, ligam-se às das divindades, orisá, e aos mitos da criação do mundo” (1994, p. 16), portanto não apresentando caráter antissocial ou antirreligioso. Então, fica entendido que a feitiçaria é parte da religião e do imaginário social iorubá, revelando que as Iami não são excluídas pela sociedade, mas sim tratadas com bastante cautela e discrição, diante do temor e do respeito ao seu poder. De acordo com Verger, elas não são execradas da sociedade, mas sim respeitadas, pois carregam uma força muito perigosa e não se deve falar delas abertamente, “o que acarreta, em relação a elas, uma discrição que não facilita a tarefa dos pesquisadores (Ibid., p. 16)”. Inclusive, esta última observação tornou-se bastante verídica nos momentos da pesquisa de campo realizada para o presente trabalho. A discrição, o segredo e o não dito foram elementos fundamentais durante as entrevistas e as observações em campo, o que realmente dificultou a coleta de dados sobre o culto.

Verger relata dois aspectos de Iami Oxorongá, o primeiro diz respeito à forma como ficou popularizada e o segundo trata de seu mito. Primeiramente ele explica que tradicionalmente ficaram conhecidas como mulheres velhas que se transformam em pássaros noturnos para fazer trabalhos mágicos maléficos. Em seguida, ele esclarece que Iami Oxorongá é Odudua que “recebe de Olodumarè, quando vem ao mundo, o poder sobre os òrisà, poder simbolizado por eye, o pássaro. Recebe também uma cabaça, imagem do mundo e repositório de seu poderio” (Ibid, p. 16).

Porém, o fato de o próprio Verger, no referido artigo, associar Odudua e Iami no mesmo significado mitológico merece especial atenção, já que ainda em outra parte do mesmo texto e também em outra obra, o mesmo autor nega a exata aplicabilidade da ancestralidade de Odudua como pertencente ao gênero feminino. Odudua é uma

divindade ligada aos princípios fundamentais da criação do mundo terrestre e, “em se tratando da história da comunidade iorubá, ao aparecimento do poder monárquico” (LEITE, 2008, p. 130). Contradições e divergências marcam os relatos e estudos empíricos sobre essa divindade. Com referência aos princípios genéricos da cosmogonia, existem relatos e interpretações segundo os quais Odudua aparece como divindade masculina, em outros como feminina. Na bibliografia pesquisada, foram encontradas divergências entre Juana Elbein dos Santos e Pierre Verger sobre o gênero de Odudua. Santos posiciona-se com o conceito de que Odudua seja definitivamente um princípio feminino e que está intimamente relacionada à Obatalá como sua contraparte masculina, Odudua representando o Ayê e Obatalá representando o Orun. Já Verger apresenta um conjunto seriado de citações que evidenciam a contradição, expondo que Odudua às vezes é tida como um herói divinizado e masculino que se opõe à Obatalá.

Justificando sua posição em relação a esse aspecto contraditório, Santos cita a cabaça como elemento representando do universo na cosmologia iorubá:

Esses conceitos e seres divinos são representados simbolicamente pela cabaça ritual – o *igbá odù* – que representa o universo, sendo a metade inferior *Odù* e a parte superior, *Obàtálá*. Pareceria assim que o *àiyé* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por *Odùduwà*, poder feminino, símbolo coletivo dos ancestrais femininos, enquanto o *òrun* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por *Obàtálá*, símbolo coletivo do poder ancestral masculino (SANTOS, 2002, p. 65).

Já nos escritos de Verger fica perceptível a consideração de que seja difícil assegurar com certeza se o mito de Odudua como entidade feminina é propriamente original da tradição iorubá ou se é resultado de hibridismos culturais:

O Padre Baudin feminiliza *Odùduà* para fazer dela a companheira de *Obàtálá* (ignorando que este papel era desempenhado por *Yemowo*). Fechou este casal *Obàtálá- Odùduà* (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexata, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde “*Obàtálá* (macho) é tudo o que está em cima e *Odùduà* (pseudo-fêmea), tudo o que está embaixo; *Obàtálá* é o espírito, e *Odùduà* a matéria; *Obàtálá* é o firmamento e *Odùduà* é a terra”. A obra de Baudin, copiada por Ellis, foi o ponto de partida de uma série de livros escritos por autores que se copiaram uns aos outros sem colocar em questão a plausibilidade de que fora escrito por deus predecessores (VERGER, 2002, p. 298).

Há também o aspecto de Odudua em relação à problemática do poder. Pois se foi Odudua quem criou o mundo no lugar de Obatalá, há também a sua importância como primeira representação monárquica entre os iorubás; o que justifica a manutenção desse mito pelos descendentes da matriz africana como polos masculino/feminino; já que, sendo um casal primordial, dessa união nasce um sistema instituidor do mundo explicado por dimensões fundamentais. Sendo assim, fica esclarecido que – na matriz africana das comunidades iorubás – Odudua é originalmente um orixá funfun¹¹ masculino, mas posteriormente, devido ao intercuro de manutenção das tradições através da oralidade e da escrita, ficou conhecido popularmente (principalmente na religiosidade de matriz africana do Brasil) como orixá funfun feminino.

Iami é frequentemente denominada Eleiê, dona do pássaro, em idioma iorubá; veremos, nos textos que se seguem, que os termos eiê (pássaro) ou eleiê (dona do pássaro), são empregados indiferentemente, “pois o pássaro é o poder da feiticeira; é recebendo-o que ela se torna àjé. [...] Durante as expedições do pássaro, o corpo da feiticeira permanece em casa, estendido inerte no leito até o momento do retorno da ave” (VERGER, 1994, p. 17). A cabaça que contém um pássaro noturno é o símbolo mais comumente usado para representar Iami, simplesmente porque a cabaça simboliza o ventre e o pássaro noturno o poder sobrenatural. Monique Augras define os símbolos de Iami como representantes de todos os orixás femininos, ao dizer: “As divindades femininas são geralmente designadas pelo nome genérico de Aibás, ou seja, Rainhas. O símbolo que lhes corresponde é uma cabaça com um pássaro dentro, representando o ventre fecundado. São as poderosas depositárias dos mistérios da gestação.” (AUGRAS, 1989, p. 59). Assim, o pássaro torna-se um símbolo totêmico das sociedades que realizam esse culto do feminino na religiosidade iorubá. Exatamente por esse motivo há uma restrição maior que a do culto aos orixás no período dedicado à Iami, seja no aspecto sexual ou de matança de animais mais rígidas para feitura de ebós (oferendas em forma de alimento). Sobre isso, Augras explica que:

Quando o homem utiliza espécies animais como modelo de classificação, ele estabelece um parentesco entre certa espécie e determinado grupo. É como se os homens desse grupo fossem animais daquela espécie. Mas homens não são animais. Como superar essa contradição? Pela instituição das proibições alimentares e sexuais. [...] Não é que ela seja particularmente suja ou impura nem que ela encarne a projeção dos desejos incestuosos dirigidos à mãe, como julgava Freud. É que a mulher, por ser o elemento de ligação entre

¹¹ O termo funfun dá-se aos orixás primeiros que participaram da criação do mundo.

dois grupos, pertence a ambos e, por conseguinte, situa-se na articulação de dois sistemas mutuamente excludentes (Ibid, p. 37-39).

Em um dos itans sobre Iami, há a narrativa em que Orumilá, a entidade masculina guardiã dos segredos do Ifá, consegue apaziguar a cólera das feiticeiras resolvendo um enigma proposto por elas¹² do qual a resposta consiste na frase: “Pegar um ovo dentro de um chumaço de algodão”. Tendo essa frase como resposta, Orumilá consegue vencer a vontade das Iami e obter poder sobre um de seus segredos. Essa charada resolvida por Orumilá “é um símbolo importante, da luta de Iyami contra Obatalá. O ovo faz parte de toda oferenda destinada às Iyami; o algodão é ligado por sua brancura a Obatalá” (VERGER, 1994, p. 21). O fato de pegar o ovo com um chumaço de algodão fornece a indicação para a “neutralização da ação das Iyami por Obarisá, que constitui um dos temas mais importantes do mito da criação” (Ibid). Ou seja, o ovo, símbolo do ventre materno e telúrico, foi capturado pela brancura de Obatalá, um orixá que é representado com essa cor por caracterizar a espiritualidade branda sem a interferência das paixões terrenas ou da animalidade presente nas virtudes femininas.

Verger conta que durante a época colonial africana, as influências econômicas ocidentais, assim como as missões cristãs e a expansão do islamismo influenciaram a destruição da antiga cultura e da antiga religião; e que, longe de destruir esse paganismo original, o resultado foi o desenvolvimento de uma nova forma de paganismo através da sociedade dos caçadores de feiticeiras. Segundo Verger:

A atividade da seita dos caçadores de feiticeiras *Atigali* (ou *Tigere* ou *Atinga*), criada por volta de 1940 no sul da Costa do Ouro (Gana), foi estudada por Peter Morton Williams, quando o movimento, progredindo cada vez mais, atravessou o Daomé e, por volta de 1950, infiltrou-se na Nigéria. O autor pôde observar os dançarinos, possuídos pelo espírito *Atigali*, que se diziam capazes de identificar as feiticeiras presentes. Constatou que numerosas velhas, designadas pelos dançarinos em transe, reconheciam de bom grado que eram feiticeiras e confessavam abertamente ter cometido uma série de crimes impressionantes (Ibid, p. 24).

Dessa forma, o autor tenta explicar racionalmente o comportamento das velhas que se acusam completamente diante de crimes imaginários. Ele atribui essas ações ao complexo de culpa proveniente da situação angustiante e insegura provocada pela situação reservada à mulher na sociedade iorubá. Pois a mulher casada jamais se integra

¹² Ver anexo “A”.

completamente ao grupo familiar do esposo, no qual é considerada apenas a mãe dos filhos de um membro do grupo. A presença da mulher também não é prevista em sua casa originária, já que o destino das jovens não é permanecer na casa onde nascem, mas sim casar-se. Assim o autor explica:

Dar filhos é uma condição essencial para garantir sua permanência no *compound* familiar. Quando a idade sobrevém, ela é freqüentemente [sic] deixada de lado pelo marido polígamo, em benefício de mulheres mais jovens. Algumas vezes ela deixa o *compound*, dedica-se à venda de produtos no mercado, mora sozinha ou com um de seus filhos, se não houver incompatibilidade de gênio com sua ou suas noras (Ibid, p. 25).

Verger explica que as Iami Oxorongá são as “Grandes-Mães”, as mães encolerizadas e “sem sua boa vontade a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria” (Ibid, p. 26). O festival Gueledé é composto por espetáculos de música e de dança, executadas por pessoas de diversas faixas etárias. Nem todas as danças do festival remetem à Iami, apenas algumas a representam. Sobre a dança da sociedade Gueledé - que tem a duração de dias - ele lança a ideia:

A dança das gèlèdé é a expressão da má consciência dos homens e vem de uma época em que a sociedade matriarcal tornou-se patriarcal. O grande poder místico da mulher, utilizado originalmente de um modo criativo pelo trabalho da terra etc., pode ser transformado em arma destrutiva. Em consequência, tudo deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compensações pela perda de sua posição política (Ibid, 1994, p. 26).

No decorrer do seu artigo, o autor utiliza trechos de escritos feitos por clérigos cristãos que viveram na região iorubá onde o culto se realizou. Esses clérigos estiveram na região da Nigéria e do Daomé no século XIX, porém Verger não explica se estavam lá a serviço de missões ou por outros motivos quaisquer. O reconhecível nos seus textos é que tentaram ter uma relação amistosa e compreensiva com a religiosidade africana e uma de suas principais atitudes em relação a ela foi associar os símbolos, as alegorias e as divindades iorubás com aspectos cristãos. Assim explica Verger:

O abade Pierre Bouche publica em 1885 um livro sobre a Costa dos Escravos, onde esteve a partir de 1866. Nele refere-se com ternura à crença de Ìyágbà, “‘esta deusa’ que tanto se assemelha à Santa Virgem. Como ela, Òyágbà leva uma criança nos braços; ela se chama a mãe que salva, ela salvou os homens”. O autor não se dava conta de

que Ìyá àgbá que louvava por essa forma não passava de ìyàmi, a feiticeira (Ibid, p.31).

Apesar de tanto Verger como Ogbebara apoiarem seus argumentos nos itans; enquanto o artigo de Verger é baseado em itans que o autor teve acesso oralmente na África e também de forma escrita, o segundo declara que apenas teve acesso aos itans pela oralidade. Fica perceptível que Ogbebara oferece uma estreita relação entre orixás femininos e Iami Oxorongá, dando uma grande ênfase à possibilidade deste mito ter se originado a partir do mito de Odudua, a contraparte feminina de Obatalá. Cada um à sua maneira, Odudua e Obatalá – filhos do deus supremo - lideraram os orixás na construção do Ayê. Nas duas interpretações de Verger e de Ogbebara, Odudua e Obatalá são apresentados sempre em conflito e trabalhando pela conquista do poder através do discurso.

Ogbebara explica que Odudua¹³ consultou o Ifá para criar a Terra (Ayê) juntamente com os orixás. Sendo assim, foi ter com Orumilá. “Dentro da teogonia nagô, Orumilá possui uma posição de grande destaque. Considerado o senhor do destino e detentor do saber transcendental, possui culto próprio e independente do culto aos orixás (OGBEBARA, 2010, p. 17)”. Orumilá viu no Ifá que Odudua trilhará o caminho da morte, pois na Terra habitarão criaturas perecíveis e que buscarão “o retorno à espiritualidade, mudança inexorável que só pode ser obtida pela morte” (Ibid, p. 32). E Orumilá também diz a Odudua que deverá usar roupas inteiramente negras, pois essa é a cor do Odu que guiará seu caminho.

Dessa forma, fica esclarecida a associação primeva entre Odudua e Iami Oxorongá. Antes porque Iami é a grande feiticeira que ceifa as vidas dos que lhe irritam ou para os que lhe suplicam intercepção, depois porque o negro é uma das principais cores de Iami dentro do panteão funfun iorubá. As feiticeiras são umas das poucas entidades a utilizar a cor preta largamente¹⁴. Ogbebara faz uma interessante correlação entre os orixás femininos e as feiticeiras, relacionando-as entre si de acordo com a construção da sociedade Gueledé. Nesse ponto, ele – assim como os autores que serão abordados adiante – reconhece Oxum como o orixá mais intimamente ligado ao mito

¹³ Odudua vem a ser o princípio feminino da criação, junto à sua contraparte Obatalá (princípio masculino). É a filha mais velha do deus supremo, de acordo com os relatos orais predominantes no Brasil, distanciando-se do questionamento sobre o gênero ao qual Odudua pertence.

¹⁴ Informação sobre o uso das cores obtida mediante vivências e conversas nos templos afro-pernambucanos da cidade do Recife. Os adeptos e os sacerdotes concordam entre si sobre essa informação e também dizem que o preto não é usado nos rituais e celebrações por tratar-se de uma cor que adere todas as outras cores que representam não só os aspectos espirituais, mas também as forças terrenas. Acreditam que a união de todas as forças é muito perigosa e difícil de ser controlada.

das mães ancestrais e feiticeiras. Segundo Ogbebara, Oxum é orixá feminino da maior importância, é considerada como “uma das principais Yámi Ajé. É invocada pelo título de Iyálode que, não por coincidência, pertence também à chefe de culto de Iyámi Oxorongá, mulher que comanda todas as feiticeiras” (Ibid, p. 40). Ainda, em mitos e lendas que serão analisados adiante, é possível perceber como os significados entre Oxum e Iami são interligados, haja vista que ambas as representações têm como referência o poder criador do ventre, a menstruação, os pássaros como símbolos teriomórficos e os aspectos noturnos. Então, também há a sugestão de que Odudua, Iami Oxorongá e Oxum abrangem uma significação aproximada dentro da mitologia yorubá, pois o autor ressalta, durante o relato do mito de criação da Terra, que quando Obatalá foi verificar a grande criação de Odudua, Exu¹⁵ foi recebê-lo a mando dela e nele colocou “uma pena vermelha do papagaio Ekodidé, símbolo de vitória e do poder gerador feminino, a serviço do qual se encontrava naquele momento” (OGBEBARA, 2010, p. 58).

Dentre todas as histórias contadas nessa obra, também fica esclarecido que, depois de criados os seres da Terra e estabelecidos em suas comunidades, certo dia, Oxum mostrou-se aborrecida pelo desprezo com que era tratada pelos orixás do sexo masculino. Assim narra o autor:

Lançando mão de seus poderes de feitiçaria, atribuição do sexo feminino inerente à metade inferior do Igbadú, determinou que até que fosse reconhecido este poder, uma praga se abateria sobre a Terra: as mulheres tornar-se-iam estéreis, os animais não mais dariam crias e as plantas não se reproduziriam. Desta forma, o mundo estava condenado à extinção. [...] Não era ela também, a Ogagun ati Ogajulo nino awon Iyami Oxorongá, Chefe Suprema e Comandante de todas as Senhoras dos Pássaros? Por que motivo, então, não era convidada, jamais, a participar dos rituais? (Ibid, p. 64).

O autor conta que, em determinado momento da história yorubá, as mulheres estavam totalmente relegadas a uma posição inferior à dos homens, devido aos planos civilizatórios de Orinmilá e Exu. Porém, o orixá feminino Obá, que nunca havia conhecido um homem, alertou as outras Iabás (orixás femininos) do que estava ocorrendo. Então elas se juntaram e criaram a sociedade Gueledé. Exu desconfiou da movimentação diferente que começava a se formar entre elas e descobriu a sociedade

¹⁵ “Exu é um orixá ou um eborá de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas” (VERGER, 2002, p. 102).

secreta. Assim, junto com Orumilá, articulou um plano para fazer Obá se apaixonar por Xangô e em seguida Oyá e Oxum, para que, morando na mesma casa e dividindo o mesmo marido, ficassem desunidas. Assim o plano foi realizado e a sociedade feminina desunida. O autor narra a formação da sociedade Gueledé:

Obá, embora não fosse diretamente atingida pelos acontecimentos, na medida em que não se submetera jamais a qualquer homem, pressentia o perigo que ameaçava a posição da mulher dentro da sociedade e, por esse motivo, resolveu criar um grupo denominado Egbe Guéléde, que, a exemplo das sociedades de Babalaôs, onde somente os homens eram aceitos, congregaria somente mulheres que, para participarem das reuniões, deveriam cobrir os rostos com máscaras para não serem reconhecidas e, conseqüentemente, punidas pela opressão imposta pelos homens. Para terem a certeza de que nenhum homem iria infiltrar-se em suas reuniões, protegidos por máscaras, era exigido de todas as participantes que despissem o busto, sendo então identificadas como mulheres pela exibição dos próprios seios (Ibid, p. 106).

Ainda entre os autores brasileiros sobre os mitos iorubás relativos à Iami, pode-se considerar as pesquisas de Carneiro da Cunha (1984), Raul Lody (2010), Juana Elbain dos Santos (2002) e Ademir Ribeiro (2008). A sociedade Gueledé geralmente é o ponto de partida para que estes pesquisadores cheguem a citar Iami em seus textos. Seja através da tentativa de interpretação ou busca pelos vestígios da perpetuação dessa sociedade no Brasil; quando as mães feiticeiras são citadas por esses pesquisadores, e frequentemente em segundo plano, sendo antecedidas por considerações sobre a sociedade Gueledé na atual Nigéria, sobre as primeiras e mais famosas casas de Candomblé da Bahia ou sobre os orixás femininos. Lody, ao escrever sobre as ancestrais feiticeiras, dá ênfase às máscaras usadas no festival nigeriano, pontuando que a ostentação pública das danças dos mascarados revela o tênue limite entre os indivíduos e as personagens. Ele, assim como alguns pesquisadores que o antecederam, reforça o fato de que no festival Gueledé não só há as representações de Iami mascarada, como também dançam outros personagens como animais, orixás e seres anônimos:

As gueledes [*sic*], como sociedades de máscaras, estabelecem o limite entre indivíduo e personagem através da ostentação pública da própria máscara. Matrilineares e indispensáveis ao sistema da fertilidade de grupos do atual Benin e da Nigéria, as gueledes [*sic*] representam as mães ancestrais, ao mesmo tempo maternas e antropofágicas, donas da

fonte da vida e suas destruidoras. As máscaras tem base formal no rosto humano, mas incluem também animais, cenas sociais, histórias mitológicas e papéis políticos e religiosos das comunidades onde exibem o seu poder e sua função de controle social. A especificidade dos papéis representados estabelece grupos de máscaras com características afins como *akô*, *baká*, *mundiá*, *tetedê*, *okunriu*, *onilu*, *ixá-oió*, *alopajanja*, *eledê* e *woogbá woobarasán*. Exemplos que detêm individualmente funções e delatam histórias para as comunidades (LODY, 1996, p. 19-20).

Já Santos refere-se à Iami Oxorongá quando fala sobre Oxum e discorre sobre os atributos desse orixá (SANTOS, 2002, p. 85-86). De maneira distinta, Carneiro da Cunha cita Iami independente de algum pressuposto para esse fim e atribui a essa entidade um poder independente não só como objeto de culto, mas igualmente em seu aspecto de personagem mitológico situado em um enredo no qual raramente aparece como personagem principal. Ele chega a destacá-la como portadora da harmonia e da completude por carregar em si os opostos:

[...] é o poder em si, ela tem tudo dentro de seu ser. Ela pode tudo. Ela é um ser auto-suficiente [*sic*], ela não precisa de ninguém, é um ser redondo, primordial, esférico, contendo todas as oposições dentro de si. Elas são andróginas, elas têm em si o bem e o mal. [...] Elas tem a feitiçaria, antifeitiçaria, elas têm absolutamente tudo, elas são perfeitas (CUNHA, 1984, p. 09).

Em um trabalho mais recente - porém não menos original e carregado de fontes primárias – Ademir Ribeiro Júnior, em sua dissertação de mestrado sobre máscaras¹⁶ gueledé e edans egboni¹⁷ em exposição no MAE (Museu de Arqueologia e Etnologia da USP), definiu conceitos e observações próprias sobre as feiticeiras. Segundo ele, “Iyami Oxorongá se assemelha com a deusa Onilé esculpida nos edans ogbonis, por ser uma entidade que encerra em si a essência da humanidade por completo” (JÚNIOR, 2008, p.

¹⁶ As máscaras preenchem uma função social: as cerimônias mascaradas são cosmogonias representadas que regeneram o tempo e o espaço: elas tentam, por esse meio, subtrair o homem e todos os valores dos quais ele é depositário da degradação que atinge todas as coisas no tempo histórico. Mas são também verdadeiros espetáculos catárticos, no curso dos quais o homem toma consciência de seu lugar dentro do universo, vê a sua vida e a sua morte inscritas em um drama coletivo que lhes dá sentido (CHEVALIER, 1996, p.597).

¹⁷ O *edan agboni* é um conjunto de duas estatuetas metálicas representando um casal humano, por vezes assentadas sobre espetos curtos de ferro e ligadas na parte superior por uma corrente. Entre os vários usos e sentidos que lhe são atribuídos, entre os iorubás, o *edan* pode ser um amuleto e um identificador pessoal dos membros que congregam a associação *Ogboni* – uma instituição tradicional que detém poderes religiosos, judiciais, políticos e administrativos. Essa espécie de senado de anciãos existente em cada cidade ou vilarejo iorubá funciona como um contraponto ao poder do rei ou *obá* (JUNIOR, 2008, p. 06).

03). Onilé raramente é mencionada ou figurada em templos afro-pernambucanos. Os adeptos e sacerdotes costumam tratar essa entidade como o próprio Ayê (Terra), sendo ela a ancestral por excelência. Por vezes, nota-se uma similaridade de tratamento e de mitologias para Oxum, Onilé, Odudua e Iami Oxorongá, deixando-se transparecer que todas elas são uma só em determinados momentos do culto e da história iorubá.

Durante a pesquisa para esta dissertação, no ano de 2012, foi visitada a Fundação Pierre Verger de Salvador, onde foram consultados textos e fotografias já observados anteriormente através das publicações da Fundação. Porém, uma coleção de artefatos africanos foi encontrada nesse local, sendo recebida a informação de que provavelmente (a funcionária informante não sabia ao certo) teriam essas peças sido adquiridas na África pelo colecionador. Essa coleção não apresentava vestígios de catalogação ou qualquer tipo de documentação escrita em torno dela. Também não foram encontradas máscaras gueledés nessa coleção de artefatos africanos de Pierre Verger.

Em julho de 2013 o Instituto de Arte e Cultura Yorubá (IACY) foi visitado para fins desta pesquisa. Localizado na cidade de Belo Horizonte – MG, o local contém um acervo bibliográfico e uma exposição de artes plásticas nigerianas, além de promover encontros noturnos com apresentações do coral de vozes africanas no bar/lanchonete instalado no estabelecimento. Nessa visita, no que diz respeito ao culto das ancestrais feiticeiras, apenas foi possível acessar um artigo intitulado “Gèlèdè: o poder feminino na cultura africana-yorubá”, escrito por Olúségún Akínrúlí. Neste artigo foi encontrado um breve resumo sobre a história da mulher na sociedade iorubá atual, algumas considerações sobre Iami Oxorongá e relatos sobre o festival gueledé na atualidade. Sobre o festival, Akínrúlí fala que “máscaras e roupas coloridas são exibidas junto com muitas artes: dança, música, acrobacia, etc. Máscaras e vestidos cobrindo todo o corpo são usados por homens a fim de homenagear e reconhecer o poder especial que as mulheres detêm” (AKÍN RÚLÍ, 2010, p. 05). Ele ainda faz a ressalva de que apenas os homens vestem as fantasias do festival que representam as mães ancestrais, explicando que a comunidade não encontraria sentido em ter suas mulheres homenageando a si mesmas. Ainda segundo este autor, as máscaras gueledés atuais que representam as mães ancestrais possuem duas partes:

A primeira parte consiste em uma máscara que demonstra o rosto de uma mulher, a sua expressão facial mostra paciência, tranquilidade e

sutileza, algumas das qualidades esperadas de uma mulher. A simplicidade e a expressão estática desta parte encontram-se em contraste com a segunda parte que consiste uma superestrutura. O seu desenho é feito para tensão em relação ao poder feminino. Esta parte projeta as mães mostrando os seus poderes internos para todos verem. Porém respeitando-as, elas são benevolentes para toda a comunidade (AKÍN RÚLÍ, 2010, p. 10).

Em fotos publicadas nesse artigo e em outras encontradas no ciberespaço, fica evidente que a dita segunda parte da máscara sempre apresenta uma galinha bicando uma cobra ou vice-versa. Esse detalhe artístico, no contexto em que se encontra, mostra o quão malevolente as mulheres podem ser quando desrespeitadas ou maltratadas; já que o festival é executado para aplacar a ira das ancestrais feiticeiras.

Outra pontuação importante nesse texto consultado é a forma simples e direta que o autor - um nigeriano - explica como a menstruação é tida por cidadãos nigerianos na atualidade. Pois se trata de um tema tabu, mas também é perceptível o reconhecimento do ciclo menstrual como fonte de poder e período de resguardo para ambas as partes – tanto para a mulher menstruada quanto para os indivíduos que por hora se encontrem envolvidos com ela em relações familiares, fraternais, religiosas e etc.:

[...] acredita-se que o sangramento mensal de mulheres é considerado como uma fonte de poder e mulher no seu período de menstruação pode deixar qualquer medicina tradicional ou até feitiço impotente. Por este motivo as mulheres são normalmente impedidas de mexerem com quaisquer rituais e/ou feitiços ou entrarem nos lugares considerados sagrados durante o período de menstruação (Ibid, p. 06).

No devir das artes plásticas da tradição iorubá fica perceptível que os artesãos não procuraram distinguir-se pela originalidade individual, trabalham dentro dos costumes coletivos da comunidade e seu imaginário é enriquecido pelos mitos, tradições e experiências próprias do mundo no qual vivem. De acordo com Cláudia Lima (Cf. 2007, p. 01), objetos cotidianos agrupam e apresentam preocupações elementares do homem no seu meio natural: criar um quadro de vida, alimentar-se e alimentar uma grande família, vestir-se, adornar-se, defender seu direito à existência afirmando sua força, divertir-se em sociedade e, finalmente, confirmar visualmente a autoridade que regula a vida da coletividade.

O artista plástico Carybé - que residiu em Salvador e também foi adepto do candomblé – mencionou o culto à Iami na Bahia. Na lista de orixás esculpidos por Carybé consta Iami Oxorongá. Porém, como já descrito, a maioria dos autores

concordam que ela não é orixá, mas, sim, a representação da ancestralidade feminina coletiva. De qualquer maneira, a forma como ele esculpiu e dissertou sobre Iami (Cf. CARYBÉ, 1980) reflete o modo de crença do templo ao qual pertenceu na Bahia e como a tradição de candomblé a qual se filiou percebia Iami. É inegável que a obra desse artista é uma grande exceção à sua época por tocar no assunto das mães feiticeiras, das quais nem se podia mencionar o nome. Augras também confirma a existência do culto à Iami na Bahia, mas não dá certeza sobre sua prática em outra localidade brasileira: “Já tive a oportunidade de ver-lhe o “assento”, numa casa da Bahia, mas no Rio de Janeiro jamais ouvi a menor referência, o que, como sabemos, não significa que não seja cultuada também” (AUGRAS, 1989, p. 58).

No decorrer dos últimos cinco anos, a bibliografia sobre Iami Oxorongá teve crescimento significativo e até popularizou-se. Em 2010, Raul Lody lançou o livro infantil “As Gueledés: a festa das máscaras”, no qual faz uma adaptação do seu conhecimento sobre as mães ancestrais iorubás em história para crianças. É interessante notar que, na referida obra, Lody revela informações não antes descritas por pesquisadores brasileiros, nem sequer em obras acadêmicas sobre o assunto. Como o autor procura ser fiel às tradições afro-brasileiras, deixa claro que mesmo sendo uma obra voltada para o público infantil, propõe-se a passar informações fidedignas para seu público, inclusive incentivando a propagação do respeito às mães ancestrais iorubás, informando que “a mulher afrodescendente deve narrar lendas, transmitir as histórias que falam das Senhoras da Noite, relembrando as Gueledés” (LODY, 2010, p. 23).

Ao que parece, a comunicação bastante facilitada através do ciberespaço, a popularização dos meios de transporte internacionais e diversos outros fatores que compõem o processo de globalização contribuíram para que as comunidades e as localidades que sofreram o processo de diáspora africana finalmente pudessem ter acesso facilitado à história das suas culturas originárias e, conseqüentemente, das suas religiões. A disseminação e o aprofundamento sobre os costumes iorubás no início do século XXI é uma conquista tecnológica que provoca reflexões e mudanças no cotidiano dos templos de matriz africana. Um exemplo satisfatório da importância das facilidades oriundas da tecnologia é a publicação recente do livro “Iyami Osorongá: divine femininity”, de autoria da ialorixá Chief Fagbemileke Fatunmise e publicado na cidade de Bloomington, EUA. A postura dessa sacerdotisa que escreve um texto a nível

transnacional¹⁸ e da maneira mais contemporânea possível - pois o livro apenas é disponível em formato e-book - difere em muito do apego tradicional cultivado pela grande maioria das ialorixás brasileiras que resistem à abertura discursiva sobre o culto às ancestrais feiticeiras:

Agora é a hora de trazer para o primeiro plano a nível mundial o conhecimento e o louvor à Iyami Osorongá; antes que essa sabedoria nos escape para sempre. É hora de aprender sobre nós mesmas como mulheres. É hora de adormecer as conotações negativas que permearam nosso conhecimento sobre nossa própria feminilidade (FATUNMISE, 2013, p. 07)¹⁹.

O osá meji, o nono odú no jogo de búzios intitulado Ifá que representa o poder feminino, é a parte do Ifá em estão propostos os mitos sobre as mães feiticeiras. A tradição oral relata que o nome “osá meji” significa “duas coxas”, remetendo à abertura das pernas femininas que dá passagem para a visão dos órgãos reprodutores. Esse odú também representa o elemento água, que na cultura iorubá é principal fonte de vida e símbolo das entidades femininas mais cultuadas. Segundo Fatunmise, a representação figurada do osá meji é “um rosto feminino cercado com um crescente lunar e um céu cheio de estrelas que simboliza os segredos do poder feminino” (Ibid, p. 09)²⁰. Não só isso, mas também torna públicas informações que frequentemente não são discutidas com o público leigo. Como exemplo de tais revelações, a autora também declara que a ancestral feiticeira “também está na encruzilhada com Esú e ambos podem ser portadores de notícias ruins, assim como boas novas”²¹ e mais adiante, explica que Iami é a chefe Ìyáàmi Ajé é Iya odu, a esposa de Orunmilá²² (Ibid., p. 20).

Assim, fica esclarecido que a autora, que em sua obra representa alguma parcela das sacerdotisas de matriz africana dos Estados Unidos, tem diferentes conceitos em relação às sacerdotisas que exercem culto no Brasil e em demais localidades de cultura com matriz africana. Inclusive é perceptível que, além de pensar de maneira distinta, chama atenção para as

¹⁸ “transnacionalización, etapa iniciada en la primera mitad del siglo XX, cuando gran parte de la economía pasó a depender de empresas multinacionales, cada una con actividades productivas y comerciales en varios países” (CANCLINI, 2000, p. 03).

¹⁹ The time is now that the knowledge and worship of Iyami Osorongá is brought to the forefront globally; before this knowledge and wisdom escapes us forever. It is time to learn of her/them and of ourselves as females. It is time to put to slumber the negative connotations that have ravished our knowledge of our own Divine Femininity.

²⁰ The mystic representation of Osa Meji, is a female face surrounded with a lunar crescent and a sky filled with stars which symbolizes the secrets of female power.

²¹ Aje also stands in the crossroads with Esu and both of them can be the bearer of bad tidings as well as good tidings.

²² The Chief ÌYÁÀMI AJE is ÌYÁ ODÙ, the Wife of Orunmila.

sacerdotisas e iniciadas do culto que mantêm a mitologia e as práticas relacionadas às mães feiticeiras em estado de esquecimento ou de segredo absoluto. Ela faz um apelo em seu livro, para que as detentoras do conhecimento ancestral das feiticeiras divulguem socialmente o poder do sagrado feminino:

É de se admirar, então, que o mundo ainda esteja em caos e causando estragos? Essas mulheres que são "chefes iniciadas" com introdução formal para as antigas mães ancestrais têm medo de fazer menção a este poder do Feminino Divino. Eu testemunhei que quando as mães são mencionadas entre elas; torna-se uma situação de "ultra-segredo". Pessoas, se isso é para continuar, nunca haverá informação suficientemente ampla e louvor dado às Mães! E, você, como uma fêmea, nunca vai ter autoconhecimento total. É claro, nós cantamos Awon Oriki (músicas) de vez em quando às mães; mas, na maioria das vezes não as entendemos. Nós não sabemos a gravidade das invocações de que se manifesta. As mulheres, os ensinamentos e o conhecimento divino estão afastando-se, e à deriva rapidamente! Conhecimento e sabedoria são o que precisamos²³ (Ibid., p. 22).

Em meio a todos esses apelos, a autora denuncia uma prática bastante corriqueira e cotidiana nas casas de culto iorubá fora da África: a maioria dos adeptos não compreende o idioma iorubá e evocam orações, súplicas e canções sem saber seus significados. Sendo interessante notar que o período de crescimento e de popularização do culto à Iami Oxorongá coincide com o período de busca e prática do idioma iorubá correto nos templos de matriz africana. Ambos – o culto à Iami e o estudo mais aprofundado sobre o idioma matriz da religião – são produtos do início do séc. XXI e do processo de globalização com acessos facilitados às diferentes culturas e tecnologias. Mais uma singularidade de Fatunmise é sua demonstração em relação ao conhecimento que apresenta sobre Iami Oxorongá como objeto de culto feminino no interior das práticas religiosas de matriz africana, sem a necessidade de remeter atenção para a sociedade gueledé e seu festival. Pois o conteúdo do seu estudo apresenta um louvor para as ancestrais a partir da ótica das sacerdotisas contemporâneas e suas vivências individuais cotidianas, fora do continente africano. Porém, outros autores que discursam sobre o mesmo tema - ou por serem homens e não conheceram internamente os cultos à

²³ Is it any wonder then that the world is still in chaos and wreaking havoc? Those females who are "Initiated Heads" with formal introduction to The Ancient Ancestral Mothers are afraid to make mention of this Divine Feminine power. I've witnessed, when The Mothers are mentioned among them; it becomes a "hush-hush" situation. People, if this are to continue there will never be ample enough information and praise given The Mothers! And, you as females will never fully get to know yourselves. Of course, we sing Awon Oriki (songs) from time to time to The Mothers; but, most of the time not understanding them. We know not the gravity of the invocations of which they manifests. Women, the divine teachings and knowledge are drifting away, and drifting quickly! Knowledge and wisdom are what we need.

Iami Oxorongá e à Orumilá, ou por terem realizado suas pesquisas no século XX quando esse ainda não era um tema popular – apenas identificaram Iami Oxorongá como parte integrante das manifestações folclóricas da sociedade gueledé; como também ergueram suas pesquisas em torno dos festivais nigerianos, sem aprofundamento do significado ritualístico que as mães ancestrais poderiam alcançar com um culto globalizado e praticado pelas próprias mulheres. O livro “Gelede: art and female Power among the Yoruba”, escrito por Henru e Margaret Drewal é um exemplo da literatura do século passado sobre o tema. Sobre o festival gueledé os autores esclarecem que as máscaras que representam Iami e os pássaros são as grandes atrações da noite – porém, antes e depois - desfilam outras máscaras que representam orixás e animais diversos. As máscaras das mães noturnas são chamadas pelos autores de “Apanás” e sua chegada indica que todas as luzes do local do festejo devem ser apagadas, pois são as aparições mais sagradas da sociedade Gueledé (DREWAL; DREWAL, 1990, p. 75-80). Então, como indicado, nas apresentações dos mascarados não só são manifestadas as mães ancestrais como também outras entidades. Realmente, se forem comparados e analisadas os textos encontrados sobre a celebração gueledé em torno de Iami Oxorongá, pode-se notar uma variedade de considerações. Uns relatam que as danças são realizadas somente para agradar e atrair a benevolência das feiticeiras, outros estipulam que apenas os homens dançam. Tratando-se do casal Drewal, em sua obra fica esclarecido que não só homens, mas também crianças e mulheres participam das festas com roupas coloridas e máscaras; porém só os homens usam os trajes das feiticeiras Gueledé (Ibid., p. 84). Também sob a luz de sua experiência presencial e participativa nas festas Gueledés, Drewal fala:

O termo “efe” literalmente significa "brincadeira" e muitos informantes o explicam como um jogo, "palhaçada", "algo para rir". O lado humorístico da noite Efe é aparente em várias músicas, ridicularizando ou escarnecendo com demonstrações de comportamento tolo ou antissocial. No entanto, o seu aspecto muito sério se torna evidente quando se examina o repertório de Oro Efe por palavras que são carregadas de poder, de ase, o poder de fazer afirmações, com a aprovação comunitária. Essa força é mencionada por um idoso cantor Efe e sacerdote de Ifá. [...] Os temas das canções Efe são abrangentes. Oro Efe, "o rei de Efe", começa as canções cantando em honra às forças ancestrais maiores que ele mesmo. Elas incluem as divindades, os ancestrais e as mães; ele apela para garantir

a sua intervenção benevolente nos assuntos da comunidade²⁴ (Ibid, p. 38-39).

Além disso, ele entra em detalhes importantes como o fato de que o rei faz suas brincadeiras junto com percussionista e cantores, brinca junto a eles; pois esse comportamento reflete o Oro Efe (como é chamado o rei) como próximo à comunidade e com atitude participativa. O autor fala que os santuários onde ficam as máscaras mudam de localidade em localidade. Pois a sociedade gueledé abrange certo número de vilas. Dessa forma, ele esclarece que nas comunidades de Ketu e Ohoi o santuário das máscaras localiza-se em uma clareira na floresta. Já em outras comunidades as máscaras são a peça central de um altar. Ele também diz que os sacerdotes costumam colocar substâncias medicinais nas máscaras, para que elas tenham axé²⁵ (Ibid., p. 75-76).

Contudo, há a pesquisa realizada por Babatunde Lawal, que também revela aspectos do festival, confirmando as constatações dos autores anteriores. Porém, faz a ressalva de que a sociedade gueledé sabe, tanto quanto as outras, que a feitiçaria acarreta prejuízos às relações e por esse motivo as feiticeiras são retratadas de forma cômica e até ridícula em meio ao público:

Ao contrário de outras sociedades iorubás, como Egungun e Oro, que enfatizam a dominação masculina e, portanto, perseguem as mulheres suspeitas de praticar bruxaria, os gueledés assumem uma posição conciliatória, no interesse da paz e da harmonia social. É claro que a sociedade Gelede está muito consciente dos perigos que as práticas antissociais de feitiçaria dentre outras representam para a paz e a felicidade humana. Por isso, condena, ainda que obliquamente, todos os tipos de mal sujeitando elementos antissociais para ridicularização pública²⁶ (LAWAL, 2006, p. 14).

²⁴ The term "efe" literally means "joke" and many informants explain how a game, "slapstick", "something to laugh about." The humorous side of the night Efe is apparent in several songs, ridiculing or mocking with demonstrations fool or antisocial behavior. However, its very serious aspect becomes evident when one examines the repertoire of Oro Efe by words that are loaded with power, ase, the power to make statements with EU approval. This force is referred to by an elderly singer Efe and priest of Ifa. [...] The themes of the songs are comprehensive Efe. Oro Efe, "King of EFE", begins singing the songs in honor of greater than himself ancestral forces. They include the deities, ancestors and mothers; he appeals to ensure their benevolent intervention in community affairs.

²⁵ Esta noção de *àse* pode ser comparada à de *mana*, assinalada por Codrington em seu estudo sobre os melanésios, ou à de *wakanda*, as quais serviram de base para os trabalhos de Hubert e Mauss e aos de Durkheim sobre as origens da magia ou da via religiosa (VERGER, 1994, p. 34).

²⁶ Unlike other yorubá societies, such as Egungun and Oro, which emphasize male dominance and therefore persecute women suspected of practicing witchcraft, the Gelede takes a conciliatory position in the interest of peace and social harmony. Of course, the Gelede society is very much aware of the dangers that witchcraft and other antisocial practices pose to peace and human happiness. Hence it condemns, albeit obliquely, all kinds of evil by subjecting antisocial elements to public ridicule.

De acordo com o que foi observado em fotos encontradas na bibliografia consultada e vídeos coletados no ciberespaço (Cf. T’OSUN, 2010; UNESCO, 2012; ATIKU, 2014; IFALOJU, 2010), fica elucidado que as fantasias usadas no festival gueledé demonstram as características de uma bela mulher, com seios enormes e nádegas grandes referindo-se a alguma mulher específica cujos atributos os homens dançarinos querem projetar para o público. Nos vídeos também fica exposto que algumas máscaras lembram as lendas da criação do mundo, representam animais mitológicos – como a serpente, o jabuti, a galinha, os caninos e o camaleão – como os pássaros que representam as feiticeiras. Outras ainda mostram cenas de nascimento, cenas de mercado, festas religiosas, sexualidade, maternidade e também outros assuntos, como temas políticos, cômicos e econômicos do momento.

Ainda sobre as anciãs feiticeiras, há o aspecto do interdito da morte, uma vez que sua feitiçaria causa mortes e nascimentos, pois é a mulher selvagem que dá e tira a vida. Sobre isso fala Judith Gleason, em sua obra “Oya: Em louvor a uma deusa africana”, oferece uma descrição de um ritual funerário yorubá na antiga cidade de Oyó:

History, do reverendo Samuel Johnson, escrito há quase cem anos e referindo-se a seu povo, contém a descrição de um funeral tradicional da antiga Oyo. [...] Johnson revela que os iorubas tradicionalmente enterram seus mortos no chão de suas casas e com muitas roupas. [...] Antes de existirem caixões (uma influência colonial, diz Johnson), o corpo amortalhado era enrolado em esteiras sobre as quais se colocavam algumas varetas da árvore akoko. Essa árvore é cultuada e suas propriedades mágicas controladas pela Grande Mãe dos pássaros-da-noite, que são os avatares das feiticeiras (GLEASON, 1999, p. 98-99).

Assim, fica esclarecido que não só em Ifé as feiticeiras são conhecidas, temidas e cultuadas, mas também em regiões vizinhas como Oyó e também exercem influência sobre o culto para orixás femininos das localidades nas quais têm notoriedade.

No ano de 2013, foi publicada no Brasil a primeira obra de ficção sobre as Mães Ancestrais, intitulada “Deuses de Dois Mundos”, escrita por P. J. Pereira. A história foi publicada separadamente em composição de três volumes: “O Livro do Silêncio”. “O Livro da Traição” e “O Livro da Morte”. O autor retrata Iami Oxorongá como ancestrais femininas, porém as desassocia da sociedade dos mascarados. Por

tratar-se de um trabalho ficcional, muito conteúdo da mitologia é ignorado. De acordo com a narrativa, as Iami tinham o plano de “tomar o controle do mundo dos vivos, que os iorubás chamavam de Aiê” (PEREIRA, 2014, p. 60). Elas sequestraram os odús, os esconderam e declararam que a partir daquele momento as histórias das pessoas do passado e do presente seriam contadas por elas. “Enquanto o último odu não estiver de volta, o futuro será das Iá Mi” (PEREIRA, 2014, p. 60). Ou seja, na história criada por Pereira as anciãs não são as donas do segredo e nem o conhecem, mas querem tomá-lo para si; algo muito distinto do que foi coletado oralmente pelos pesquisadores já citados. O autor cita um dos fragmentos mitológicos dos itans sobre Iami quando discorre sobre o fato de elas não terem sido convidadas para a festa do inhame pelo rei de Ifé, mas essa narrativa será analisada mais adiante e está disponível na íntegra no Anexo A. Interessante é o fato de que o orixá Oxum não é posta como íntima ou próxima dos segredos de Iami como explicam os pesquisadores consultados e já citados, pois na história, Pereira a descreve como alheia às manifestações das anciãs feiticeiras e dos seus segredos, como se juntas não compartilhassem dos mistérios femininos. Quando as feiticeiras atacam a cidade com seu pássaro maléfico, assim se comporta a Oxum de Pereira: “Já Oxum, esta apenas gritava, paralisada. Segurando sua mão no meio da fumaça, Orunmilá conseguiu puxá-la para trás de uma pedra grande e suficiente para proteger os dois” (Ibid., p. 208). Todavia, como primeiro livro de literatura fantástica sobre o tema, cumpre sua função de disseminar socialmente as histórias mitológicas sobre as ancestrais feiticeiras da cosmogonia iorubá.

Dessa forma, conclui-se que a escassa bibliografia sobre as mães feiticeiras da cultura iorubá, que até o final do século XX era bastante escassa, na última década conseguiu ter bastante representatividade graças ao processo de globalização, de popularização de novas mídias e à grande procura pelo sagrado feminino. Estando expressas como parte fundamental da cosmogonia deste povo, as mães feiticeiras sintetizadas na figura de Iami Oxorongá ganham atenção tardia das religiões de matriz africana por ser a manifestação do feminino selvagem, ou seja, por ser a parte que por muito tempo ficou obscurecida e sublimada na imaginação das comunidades que exercem culto ao panteão iorubá.

Todas as fontes de origens documental e escrita sobre Iami Oxorongá são originadas de mitos e lendas iorubás. Afinal, como bem disse Vanda Azevedo: “A vida do iorubá depende de várias sociedades, frequentemente secretas, tendo sua própria história, cerimônias e festivais” (2006, p.19). É através das histórias do oráculo de Ifá

que qualquer tradição relacionada às mães feiticeiras permanece nas manifestações folclóricas das sociedades iorubás e seus remanescentes. Na segunda etapa deste capítulo serão abordadas as formas narrativas que relatam os conceitos iorubás sobre a criação do universo e a fundação dos reinos.

1.2 – Mitos e lendas africanos

Foi através da oralidade que o oráculo de Ifá foi perpetuado junto com os mitos de criação iorubás. Entre tantas narrativas cosmogônicas, encontram-se as referentes à Iami Oxorongá. A matéria da história oral é o tempo presente, pois é a partir do discurso presencial que a oralidade se manifesta. Nessa concepção que envolve o cotidiano comunitário, o passado por vezes é manipulável. Assim aconteceu com as narrativas sobre as ancestrais, pois seus ritos, suas celebrações e sua história de origem sempre são modificados através da oralidade e do desenvolvimento da tradição na localidade africana e nos locais da diáspora.

Ao pesquisar sobre a religiosidade iorubá, não se pode separar o passado do presente, pois na medida em que as fontes históricas são em sua maioria de tradição oral e grande parte de sua materialidade se concentra em objetos de arte, e não produções textuais; é necessário saber que nesse tema, passado e presente hão de ser percebidos em conjunto. Sobre esse método de trabalhar com a oralidade, Lins esclarece:

O passado, que não é outro tempo, é vital dimensão presente. Presente e passado não são duas coisas, mas uma só; não estão em dois tempos diferentes, mas num só; não aconteceu um deles e o outro está acontecendo: os dois acontecem ao mesmo tempo-vivo [*sic*]. Separar passado e presente é fossilizar um e inutilizar o outro: dimensões da despolitização (1999, P. 54).

Dessa forma, nesta dissertação o tempo é tido como uma construção inacabada pelas gerações que sustentam uma tradição. O tempo passado é uma colaboração para a composição do presente. Os agentes do tempo que contam e recontam as histórias, cada um à sua maneira, compõem juntos a manutenção da oralidade e da memória. Contudo, os relatos sobre aparições e ações das mães feiticeiras não estão contidos apenas na oralidade dos odús do Ifá; já que elas também são bastante mencionadas em mitos e lendas relacionados aos orixás. Na bibliografia consultada fica perceptível que os autores não fazem uma distinção esclarecida entre contos, lendas e mitos; inclusive alguns mostram alguma confusão própria a respeito das tipologias de gêneros literários.

Portanto, torna-se indispensável que sejam distinguidas as classificações literárias nas quais as narrativas sobre Iami Oxorongá estão inseridas.

Contos são narrativas atemporais e anônimas, enquanto que mitos são histórias que narram um acontecimento importante e extraordinário para a formação de uma cultura ou comunidade (BETTELHEIM, 2000, p. 47). Portanto as lendas podem ser classificadas como mitos que foram desvalorizados ou desacreditados no decorrer do tempo e que em algum momento histórico passaram a ser tidos apenas como histórias sobre personagens de segunda importância para determinada comunidade. Já a psicóloga especialista em narrativas mitológicas Marie Louise Von Franz salienta que a diferença primordial entre os contos de fadas e os mitos, as lendas ou qualquer outro material mitológico é que nos contos existe um material consciente culturalmente muito menos específico e que oferecem imagens mais claras das estruturas psíquicas. Ainda segundo ela:

Separando etimologicamente os contos de fadas e os mitos de criação, pode-se salientar a antiguidade daqueles ao citar o conto de Anubis e Bata que se desenvolve de modo paralelo a todos os contos sobre dois irmãos e que foram registrados em colunas e papiros egípcios. [...] Os contos bem podem ser apelidados de sagas locais. Pois são, em sua estrutura cronológica, fatos que podem ocorrer repetidamente ou serem repetidamente comentados entre os indivíduos na comunidade. Com a noite dos tempos acaba por transformar-se numa história geral condensada que pode migrar atemporalmente de uma região para outra (VON FRANZ, a interpretação dos contos 1990, p. 11-15).

Então também é possível supor que contos locais podem transformar-se em mitos ou vice-versa; de acordo com o pensamento da autora, já que o tempo histórico transforma os movimentos culturais. Entretanto, do ponto de vista de G. S. Kirk (*apud* PINHEIRO, 2003, p. 122):

[...] uma vez que se veja que o mito como um conceito geral é completamente vago, que ele implica em si mesmo não mais que uma história tradicional, então ficará claro que suas restrições a tipos definidos de contos, ‘sagrados’ ou aqueles associados aos rituais, são pouco seguros e desvirtuantes. [...] ‘Teorias Gerais’ de mito não são coisas simples.

Então, mitos, de acordo com Kirk, não podem ser restritos nem à noção de sagrado e nem ao conceito de sociedade. Mesmo em sociedades antigas há no mito a função de legitimar costumes e crenças e isso vai muito além da simples explicação de

um ritual. A despeito de todas as classificações literárias, o efeito que tanto o mito quanto o conto têm no momento de sua transmissão leva a uma maneira específica, uma forma que se torna um lugar comum para a aquisição do conhecimento. A forma como Sócrates concebe a função e o poder social do mito desmistifica grande parte do que pode ser considerada a carga de vestígios pagãos nos contos (Ibid, p. 125): “E nós persuadiremos as mães e as amas-seca a contar para as crianças e a moldar as almas delas com mitos muito mais do que seus corpos com as mãos.” Então os mitos têm essa habilidade de esculpir uma forma em uma alma.

Sendo assim, é muito importante afirmar que as narrativas sobre Iami Oxorongá estão inseridas nos mitos, pois são histórias que remetem à origem da cultura iorubá e de importância primordial para a crença desse povo. A mitologia que compõe o oráculo de Ifá foi preservada e mantida pelos povos de matriz africana, mesmo sofrendo as renovações que tradições precisam superar para ter continuidade. Alguns mitos sobre as mães feiticeiras mesclam-se com histórias sobre os orixás, principalmente em relação aos mitos de orixás femininos. Oxum é o orixá que mais se aproxima em significado e etimologia às mães feiticeiras. Pois Oxum é o orixá feminino que representa as águas, o poder gerador da vida e a beleza da prosperidade. E por se tratar de um mito de criação, por Iami ser parte integrante e ativa na história da criação do mundo do ponto de vista iorubá, fica óbvia a sua participação cosmogônica e sobre isso esclarece Eliade:

Toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogônico. [...] Todo mito de origem conta e justifica uma “situação nova” – nova no sentido de que não existia *desde o início do Mundo* (2007, p. 26).

Dessa forma, Iami configura-se como a ‘situação nova’ dentro da cosmogonia iorubá, o tabu contido nela. Juana Elbein dos Santos, ao escrever breves considerações sobre o mito de Oxum, esclarece que o mito de Iami Oxorongá está também relacionado àquele. Pois, de acordo com a autora,

Oxum, além de ser representada como um peixe, também está associada a pássaros, como todas as *iyà-àgbà* [“mães anciãs” outro nome das Iá Mi]. Da mesma forma que os peixes, os pássaros a representam e são seus filhos. Estes são simbolizados pelas penas na mesma forma que os peixes o são pelas escamas. Seu corpo de peixe ou de enorme pássaro mítico está coberto de escamas ou de penas,

pedaços do corpo materno capazes de separar-se, símbolos de fecundidade e procriação” (2002, p.87).

Então, chega-se à conclusão de que o pássaro-símbolo de Iami Oxorongá é o mesmo que representa o referido aspecto de Oxum. Ao analisar a bibliografia pesquisada, observa-se que ora Oxum é caracterizada como a própria mãe feiticeira, ora é apenas como um aspecto desse, ora a mãe feiticeira é designada como aspecto de Oxum. Esse orixá feminino também é bastante cultuado pelos babalorixás que realizam culto à Iami. Em todas as entrevistas realizadas para essa pesquisa, os sacerdotes mencionaram Oxum como parte essencial ao culto das mães ancestrais e também como orixá que mais se aproxima desse arquétipo. Alguns deles chegaram a citar que no *ipadé*²⁷ de Oxum, Iami é reverenciada. Inclusive, “realmente ovo é não só o símbolo de Oxum, com o qual se prepara uma de suas comidas preferidas, como também o símbolo por excelência das *Ìyá àgbà*, ancestrais femininos” (SANTOS, 2002, p. 89). Ou seja, os símbolos de Oxum são os mesmos de Iami Oxorongá, e algumas de suas histórias se entrelaçam e se confundem; não sabendo os adeptos das crenças africanas distinguirem ou separar algumas histórias a respeito de ambas.

O jornalista e adepto do candomblé Luís Felipe de Lima transcreveu em seu livro sobre Oxum a entrevista que realizou com Carlos Alexandre de Camillis – conhecido como Cacau, *ogã*²⁸ no rito nagô de Alagoas:

É Cacau quem conta: “Oxum, considerada o décimo sexto orixá, era muito poderosa. Mesmo assim, nunca era convidada quando os demais orixás se reuniam. A ela cabia apenas cozinhar para todos. Certo dia Oxum cansou de ser menosprezada e, graças as suas relações com a feiticeira Iá Mi, fez cair desgraça sobre o mundo. Os rios secaram e não mais chovia. As mulheres tornaram-se inférteis. Não havia mais comida. Os orixás foram consultar o oráculo de Ifá, e então descobriram que Oxum precisava ser acalmada” (2012, p. 77).

O autor também esclarece que Cacau, além de aprender a fundo os rituais de sua nação de origem, conta que teve acesso a conhecimentos básicos de outras nações. O entrevistado descreve as qualidades²⁹ de Oxum que são sempre em número de dezesseis, pois de forma genérica no candomblé são dezesseis orixás que dividem-se em

²⁷ Ritual de tradição Ketu em honra aos ancestrais.

²⁸ Adepto do culto do candomblé que ajuda o templo através da música ritual ou de patrocínio. É o adepto que não tem o estado de transe no qual se recebe o orixá no momento da dança ritual.

²⁹ Entende-se por “qualidade” de um orixá a tipologia em que ele está inserido dentro de seu próprio arquétipo. A qualidade identifica detalhes diferentes de um orixá, manifesto em cada indivíduo.

dezesseis qualidades, cada um. Segundo Cacau, as qualidades de Oxum relacionadas à Iami Oxorongá são:

Oxum Jimum- É assentada em separado dos outros orixás, uma vez que não aceita ordens de ninguém. Pode ter filhos, mas não incorpora neles. Feiticeira, é ligada a Iá Mi Oxorongá, chega a ser perigosa. [...] Oxum Eleyele – Dona do pássaro branco que simboliza a pureza, a destreza e a proteção de Oxum. Esta qualidade do orixá da água doce indica-nos a convivência ou não das decisões a serem tomadas. O pássaro Eyele, com quem todo devoto de Oxum mantém especial ligação, também é identificado com Iá Ajé Oxorongá, entidade que representa as grandes mães ancestrais do panteão ioruba (LIMA, 2012, p. 131-151).

É notável que as qualidades de Oxum ligadas à Iami Oxorongá são a rebeldia, a capacidade de voar representada pelo pássaro e o poder de tomada de decisões; exatamente os aspectos da mulher selvagem encontrados no arquétipo das mães feiticeiras. De acordo com os sacerdotes e sacerdotisas entrevistados ou apenas em conversas informais aproveitadas para essa pesquisa, todos os orixás femininos são relacionados às mães feiticeiras, pois o poder místico de criação e da geração de vida está explícito em qualquer figura feminina de adoração na religiosidade iorubá. Inclusive, no Dicionário de Cultos Afro-brasileiros está indicada a origem da palavra Iami, que significa “minha mãe” em idioma iorubá e que também pode ser utilizado para referir-se a todos os orixás femininos assim como também para Oxorongá. O fato de Oxum ser o orixá mais próximo ao arquétipo da feiticeira não exclui outras associações de caráter panteístico. Iemanjá, inclusive, segundo algumas fontes, também tem coincidências simbólicas com as mães feiticeiras. Iemaia Maileuô, uma qualidade de Iemanjá, tem afinidades: “Yemaya Maylewo ou Maleleo vive no mato, num lago ou numa fonte inesgotável, graças à sua presença. Como Oxum, ela tem relação com as feiticeiras. Tímida e reservada; incomoda-se quando se toca o rosto de sua iaô e retira-se da festa” (VERGER, 2002, p. 75).

Em verdade, a proximidade entre Oxum e Iami acontece por suas mitologias estarem próximas tanto de forma etimológica como de forma tradicional. Pois, na maioria das localidades onde as tradições iorubás foram mantidas e perpetuadas, o mito de Oxum continua próximo ao de Iami seja através do rito, da música ou de outras manifestações quaisquer. Como exemplo disso, pode ser citado o ebó³⁰ de Oxum, que também se qualifica como o mesmo para as mães feiticeiras:

Interessante é que um dos ebós de Oxum, omolucum, feito de feijão amassado com camarão seco, cebola, azeite-de-dendê e encimado por dezesseis ovos cozidos colocados em pé; constitui precisamente oferenda feita por Oxum para se livrar das ajé. Diz uma informante:

³⁰ Alimento oferecido para o orixá.

“Os ovos de Omolucum foram ebó que ela fez para as ajé, por isso a gente nunca pode comer”. [...] Verifica-se nesse exemplo, que nas casas tradicionais de candomblé permanecem vivos os valores referentes ao poder das Mães Ancestrais, cultuando a terrível Yámi Oxorongá ao lado das Yabás (AUGRAS, 2000, p. 23).

Confirmando a pesquisa de Monique Augras, nas narrativas de Ifá coletadas por Verger há sempre o ovo e o algodão como tipos de ebós que envolvem as atividades das feiteiras e seu apaziguamento. O ovo, assim como a cabaça, remete à universalidade, ao todo, à criação e ao desenvolvimento da vida; então não à toa representa o alimento propício à Iami Oxorongá, pois é o sinônimo de sua função mítica. E, sobretudo, é sobre os detalhes simbólicos das histórias que compõem a mitologia de Iami que segue a próxima e última etapa desse capítulo.

1.3 - Análise das narrativas

Em busca de melhor esclarecimento sobre o culto à Iami Oxorongá, tornou-se necessário relacionar as histórias da cosmologia iorubá e as partes dos mitos que as envolve de explicações sobre seus simbolismos e como agem na imaginação humana. Obviamente essa análise não é o foco principal da pesquisa, mas precisa ser abordada porque é através dela que se pode compreender a causa do retorno ao culto das mães feiteiras no século XXI globalizado. Para melhor abordagem do tema, foram selecionados cinco narrativas como pontos de partida para a reflexão sobre os significados que envolvem os mitos de Iami Oxorongá. A escolha dessas narrativas se deu sob o critério de suas riquezas simbólicas, pois foram selecionados - dentre as narrativas encontradas na bibliografia consultada e nos relatos sobre oráculo de Ifá - os que mais apresentaram diversidade e variedade simbólica.

Para a escolha desses fragmentos mitológicos foi utilizado um critério que contempla a teoria do imaginário de Gilbert Durand; na qual a imagem é tida como matéria de todo o processo de simbolização, fundamento da consciência na percepção do mundo. Para Durand, o imaginário é a capacidade individual e coletiva de dar sentido ao mundo. É o conjunto de imagens relacionadas que dá significado a tudo o que existe. Durand define o imaginário como: “O conjunto das relações de imagens que constituem o capital pensado do homo-sapiens [*sic*]” (DURAND, 2002, p. 18).

Esse conceito atinge, sobretudo, a noção de preservação das tradições; já que a análise do imaginário coletivo pode promover o diálogo entre manifestações culturais. Pois, ao lançar a proposta de conhecimento da cultura alheia, é razoável que também se

conheça a própria cultura; e conhecendo ambas é possível estabelecer diferenças e semelhanças que conduzam a algum diálogo. Segundo Durand: “Considerar os valores privilegiados da sua própria cultura como arquétipos normativos para outras culturas é sempre dar mostras de colonialismo intelectual” (Ibid., p. 17). Sua teoria sobre o imaginário é organizada de forma convergente, isto é, os símbolos se agrupam em torno de núcleos organizadores que são estruturados por isomorfismos que dizem respeito à polarização das imagens. Indica a relação estreita entre mito, rito e representação simbólica. Nesse conceito, os símbolos constelam porque são desenvolvidos de um mesmo tema arquetípico, porque são variações sobre um arquétipo.

As narrativas selecionadas foram: “O pássaro das feiticeiras”, coletado por Celso Sisto³¹ (2007, p. 106-110); “Iá Mi chegam ao mundo com seus pássaros maléficos”³² (PRANDI, 2010, p. 348-354) e “Oxum transforma sangue menstrual em penas de papagaio”³³ (PRANDI, 2001, p. 329-332), coletados por Reginaldo Prandi; “Oríki”³⁴ (VERGER, 1994, p. 68-69) e “Como Orumilá acalma a cólera de Iyami”³⁵ (VERGER, 1994, p. 43-48), coletados por Pierre Verger. Cada uma conta um aspecto diferente sobre as mães feiticeiras.

O denominador comum que abrange as narrativas sobre Iami Oxorongá é o medo; tanto o que ela provoca, quanto o que é provocado a ela através do esquecimento de seu poder pelos habitantes do mundo terreno (Ayê). Em todas as passagens mitológicas sobre as feiticeiras, o medo está presente. Por vezes Iami tem medo de não poder exercer seu poder perpétuo sobre todas as coisas e se sente ameaçada por aqueles que as menosprezam ou as esquecem. Por outras – como resposta ao medo de Iami - amedrontam-se os habitantes dos dois mundos (Orun e Ayê) devido à cólera da ancestral. O medo é um sentimento atávico que acompanha o homem desde o princípio. O medo do desconhecido, do sobrenatural, da morte, dos obstáculos, das perdas, da incerteza, entre tantos outros, aterrorizam o ser humano em sua jornada seja qual for o tempo e o lugar. E o que faz o indivíduo em face do medo? Quais as suas manifestações

³¹ Disponível no Anexo A.

³² Disponível no Anexo B.

³³ Disponível no Anexo C.

³⁴ Disponível no Anexo D.

³⁵ Disponível na sexta página deste capítulo.

ao se instaurar o caos? Muitas são as reações: a paralisia diante do insólito, a fuga, a tentativa de enfrentamento e de ordenação.

Criar histórias para explicar o inexplicável foi uma das maneiras que o ser humano encontrou para atribuir sentido àquilo que desconhecia, e essas narrativas se multiplicaram, transformaram-se em novas formas e gêneros no decurso da história humana. Um dos primeiros métodos criados intuitiva e coletivamente pelo homem para a percepção compreensiva de um mundo sobrenatural que o ameaçava foi o mito. Essa manifestação primordial da linguagem, que não pode ser apreendida pela estilística, nem pela retórica, tampouco pela escrita, revela-se como um gesto verbal que visa tornar coerente o que se mostra como desconexo e incompreensível no universo.

Ao fazer conhecer a origem das coisas, os mitos são considerados como sagrados, criações de uma realidade transcendente. Para Campbell (1990, p. XI), os mitos constituem mapas da experiência desenhados por alguém que realizou uma viagem. Eles comportam, simbolicamente, as passagens de uma jornada, que corresponde à nossa própria vida. Essa jornada comporta situações-limite e traduzem indagações sobre a condição humana. Sendo assim, é possível considerar as narrativas escolhidas para análise.

A primeira narrativa selecionada para esta dissertação (disponível no Anexo A) conta como o pássaro noturno enviado pelas feiticeiras estragou a festa dos inhames promovida pelo rei de Ifé. As feiticeiras enviaram os pássaros com tal missão porque não foram convidadas à celebração. Então o rei designou caçadores com várias flechas que não obtiveram êxito, pois somente o caçador de uma flecha conseguiu abater o pássaro por meio do auxílio mágico de sua própria mãe. Ao analisar essa lenda, deve-se ter em consideração que Ifé é uma antiga cidade iorubá no sudoeste da Nigéria, país no qual há a celebração da colheita do inhame ao mesmo tempo em que acontece a festividade Gueledé. Ifé também é o lugar de origem de todos os iorubás segundo os sacerdotes do candomblé. Está localizada no estado de Oxum, que tem o mesmo nome do orixá que mais se assemelha à Iami Oxorongá.

Com essas informações sobre o lugar, fica esclarecido o motivo pelo qual as feiticeiras não gostarem da atitude do rei, pois elas representam a própria Oxum e deveriam ser as convidadas de honra, não o contrário. Sobre esse aspecto, pode-se recorrer ao conceito de potlatch desenvolvido pelo antropólogo Marcel Mauss. O potlatch consiste em prestações totais de disputas sobre interesses individuais, ou seja: O interesse individual. Não se trata somente de dizer que a cultura e a simples

convivência político/religiosa não estão privadas de mercados econômicos, ao contrário, ela mantém sua existência através dos mercados. Porque o mercado é um fenômeno humano que não é estranho a nenhuma sociedade, de acordo com Mauss. Dessa forma, não são apenas indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais que se atacam e se opõem, quer em grupos desafiando-se mutuamente, quer por intermédio de seus chefes, quer de ambas as maneiras. Além disso, o que se troca não são exclusivamente bens e riquezas. São – sobretudo - afetividade, ritos e serviços. Então a circulação de riquezas não é mais que um dos termos de um contrato muito mais geral e permanente. Sobre a prática do potlatch, Mauss esclarece:

Neste sistema de ideias, que seja necessário retribuir a outrem aquilo que é, na realidade, parcela de sua natureza e substância; porque aceitar qualquer coisa de alguém é aceitar qualquer coisa de sua essência espiritual, da sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e isso não apenas porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física espiritualmente (essa comida, esses bens, moveis, imóveis, mulheres, descendentes, ritos, comunhões) em essência, têm poder mágico e religioso sobre vós. Enfim, essa coisa dada não é inerte. Animada, frequentemente individualizada, ela tende a produzir para o lugar de onde saiu um equivalente que a substitua (2001, p. 66).

Então, fica claro que o rei de Ifé teria uma dívida moral para com as feiticeiras em que o acordo social seria celebrado no convite feito a festa, porém como esse não foi realizado, o potlatch não aconteceu e a relação deixou de ser socialmente saudável. A obrigação de convidar e de retribuir o convite é um exemplo fundamental de prática do potlatch, sendo um tema tão importante para as relações sociais que permanece em narrativas folclóricas de muitas tradições culturais e sobre isso Mauss argumenta:

A obrigação de convidar é completamente evidente quando se exerce de clãs e clãs ou de tribos a tribos. Nem mesmo tem sentido se não oferecer a outros que não os da família, do clã, ou da fratria [*sic*]. É preciso convidar quem pode e quer realmente ou vem assistir à festa, ao potlatch. O esquecimento tem consequências funestas [...] esse tema essencial do folclore europeu: o da fada má esquecida no batismo e no casamento (Ibid., p. 119).

Assim sendo, percebe-se que na narrativa mitológica, as feiticeiras agem por consequência de um ato anterior que desordena o bom convívio e a harmonia social. A

reação das Iami é enviar seu mensageiro e executor: um pássaro noturno. O tema do pássaro também está na narrativa denominada Oriki, disponível para leitura no anexo D. De acordo com as narrativas encontradas na bibliografia pesquisada (VERGER, 1994; OGBEBARA, 2010), um pássaro e uma cabaça são dados a cada uma das feiticeiras pela divindade do Orun. O pássaro fica guardado no interior da cabaça e só pode ser retirado dali para cumprir uma missão designada por sua proprietária. Se bem lembrado o pensamento de Marcel Mauss, no qual o duplo mágico do indivíduo que se manifesta em animal nada mais é que a metáfora de sua alma em ação; nota-se que o pássaro das feiticeiras pode vir a ser justamente esse duplo familiar que – sendo ele próprio a feiticeira – executa a ação mágica de maneira pela qual a forma humana não o faria. Assim fala Mauss:

O duplo do mágico pode ser uma espécie de materialização fugitiva de seu sopro e de seu encanto, como um turbilhão de poeira ou de vento, de onde sai, oportunamente, uma figura corporal de sua alma ou dele mesmo. Além disso, trata-se de um ser completamente distinto do mágico, ou mesmo quase independente de sua vontade, mas que, de tempo em tempo, aparece para prestar-lhe serviço. Assim é que ele frequentemente se escolta de um certo número de auxiliares, animais ou espíritos, que não são outra coisa além de seus duplos ou almas exteriores (2003, p. 65).

Então, nota-se que o pássaro, além de animal auxiliar, também tem a função de totem do clã das feiticeiras; pois como símbolo conectado à natureza, as representa em status mágico e social. E se as mães feiticeiras representam um tabu na comunidade - já que sua existência e seus atos inspiram cuidados e medo – os seus representantes pássaros também são tabu, haja vista que nada mais são que elas próprias manifestadas no plano mágico-espiritual.

Sobre isso, Durand explica que não é o tabu que depende do totem, mas sim o inverso: “[...] é o tabu que manifesta uma angústia primitiva. O troféu totêmico e emblemático não é mais que o resultado da captação, sempre perigosa, da potência do tabu, é a sua desfeminização, a sua desanimalização” (2002, p. 144). Assim, ele resume em poucas palavras que tanto o pássaro representante das feiticeiras, quanto as esculturas totêmicas das máscaras gueledês que representam Iami; configuram-se como a desabstração do poder terrível da mãe e a representação física da sua potência. Dessa forma, o tabu está para o culto das feiticeiras como a sobreposição das motivações que provoca sempre a polivalência semântica ao nível do objeto simbólico.

Sobre o pássaro ser o símbolo primeiro de Iami Oxorongá, é interessante perceber que a importância de seu significado não está em ser um pássaro específico, mas sim em qualificar o voo noturno. Talvez por essa razão as narrativas folclóricas encontradas nunca cheguem a um consenso sobre qual espécie de pássaro pertence às feiticeiras, porque não é na tipologia animal em que se encontra o poder das mães ancestrais, e sim no voo pelo horizonte da obscuridade. O animal nesse caso não está posto a representar sua espécie ou transformar a entidade nela, mas sim é utilizado mitologicamente como suporte metafórico:

[...] para além da sua significação arquetípica e geral, o animal é suscetível de ser sobredeterminado por características particulares que não se ligam diretamente à animalidade. Por exemplo, a serpente e o pássaro [...] só são por assim dizer, animais em segunda instância. O que neles prima são as qualidades não propriamente animais: o enterramento e a mudança de pele, a ascensão do voo que o pássaro partilha com a flecha (DURAND, 2002, p. 71).

O voo dos pássaros os predispõe, nesse contexto, a servir de símbolos às relações entre o espiritual e o material, entre o céu e a terra. Sendo a figura que melhor representa as mães feiticeiras, está presente em toda e qualquer manifestação relacionada a elas; sendo encontrados pássaros noturnos desde as máscaras gueledés até os assentamentos dos templos. No dicionário de símbolos de Jean Chevalier, encontra-se o verbete:

O pássaro é uma imagem muito frequente na arte africana, especialmente nas máscaras. Simboliza a força e a vida; é amiúde símbolo de fecundidade. [...] Vê-se com frequência, nos vasos, o tema da luta entre o pássaro e a serpente, imagem da luta entre a Vida e a Morte (1996, p. 687-689).

Essa definição faz recordar a luta entre o pássaro e a serpente, esculpida em muitas máscaras gueledés. Já na segunda narrativa analisada, disponível no Anexo B, as feiticeiras são apresentadas como ajés³⁶ e são detalhadas as espécies de árvores nas quais elas fazem morada. Em cada árvore que pousa, o pássaro/Iami tem um atributo específico. Também, nessa história, são descritas as manifestações de poder e como as feiticeiras o exercem, De forma maléfica ou benéfica estão visíveis os sentimentos de cólera, de ânsia pela dominação e pela possessão. Ao ler esse fragmento mitológico,

³⁶ Ajé significa sangue em idioma yorubá. O termo Iami Oxorongá pode ser trocado pelo termo Iami Ajé.

pode-se confirmar o sucesso dos autores como Verger que descreveram o culto às mães feiticeiras como escape à dominação patriarcal e como resgate do poder feminino sublimado nos tiros. “As Deusas-Mães em todas as mitologias apresentam esse duplo aspecto de nutriz tirânica, de mãe dominadora e ciumenta” (CHEVALIER, 1996, p. 937); então, ao que parece, a raiva de Iami também pode ser vista como a duplicidade necessária à completude de sua função como ancestral feminina.

Não cabe nesta pesquisa uma dissertação detalhada sobre o significado amplo da árvore para as religiões e práticas de fé; pois se trata de um dos símbolos primordiais da vida e do desenvolvimento natural, sendo sua definição muito extensa e envolvendo aspectos que não dizem respeito ao tema proposto. Contudo, torna-se interessante dar atenção à importância que a sociedade iorubá reserva ao simbolismo da árvore. A árvore é um dos símbolos fundamentais nas culturas arcaicas. Os velhos baobás africanos de troncos grossos suscitam a impressão de serem testemunhas de tempos imemoriais. O pensamento mágico-religioso iorubá tem na árvore um de seus temas recorrentes.

Dito isso, fica claro que essa morada por si só faz das mães feiticeiras detentoras do poder da árvore de transmutar entre a morte e a regeneração. Estando na árvore, o pássaro das feiticeiras torna-se o centro das relações entre terra e céu (orun e ayê). Sobre isso, o dicionário de símbolos confirma: “Pelo fato de suas raízes mergulharem no solo e de seus galhos se elevarem para o céu, a árvore é universalmente considerada como símbolo das relações que se estabelecem entre a terra e o céu. Por isso tem o sentido de centro” (CHEVALIER, 1996, p. 84).

A terceira narrativa eleita, coletada por Reginaldo Prandi (2001) e disponível no Anexo C, contém a explicação de como o orixá Oxum distinguiu a diferença entre penas vermelhas de papagaio e sangue menstrual. Em resumo, pode-se dizer que a história fala sobre como o orixá Oxalá expulsou de casa a sua esposa, filha de Oxum, por ter apresentado-se a ele em estado impuro, ou seja, menstruada. Porém Oxum descobriu que sua filha verdadeiramente fora burlada pelas outras esposas de Oxalá, que haviam feito uma poção com raras penas vermelhas para que todos pensassem que a rival estivesse menstruada. Então após o fato, Oxum envia sua filha enfeitada por essas penas raras às festas e, Oxalá assim que sabe das posses da antiga esposa, a perdoa.

Ora, nessa história, sangue, beleza e poder estão claramente relacionados; pois o sangue se transformou em raras penas de papagaio que se transformaram em ostentação de poder. Mais adiante, no segundo capítulo, será explicada a relação entre a menstruação e o poder das mães feiticeiras, por enquanto será limitada a questão apenas

sobre a narrativa. De acordo com Durand, quando em uma narrativa aparece esse conteúdo, há a sugestão de uma “feminização que será definitivamente reforçada por essa água feminina e nefasta por excelência: o sangue menstrual.” (2002, p. 99).

Nesse contexto o elemento principal não é o sangue em si, mas o líquido, e mais propriamente, a água. Porque Iyami Oxorongá - ou ajé - não são citadas nessa narrativa; apenas Oxum é o termo que aparece mais próximo às mães; justamente porque nesse ponto o poder da magia transformadora não está sob a égide do pássaro, da cabaça ou de outros símbolos mais objetivos. A centralidade do poder está na água e na sua relação com os mistérios femininos. Pois:

O que constitui a irremediável feminilidade da água é a liquidez, é o próprio elemento dos fluxos menstruais. Pode-se dizer que o arquétipo do elemento aquático e nefasto é o sangue menstrual. [...] Porque o isomorfismo da lua e das águas é, ao mesmo tempo, uma feminização, sendo o ciclo menstrual que constitui o termo intermediário. A lua está ligada à menstruação, como ensina o folclore universal (DURAND, 2002, p. 101-103).

Nesse contexto, já é perceptível que todos os símbolos noturnos – o que Durand chama de regime noturno da imagem – estão conectados com Iami Oxorongá de alguma maneira. Aliás, é interessante citar Delumeau quando ele caracteriza o medo ocidental em relação à noite e afirma que “[...] os perigos objetivos da noite tenham levado a humanidade, por acúmulo ao longo das eras, a povoá-la de perigos subjetivos. E dessa maneira já o medo na escuridão pôde tornar-se mais intensamente e mais geralmente um medo da escuridão” (1999, p.99). Ou seja, o regime noturno do imaginário humano nada mais seria que uma adaptação aos perigos reais que a noite oferece à sobrevivência, devido à falta de luz e a presença das sombras. O imaginário noturno apenas reflete a realidade sombria.

Seja o pássaro noturno, o sangue menstrual, a noite, a árvore, a cabaça, o horizonte sombrio; todos eles em algum momento aparecem nas narrativas iorubás dos odús e em todas elas “a tônica é posta no acontecimento ginecológico, mais que nunca “culpa” sexual, significação que só será dada pelo esquema da queda” (DURAND, 2002, p.109). Essa culpa sexual é revivida, sazonalmente, pelo festival Gueledé, já que os ritos em dança e música são feitos para desencolerizar Iami, princípio feminino temido e evitado no cotidiano.

O tema da queda pode ser mais bem observado na última narrativa analisada, posto que esta trate da oferenda que não foi dada à Iyami pelos filhos de Orumilá e, quando eles a fazem, elas já estão encolerizadas e já praticaram muitas maldades irremediáveis. Como bem explicou Verger (Cf. 1994), toda a raiva de Iami se deve à condição em que foi posta pelo patriarcado e ela sendo a desenvolvedora da queda primordial, gera tensão e medo pelo simples fato de sua existência. A queda constela em si a imagem do abismo, é o apelo do abismo mortal, a vertigem em tentação. Toda queda é desagradável e reproduz uma profunda angústia diante do tempo. O abismo é o máximo símbolo catamórfico, isto é, da queda e da primitiva angústia humana diante dela. Pois, a queda é o cair para a realidade, descer da subjetividade para a objetividade e, segundo Durand:

O movimento demasiado brusco que a parteira imprime ao recém-nascido, as manipulações e as mudanças de nível brutais que se seguem ao nascimento seriam, ao mesmo tempo, a primeira experiência da queda e a primeira experiência do medo. Haveria não só uma imaginação da queda, mas também uma experiência temporal, existencial, o que faz Bachelard escrever que “nós imaginamos o impulso para cima e conhecemos a queda para baixo”. A queda estaria assim do lado do tempo vivido. São as primeiras mudanças desniveladas e rápidas que suscitam e fortificam o engrama da vertigem (2002, p. 112).

Ou seja, a mãe impulsiona a humanidade para a queda, da qual todos têm pavor. E esse pavor é dirigido às mães feiticeiras. A permanência do seu culto de forma sazonal em território nigeriano - assim como de forma contemporânea nos países de diáspora africana – traduz a necessidade catártica de vivência desse mito. No próximo capítulo continuarão sendo abordados o pavor e a cautela em relação aos mistérios femininos ao modo da religiosidade iorubá, porém no contexto da religião afro-brasileira do candomblé.

Capítulo 2 – HISTÓRIA DO CULTO À ANCESTRALIDADE FEMININA NO BRASIL

2.1 - Sangue feminino e laços hereditários

É de muita importância que seja dado maior enfoque à relação entre o culto às entidades ancestrais e a sacralidade do sangue menstrual nas religiões de matriz africana, particularmente na religiosidade do candomblé. Por tratar-se de um assunto que significa tabu e mistério para os próprios adeptos, este estudo analisa a situação histórica e os conceitos presentes na formação dessa situação religiosa. Torna-se necessário esclarecer a influência que as ancestrais e os ciclos menstruais exercem nas atividades ritualísticas dos templos, promovendo uma discussão enriquecedora sobre a permanência de tradições. A partir dessa premissa, este estudo pode demonstrar a importância histórica e simbólica do poder feminino nessa religiosidade; enfatizando o processo de reafirmação e de valorização do sagrado feminino.

O sistema tradicional religioso iorubá forneceu elementos que compõem a atual estrutura dos cultos de matriz africana no Brasil, em uma complexa rede de configurações sociais em relação ao indivíduo - desde o seu nascimento e para além de sua morte - através dos ritos de passagem, no âmbito da sua própria existência e da comunidade em que vive, sendo tais práticas rituais características funcionais dentro do sistema social iorubá.

Antes do processo de escravidão africana no Brasil, os índios já cultuam seus ancestrais. Dessa forma, um possível fato conector entre o africano e o indígena brasileiro foi o culto aos antepassados como um dos elementos socioreligiosos que viabilizou a identificação ancestral, por ser a característica da comunicação com os espíritos dos mortos inerentes às duas culturas. Pois, segundo Mauss, “o parentesco é uma das formas que mais comumente se presta à relação do mágico com os espíritos. Supõe-se que ele tem um espírito por pai, por mãe, por ancestral” (2003, p.68). Destacando o culto iorubá aos antepassados familiares como via facilitadora na devoção aos santos católicos, que na compreensão indígena e africana, antes de serem santificados, viveram na terra, sendo este um dos pontos estruturadores da articulação híbrida. Dessa forma, um parentesco imaginário é construído entre os africanos e os indígenas brasileiros.

O candomblé é uma expressão religiosa brasileira que tem seus fundamentos baseados na cultura panteística africana. Seus mitos revelam uma memória longa – e construída através do esforço das comunidades escravizadas - referente ao tempo mítico em que os deuses coabitavam com os homens no espaço terrestre. Essas narrativas revelam resquícios simbólicos da passagem das comunidades antigas pelo matriarcado, pelo processo de sedentarização, pela idade dos metais e pelo estabelecimento das primeiras expressões de organização de poder e do desenvolvimento da cultura iorubá. Inclusive, as comunidades afro-brasileiras têm seu próprio valor político integrado religioso, fontes e matrizes de organização do poder, que se apresentam então como servidoras e articuladoras entre os deuses e os humanos. Nos candomblés, evidenciam-se elementos constituintes de unidade e integridade religiosa, vista sempre como provedora de muitas outras manifestações legadas pelo indivíduo africano no Brasil.

Os repositórios fundamentais das narrativas míticas e fórmulas rituais destes cultos são o seu sistema divinatório e o conjunto de mitos e lendas morais, geralmente guardados e relatados pelos componentes mais antigos da comunidade. No caso específico do candomblé de origem iorubá (objeto deste estudo), tais saberes estão consideravelmente preservados. Mais recentemente - pelo menos nos últimos 30 anos - tem havido a recuperação do conjunto de poemas de Ifá, com a vinda de nigerianos para o Brasil.

A produção científica dos intelectuais brasileiros e não brasileiros sobre os candomblés são construções fragmentadas de memórias e experiências dos terreiros analisados. A autoridade da escrita contribui analiticamente, como mais um aspecto para a interpretação de como os segredos de Iami foram abordados em seus relatos. Estas obras exercem certa influência sobre os iniciados, que ali descobrem, por exemplo, características míticas de entidades que antes desconheciam.

O antigo conceito sobre terreiro tradicional afro-brasileiro beira a idealização e não interroga a tradição a partir do eixo de multiplicidade que a constitui. Não contribui para a renovação das tradições o discurso que coloca os mais antigos e famosos templos como os principais representantes da religiosidade do candomblé e que deixa no esquecimento as novas e pequenas casas de culto. Desse modo, estando cientes de que a tradicionalidade sustenta elaborações de eventos culturais, mas não se limita a ser um deles, é que se argumentam suas perspectivas de significado nos horizontes da modernidade e da pós-modernidade e sua interferência no discurso de militância dos intelectuais afro-brasileiros. Pois, “muito do que é chamado de memória cultural ou

coletiva na diáspora africana, e em toda nação, ocorre em contextos de poder, negociação e recriação” (MATORY, 1999, p.60).

O discurso que se inicia no século XXI sobre Iami Oxorongá incentiva a reflexão sobre as identidades contemporâneas estarem sendo descentralizadas e fragmentadas. Stuart Hall, já na década de 1990, previa o seguinte:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (2004, p. 09).

Pode-se até dizer que a globalização cria novas subjetividades, pois o que se vê na atualidade é a decaída de pensamentos positivistas e cartesianos que dão lugar a concepções transdisciplinares. Enquanto o processo de globalização lança a tendência de homogeneização, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade. Juntamente com o impacto global, surge um novo interesse pelo local e pelo individualmente étnico.

O diálogo público sobre as ancestrais ressalta o conceito de tradição como processo dialético, onde as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria manifestação cultural. Ocorre uma série de rupturas nos discursos do conhecimento tradicional. A cultura religiosa dos templos se constitui em uma das principais fontes de identidade cultural para as comunidades afrodescendentes e sem esse sentimento de pertença social, o indivíduo pode experimentar algum sentimento de perda subjetiva ou criar uma expressão própria formulada através das experiências de vida. Segue-se que o templo e seus membros não formam somente uma instituição religiosa, mas um sistema que produz sentido, uma representação cultural; e quando esta deixa de fazer sentido, o indivíduo busca opções externas de identificação que se completam com o conhecimento adquirido com a experiência cultural-religiosa anterior. Assim, essa nova busca adicionada à variedade de vivências pode resultar em um culto diferenciado, em uma nova tradição; ou ainda, em uma tradição renovada através do devir histórico, como bem especifica Maltez:

Ser pela tradição é saber recuar, em pensamento e em entusiasmo, para, aprofundando o presente, dar raízes ao futuro, e melhor se poder avançar, negando a falsa dialéctica [*sic*] do antigo contra o moderno.

Tradição tanto é o acto [*sic*] de transmissão de um conjunto de valores morais e espirituais, como integra cada um deles numa corrente de conhecimento e de sabedoria provindas de plurais fontes culturais. [...] Porque só é novo aquilo que vem de trás, reelaborado para um novo fim. Só há o verdadeiro fora do tempo que nos prende, mas desde que se tenha tempo e lugar: os olhos nas estrelas do transcendente e os pés, no chão pisado do dia-a-dia. A autêntica tradição sempre admitiu o verdadeiro progresso, porque este nunca pode ser visto decepadamente, como um mito desprendido das origens. [...] Não pode haver tradição sem inovação, sem aquele movimento que passa por uma realidade viva, bem concreta, e não por um simples espaço vazio (2011, p. 510).

Então, Maltez dá a afirmação que só é novo aquilo que já foi antigo, ou seja, para algo configurar-se como manifestação de uma nova tradicionalidade, precisa ter características primordiais para a convivência humana; o que é exatamente o caso do culto à Iami. Para a realidade cultural afro-brasileira, é uma nova forma de culto hibridizada, mas que provém originalmente de um culto primordial para a matriz africana e que apenas é novidade na forma contemporânea de como os adeptos e sacerdotes lidam com ele. Afinal, a nova configuração, de acordo com Maltez, não pode ser vista de modo totalmente isolado de sua concepção original. Pois o espaço contemporâneo é justamente associado às lições e aos erros do passado. Não é possível dissociar crenças que se aproximam em termos culturais.

À medida em que o espaço parece reduzir-se para se tornar uma aldeia global de telecomunicações de interdependências, e à medida em que os horizontes temporais se encurtam; é preciso que os representantes religiosos aprendam a lidar com a compressão dos meios espaço-temporais, buscando utilizar tais transformações a favor de suas representações sociais. Há o entendimento que de o espaço e o tempo são também as coordenadas essenciais dos sistemas de representação. Então é exatamente sob esse conceito que estão agindo os novos sacerdotes e adeptos que decidem prestar culto a uma ancestralidade - Iami Oxorongá - que outrora foi esquecida e renegada por seu caráter antissocial. A facilidade para realização de pesquisas e de comunicação proporcionada pelo mundo globalizado provocou o anseio por conectar-se às descobertas contemporâneas sobre o passado perdido.

O que ficou obscuro no passado sobre o poder feminino para os descendentes da cultura iorubá no Brasil, agora pode ser revelado e ritualmente realizável. O grande poder místico da mulher, utilizado originalmente de modo criativo para o trabalho da terra pode ser transformado em algo destrutivo. Em consequência, tudo deve ser feito

para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compreensão pela perda de sua posição política. Se Iami fosse considerada um ser absolutamente inimigo da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-la e matá-la cada vez que fosse possível. Portanto, as Iami não são realmente feiticeiras. São as ‘Grandes-Mães’, as mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria. A cólera das ancestrais é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios. Um dos cultos que apresenta maior influência da crença em Iami Oxorongá é o da Confraria religiosa afro-católica da Nossa Senhora da Boa Morte, na cidade de Cachoeira, Bahia.

A história da confraria da Boa Morte se confunde com a maciça importação de escravos da costa da África para o recôncavo canavieiro da Bahia, em particular para a cidade de Cachoeira. O fato de ser constituída apenas por mulheres negras, em uma sociedade patriarcal e marcada por forte contraste étnico, emprestou a esta manifestação notável prestígio social, seja pelo que expressa do catolicismo barroco brasileiro, de indeclinável popularidade, seja por certa tendência para a incorporação aos festejos propriamente religiosos de rituais profanos pontuados de muita música e comida.

Há que acrescentar ao gênero e à etnia dos seus membros a condição de descendentes de escravos, importante característica social sem a qual seria difícil entender tantos aspectos ligados aos compromissos religiosos da confraria, na qual ressalta a enorme habilidade dos antigos escravos para cultivar a religião dos dominantes sem abrir mão de suas crenças ancestrais, como também aqueles aspectos ligados à defesa, representação social e mesmo política dos interesses dos adeptos. A irmandade é composta por senhoras que – antes que compô-la – ingressam já tendo cargos de liderança em terreiros de candomblé; o que exige algum tipo de conhecimento privilegiado sobre a mística feminina africana e também a sabedoria acompanhada pelo respeito dos adeptos mais jovens. Então, por ser dirigido e desenvolvido exclusivamente por anciãs, o ofício da irmandade caracteriza-se por um trabalho essencialmente feminino, repleto de segredos místicos tanto do candomblé quanto do catolicismo. O silêncio, a ritualística secreta e os interditos que cercam a confraria fazem com que o medo e o respeito perdurem pela comunidade que a cerca.

Então, percebe-se que o receio a respeito das ancestrais femininas perdurou desde a África pré-colonial até os dias de hoje, contaminando inclusive as sociedades de população afrodescendente como a brasileira.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte reuniu as maiores sacerdotisas do culto nagô que formaram uma das mais tradicionais casas de Candomblé da Bahia; sobre esse processo, Elbein explica:

Na Nigéria e no Daomé, o culto das Ia-mi está organizado na sociedade Gueledê, que existiu no Brasil. Sua última sacerdotisa suprema foi Omoniké, que tinha o nome católico de Maria Júlia Figueiredo, do mais antigo terreiro nagô, o Ilê Iyá-Nasô. Com sua morte, cessaram-se os festivais anuais bem como a procissão que realizavam no bairro de Boa Viagem. Uma parte dos objetos rituais foram levados ao atual terreiro Ilê Opo Afonjá (2002, p. 115).

Sobre a origem e a suposta decadência dos ritos gueledés no Brasil, todos os autores³⁷ concordam que a Bahia foi o lugar onde se desenvolveu e que foi no templo Iyá Nassô, liderado por Maria Júlia Figueiredo, onde foram praticadas celebrações para as mães feiticeiras. Contudo, as tentativas de continuidade não lograram êxito porque as intrigas internas e a disputa pelo cargo de líder enfraqueceram a popularidade das atividades do templo. Posteriormente, a irmã de Maria Figueiredo – Maria Júlia da Conceição - formou o terreiro do Gantois.

A Irmandade da Boa Morte surgiu do trabalho de mulheres remanescentes do Ilê Iya Nasô e hoje se encontra na cidade de Cachoeira, sincretizando o culto africano com a fé em Nossa Senhora da Boa Morte. Ao observar a simbologia da festa da Boa Morte, fica clara a relação dessa sociedade de mulheres com o culto das ancestrais feiticeiras; a festa acontece anualmente entre 13 e 17 de agosto, dias cristãos dedicados à Assunção de Maria. O ato de celebrar a morte mariana e velar o corpo de Cristo no começo da procissão remete ao poder de Iami relacionado ao mistério da morte e ao ritual de axexê³⁸ no qual Iami guarda e protege o espírito do morto. O traje de gala usado durante

³⁷ Além de Juana Elbein, mais outros dois autores pesquisaram sobre a possibilidade de celebrações gueledés no mesmo templo: Edison Carneiro e Reginaldo Prandi. “Os festivais Gueledé não sobreviveram no Brasil. O *oluô* Agenor Miranda Rocha disse-me que, no começo do século XX, em consequência das disputas entre lideranças do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, que provocaram a cisão do grupo e a fundação do Axé Opô Afonjá por Mãe Aninha Obá Bí, mãe-de-santo do professor Agenor, as iniciativas para a constituição da sociedade Gueledé não frutificaram” (PRANDI, 2005, p. 55). Já Edison Carneiro, muito tempo antes dos outros dois, disse o seguinte: “Maria Júlia Figueiredo, *mãe-pequena* do *terreiro* de Candomblé do Engenho Velho, gozava de grande prestígio entre os negros e tinha o título honorífico de *Iyalode Erelu* na festa das *gheledes* (máscaras) que se realizava outrora no dia 8 de dezembro em Boa Viagem, na Bahia” (CARNEIRO, 1961, p. 81).

³⁸ Ritual funerário do candomblé.

a festividade fala por si só, nas cores preta, vermelha e branca; justamente as cores de Iami Oxorongá.

Segundo Verger, “o significado de Iyá-mi foi deteriorado à medida que aumentavam os interesses acadêmicos de pesquisadores estrangeiros e ela se tornou sinônimo de bruxaria e sortilégios no pior sentido possível” (1994, p. 24). Esse direcionamento histórico da pesquisa científica no início gerou, salvo raras exceções, métodos e teorias que obscureceram e deturparam a realidade sociocultural que se pretendeu analisar. A obscuridade diante do símbolo de Iami fez com que o estudo das ancestrais femininas fosse esquecido; consideradas destruidoras, antissociais e associadas à bruxaria.

É importante observar que alguns aspectos da sexualidade feminina têm sido privilegiados, mitologicamente, pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. O arquétipo da mãe destruidora e vingativa representado por Iami Oxorongá raramente é encontrado nas representações femininas dessas religiosidades.

A umbanda parece ter promovido, em torno de Iemanjá, um esvaziamento de conteúdo sexual. Tal sublimação ou repressão deu surgimento à entidade pomba-gira, que é pura criação brasileira e representa a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais (AUGRAS, 2000, p. 58).

Percebe-se, nas vivências em celebrações dos templos e nas pesquisas de campo, que, não só na Umbanda, mas também no Candomblé, há a sublimação do conteúdo violento das Iabás que muitas vezes são citados nas narrativas mitológicas. A divisão de poder das iabás com os orixás masculinos tem como consequência o despojamento dos aspectos da mãe ancestral. Na medida em que as funções se tornam gradualmente distintas, divindades masculinas e femininas individualizam-se, os poderes são distribuídos, cada entidade responde a um aspecto específico. Além do que, parece que tais orixás femininos representam exclusivamente o aspecto da mãe boa, salvo por algumas pequenas nuances de rivalidade em busca pelo poder; porém nenhum deles se volta contra seus filhos, que é o caso de Iami Oxorongá.

Obá é o orixá feminino sem vaidades sensuais e muito guerreira. Está relacionada à Iami devido principalmente por ser orixá de culto principal na sociedade Eleko, uma das comunidades que cultuam as anciãs. Segundo Elbain:

Pouco se sabe sobre a sociedade E'lèèkò. Assim como Odù a, Òsun, Yémánjá e Nàná encabeçam a sociedade Gèlèdè, Obà encabeça a sociedade E'lèèkò. Não temos conhecimento da existência de um tal egbé no Brasil, se bem que seu título principal de Ìyá-egbé é o que ostenta a chefe de comunidade feminina nos 'terreiros' lé sé egún. Por outro lado, Obà, representação coletiva dos ancestrais femininos venerados nessa sociedade, é cultuada nos 'terreiros' lésè òrisà (2002, p. 117).

Assim, o aspecto diferencial desse poder feminino exercido pelas mulheres dos terreiros no Brasil é a dinâmica do papel social da mulher perante a sociedade afro-brasileira na elaboração da construção hierárquica das casas de culto; atingindo as esferas políticas e sociais, estabelecendo uma ampliação de seu poder como guardiães das divindades e da comunidade civil, agregada a esse núcleo matriarcal.

As crenças reforçam os constrangimentos sociais e nesse aspecto reside a noção de perigo diante do desconhecido e do misterioso. Porém a crença nos ancestrais e suas diferenças de gênero muito têm a ver com a preocupação da ordem social:

As crenças relativas à separação, à purificação, à demarcação e ao castigo das transgressões têm como principal função sistemática a experiência essencialmente desordenada. E só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem (DOUGLAS, 1991, p. 08).

O culto às ancestrais africanas reflete a noção arcaica da importância da pureza nos ritos religiosos. E também, em igual proporção, a necessidade da impureza como objeto de culto e de representação dos mistérios. Também é possível relacionar a noção de pureza e perigo discutida por Mary Douglas à ideia de regime noturno da imagem de Durand, pois, de acordo com o pensamento deste último, a imaginação noturna remete ao feminino e aos seus mistérios na medida em que o útero materno, assim como a genitália da mulher remetem ao escuro e ao princípio da vida no qual a memória se confunde com imaginação e criatividade subjetivas. Mircea Eliade bem define exemplos quando afirma a valorização religiosa das impurezas (contato com os mortos, os criminosos, os loucos...) e a necessidade do tabu como uma condição interdita de objetos, ações ou seres considerados perigosos devido à sua natureza incerta (Cf. 2002, p.24). Assim, as ancestrais femininas iorubás são o tabu que abarca o profano e o sagrado. As valorizações negativas das impurezas se relacionam com o sagrado em forma de interditos. Tudo quanto é impuro - e por consequência, consagrado - distingue-

se da esfera profana. Por isso, tanto os objetos como os seres impuros estão praticamente proibidos à experiência profana, por causa da inexplicabilidade que os cercam. Sobre isso, Eliade explica mais detalhadamente:

E não é sem risco que todo aquele que pertença à esfera profana, isto é, não preparado ritualmente, se aproxima de um objeto impuro ou consagrado. Aquilo a que se dá o nome de *tabu* – segundo uma palavra polinésia adotada pelos etnógrafos – é precisamente essa condição dos objetos, das ações ou das pessoas “isoladas” e “interditas” em virtude do perigo que comporta o seu contato. De uma maneira geral é ou transforma-se em *tabu* todo objeto, ação ou pessoa que, em virtude do seu próprio modo de ser, ou por uma ruptura de nível ontológico, se torna portadora ou adquire uma força de natureza mais ou menos incerta. (2010, p. 21).

Ou seja, a incerteza da qual estão cercadas as mulheres por motivo de seus ciclos físicos as transformam em alvo do interdito ritual. As mulheres são culpadas da morte e da desgraça porque são elas que menstruam e emanam o mistério para o mundo. A culpa humana para explicar o inexplicável. Já o antropólogo Marcel Mauss é bastante enfático e objetivo no que diz respeito à ligação entre feminilidade e uso da magia:

As mulheres são consideradas mais aptas que os homens para a magia porque os períodos críticos de sua vida causam espanto e apreensões. Menarca, menstruação, parto menopausa. O sangue das menstruações e outros produtos são especificidades geralmente utilizadas. São centro de ações misteriosas e, por isso, ligadas aos poderes mágicos (2003, P. 58).

Os autores pesquisados, já citados e também os próprios adeptos do candomblé costumam frequentemente associar as ancestrais à feitiçaria devido ao seu caráter noturno e à necessidade de constante troca simbólica em seu culto. Esse fato muito remete aos relatos de feitiçaria europeia³⁹, nos quais surgem considerações de que as praticantes possuem um duplo mágico/familiar⁴⁰ que as acompanha em seus trabalhos. Dessa forma, assim como Iami tem o pássaro noturno, as feiticeiras europeias teus seus gatos, bodes, sapos e outros representantes no mundo natural. Sempre há – em qualquer atividade cultural na qual a feitiçaria tenha notoriedade social – símbolo totêmico e auxiliar que represente o feitiçeiro ou a comunidade deste. Pode ser um animal ou uma planta, ou até mesmo um objeto natural, como uma pedra; mas sempre há um ser natural

³⁹ Esses relatos podem ser encontrados na citada obra de Mauss ou no livro da arqueóloga Margaret Murray, “O Culto das Bruxas na Europa Ocidental” (MURRAY, 2003, p. 177).

⁴⁰ Duplo mágico ou familiar é um animal doméstico que pode auxiliar ou proteger a bruxa em seus trabalhos mágicos. Essa crença está relacionada ao totemismo tribal primitivo.

que sirva de aliado espiritual para o momento em que o feiticeiro tenha que agir de forma intuitiva ou inconsciente. O símbolo metafórico estimula uma resposta mais rápida e eficiente da imaginação que qualquer outro tipo de sugestão. “No entanto, o louvor às ancestrais também revela a profunda relação de parentesco entre quem exerce o culto e o mundo dos espíritos; sendo assim o ato de praticar abertamente os rituais para a ancestralidade, uma forma de reconciliação com esse tipo de força” (GOMES, 2013, p. 1079).

É por causa do poder incompreendido de Iami Oxorongá que as iabassês⁴¹ não podem cozinhar menstruadas. Quando se fala da sacerdotisa da comida, as formas mais antigas de transmissão do conhecimento trazida pelas diversas etnias africanas vão ser evocadas: a observação e a convivência. O tempo, o conhecimento ritual, o respeito, a criatividade e o comando apresentam-se como o perfil da iabassê e orientam a sua escolha. A imagem da iabassê apresentada pelos sacerdotes remonta aos primórdios, quando Olodumaré entregou o poder de criar e de tudo transformar às ‘Grandes Mães’. A velha que cozinha divide com o poder ancestral feminino esta força, assim como todas as mulheres. Então, recai sobre ela o tabu da impureza, que reflete as relações de poder, as tensões entre homem e mulher. Permitir que a mulher menstruada manipule a comida é expor toda a comunidade ao poder das mães ancestrais. A iabassê é uma das pessoas que no terreiro mais expressa essa força, pois trabalha com ela dia e noite, ao manipular os instrumentos e os elementos para transformar grãos e alimentar tudo e todos, conservando, recriando e inventando.

É preciso lembrar que as mulheres que cozinham as comidas de santo não podem, sob nenhuma hipótese, estar menstruadas, o que também pode representar um problema para a casa, que precisa estar ciente das datas de menstruação de suas filhas antes de marcar qualquer obrigação a que estas devam estar presentes. Por esse motivo a iabassê quase sempre é uma mulher que já esteja na menopausa, garantindo-lhe as condições necessárias ao desempenho de suas funções (MOURA, 1998, p. 103).

O tabu manifestado na tradição afro-brasileira norteia os procedimentos das mulheres responsáveis pela cozinha do templo. De acordo com os templos mais antigos, o homem frequentemente tem sua entrada proibida na cozinha, por ser um local exclusivo da magia feminina que é responsável pela manifestação do axé nos alimentos para os deuses.

⁴¹ Cozinheiras do templo de candomblé.

Muitas horas e até vários dias são necessários para a preparação da comida, porém, apesar de toda essa ritualística, percebe-se o tabu e o conceito de perigo que há no que diz respeito ao sangue feminino. Pois o sangue dos animais pode circular livremente dentro do terreiro aos olhos de todos os participantes; já o sangue da mulher deve estar guardado, protegido e velado; gerando medo e tabu frente ao poder feminino.

As ia-bassês vão preparar, com grande rigor, os animais que, sacrificados, deixaram o sangue nos símbolos dos deuses, unindo seus elementos de vida e fertilidade ao estimulante contato da seiva, o sangue nas pedras, nas esculturas e nos objetos dos assentamentos, nutrindo o axé, revitalizando as propriedades dos deuses e cumprindo seus sentidos de dinamismo e força (LODY, 1998, p. 39).

O espaço da cozinha é de grande valor ritualístico e mitológico. Sua manutenção abrange o domínio da natureza e a aproximação com o sagrado. Assim, pode ser revivida a ancestralidade africana através dos sentidos, principalmente do olfato e do paladar; fortificando a relação com os deuses e os antepassados. O sangue é o fluido que faz circular a vida e o fato de a ancestral feminina ter em seu sangue o poder de gerar outra vida a faz portadora de um poder que de tão necessário e misterioso, torna-se sinônimo de ameaça para os que não pertencem e não podem pertencer, sob hipótese alguma, esse poder - os homens. Esse sangue da menstruação é vida, é o poder da geração, é o que gera a problemática política de disputa pelo poder entre matriarcado e patriarcado, não só nas sociedades clânicas, mas principalmente na contemporaneidade da vida sócio-religiosa. A menstruação, assim como todos os ritos que a acompanham, torna manifesta a dupla natureza da mulher, como ser cultural e animal ao mesmo tempo. É nessa duplicidade que reside a força e os mistérios femininos, pois, segundo Augras:

Todos os seres situados na interseção de ordens opostas gozam dos poderes da ambiguidade. [...] De acordo com o tipo de cultura, se patriarcal ou não, esse tabu ganhará aspectos de profilaxia ou reverência. Profilaxia, quando é preciso proteger-se do poder da mulher, segregando-a, afastando-a do convívio do grupo até o estancamento do fluxo. Nesse caso, o tabu poderá ser confundido com a necessidade de proteger-se de alguma sujeira, esquecendo-se de que o tratamento dispensado ao sagrado é o mesmo do imundo (1989, p. 41-42).

Ainda em análise sobre o feminino, a obscuridade e o regime noturno da imagem; vale salientar que o sangue “corresponde ao calor, vital e corporal, em oposição à luz, que corresponde ao sopro e ao espírito. E dentro da mesma perspectiva é o veículo das paixões” (CHEVALIER, 1996, p. 800). E a paixão também exemplifica a feitiçaria das ancestrais Oxorongá, pois esse sentimento intenso e convincente é o entusiasmo colérico que leva Iami Oxorongá a praticar feitiçaria contra os que a renegam.

Sendo o sangue feminino a base para tantas considerações religiosas, fica claro que o fato de o sacrifício de animais ser primordialmente uma função masculina e abertamente praticada, em contrapartida ao tabu imposto à manipulação do sangue feminino, revela o sangue não só como mantenedor do sentido divino, mas também a conotação que recebe devido à sua origem e ao seu destino, podendo representar gratidão e festa ou silêncio e temor.

Constata-se que mulheres e homens buscam a aproximação e a vivência com a totalidade feminina à procura do envolvimento com a natureza selvagem (representada por Iami Oxorongá). Talvez seja uma resposta coletiva à vida absurdamente racional, regrada e levada entre construções de concreto e máquinas poluentes que não dão lugar aos instintos e à sabedoria intuitiva. Ou seja, o excesso do regime masculino e diurno da imagem faz com que os indivíduos procurem cada vez mais se conectar com o feminino noturno. O tabu e o medo em relação ao sangue feminino revelam marcas de uma cultura integrada com a natureza, mas que encontrou opressão e rigor na força masculina e na sua liderança. A vontade de retornar ao feminino e redescobrir a magia do poder materno e selvagem contribui, também, para o processo de reafricanização, retorno à África mítica.

Por fim, fica perceptível que o estudo da magia ancestral das feiticeiras no candomblé brasileiro promove melhor aceitação do poder da sacralidade feminina, através do entendimento de seu significado, representa um avanço social para o melhor desenvolvimento das crenças afro-brasileiras. Auxilia na construção da educação para a tolerância e na melhor compreensão da diversidade religiosa.

Contudo, é sabido que na atualidade os maiores incentivadores e promotores do culto às mães ancestrais da tradição iorubá são os homens, tanto no contexto brasileiro como em Pernambuco. A nova configuração do culto é incentivada por homens assumidamente homossexuais e dispostos a perpetuar o culto à ancestralidade feminina, que outrora não fez parte da tradição afro-brasileira. Esse culto, antes era secreto e

exclusivamente feminino; e como foi exposto no primeiro capítulo, na África é motivo de celebração pública, na qual homens comicamente usam trajes de mulheres para representá-lo. Porém, a interferência masculina no Brasil vai muito além de uma festa pública e sazonal; pois abrange a questão de gênero e a total interferência masculina em todos os aspectos e momentos do culto, não mais somente como uma caracterização em reverência ao sagrado no outro; mas apropriando-se do poder do outro, marcando diferenças e afirmando sabe-poder. Os babalorixás, em sua maioria, filhos de orixás femininos, estão desde o início do século XXI a promover o discurso em favor do culto aberto e indiscriminado à Iami Oxorongá; seja em forma de culto ou apenas de discussão aberta. É sobre essa problemática de que trata a segunda parte desse capítulo.

2.2 - Homossexualidade no Candomblé

O candomblé concebe a sexualidade, assim como todos os ensinamentos do culto, pelo termo de fundamentos, ou seja, conhecimentos que são reservados aos líderes e que, aos poucos e em graus iniciáticos, vão sendo passados aos membros. Há uma hierarquia sacerdotal e graus de status para os adeptos. Dessa forma, ocorrem relacionamentos de disputa pela liderança e pela aquisição de conhecimentos. Assim, muitos templos e sacerdotes sofrem contestações sobre o saber adquirido e sobre o *modus operandi* de seu trabalho.

Os templos afro-brasileiros se constituíram sob a memória do que foi deixado na África e sob a negociação subjetiva para um encaixe social das dinâmicas de mito e de rito. Esse processo de identificação religiosa ainda hoje se manifesta e, por essa razão, há uma grande distinção entre os terreiros mais tradicionais e os mais novos, sendo os últimos erguidos por sacerdotes que formaram conhecimento e sabedoria dos cultos africanos através dos processos globalizatórios; como por exemplo, viagens, leituras, migrações, pesquisas, acesso à informática e novas mídias. Nos novos terreiros construídos por uma comunidade mais conectada com a cultura globalizada, os valores morais ultrapassam a compreensão do que é praticado nos templos mais antigos. Os novos templos exercem tradições que “são muitas e são muitas vezes reinventadas, ou resgatadas, novas e velhas tradições a depender dos contatos, disputas, busca de alianças ou reconhecimento, etc.” (RIOS, 2004, p. 156). A autointitulação dos novos sacerdotes

incomoda os chefes de casas tradicionais, que muitas vezes não reconhecem a validade do trabalho religioso destes. Essa nova forma de preservar a tradição é um fenômeno em crescimento e com características de reafrikanização, pois esses terreiros de tradição reformulada pela modernidade tardia prezam pela preservação e utilização do idioma iorubá, pela possível semelhança com o que é praticado na África atualmente e pela valorização de viagens às localidades de origem do culto.

De acordo com Rios (Cf. 2011), no Recife e no Rio de Janeiro, o estigma em relação aos homens efeminados é reiterado nos terreiros considerados pela academia e no próprio campo religioso como os mais tradicionais. Esses homens efeminados e homossexuais recebem a nomenclatura de Adé dentre das comunidades afro-brasileiras. Segundo Matory, “há um personagem que é igualmente importante no universo sagrado e simbólico do Candomblé. [...] às vezes ele se chama viado, entendido, travesti, biba, bicha, e até tricha. No candomblé especificamente, se chama adé” (2008, p. 109). De outra parte, há um conjunto de comunidades que, a despeito da discriminação, afirmam a feminilidade dos homens como elemento de distinção. Pelo fato de o candomblé ser uma religiosidade que aceita em seu cotidiano os indivíduos mais afetados pelos preconceitos sociais, fica compreensível o porquê de os homens efeminados sentirem-se confortáveis e, mais que isso, interessados profundamente, em não só exercer o culto, como também em liderar templos que apresentem o acolhimento e a representatividade para a homoafetividade.

Nos novos terreiros, há a tentativa de inserção no próprio campo religioso no qual estão inseridos, pois a diferença de antiguidade e de influência dos terreiros é frequentemente utilizada socialmente para estabelecer graus de importância tradicional. Foi nesse ambiente que os dados para essa pesquisa foram recolhidos e, perante observação dos relacionamentos entre casas de culto, fica muito claro que os sacerdotes que cultuam Iami Oxorongá - ou sabem promover o diálogo sobre ela - fazem parte da emergência de novos terreiros que se configuram na atualidade.

Assim, o modo como tais sacerdotes - que tem o saber-fazer influenciado pela globalização e os acessos midiáticos - cultuam as ancestrais feiticeiras, ilustra não só o modo afrodescendente de concepção do mundo, mas também a busca dos adeptos por mais conhecimento sob sua religiosidade e um novo modo de construir as relações sociais que os satisfaçam como indivíduos integrados culturalmente ao modo de vida do séc. XXI.

Pelo motivo dessa pesquisa referir-se principalmente aos homens que prestam culto à Iami e ao fato destes serem afeminados e com trejeitos femininos, assumidamente homossexuais; dar-se-á apenas considerações sobre a homossexualidade masculina. Quanto a essa problemática, já na década de 1930, Edison Carneiro e Ruth Landes observaram as influências da homossexualidade nos cultos de matriz africana. Porém, dessa época até a atualidade, muitas pesquisas e refutações às teorias de Landes foram feitas. Hoje é sabido que o debate sobre o significado do candomblé não foi meramente acadêmico, mas estabeleceu um novo padrão de gênero na liderança dos templos da Bahia que Landes visitou. Ao contrário da história contada por ela, o candomblé, uma religião que dava espaço semelhante a sacerdotes masculinos e femininos nos anos de 1930, tornou-se, pela primeira vez nas décadas depois do encontro de Ramos⁴², Carneiro e Landes, um matriarcado.

Como pesquisadora estrangeira, Landes não teria acesso aos terreiros e celebrações do candomblé sem a ajuda de Carneiro. Edison, um homem baiano e acadêmico, treinado neste assunto, tinha relações íntimas com os maiores e mais conhecidos candomblés da época. O apoio de Carneiro, ao longo da carreira de Landes, a ajudou a chegar a ser uma autoridade internacional na área da religião afro-brasileira. Suas publicações, resultantes das pesquisas feitas junto com Carneiro, provocaram muitas controvérsias e discussões entre acadêmicos brasileiros e estadunidenses sobre questões de etnia, gênero e homossexualidade.

A partir de suas vivências nas casas de culto tradicionais na cidade de Salvador, Landes declara que: “Os atritos das casas de culto nagô não se devem ao ciúme masculino, pois os homens do culto raramente se queixam da autoridade e das exigências das mulheres e, ainda mais vigorosamente do que as mulheres, condenam os filhos adultos como “maricas”” (1967, p. 289). Diz ainda que em sua época os antigos babalaôs não tinham mais significação; em vez deles, as mães eram levadas a assumir as suas funções de adivinho e que quando havia conflito dentro das casas de culto nagô tratava-se geralmente da obra de mulheres movidas pela ambição de se tornarem mães – e é devido a tais atritos que surgem novas casas e pequenas variações de ritual. Em sua pesquisa, Landes revela que supostamente a verdadeira tradicionalidade encontra-se nos terreiros dessas mães de santo (ialorixás) e que apenas na década de sua pesquisa surgem os babalorixás caboclos (religiosidade ameríndia mesclada à de matriz africana)

⁴² Arthur Ramos, psiquiatra e etnólogo brasileiro que muito pesquisou e escreveu sobre o candomblé e que questionou a validade científica do trabalho de Landes na cidade de Salvador.

e que são todos menores de 45 anos e em sua maioria delinquentes sociais (garotos sem família, moradores de rua, bandidos, prostitutas, etc.). Em toda a sua pesquisa sobre os templos de candomblé em Salvador, resumida na obra “A Cidade das Mulheres”, a autora defende o conceito de que somente a feminilidade poderia servir aos deuses e, mais que isso, somente as ialorixás detinham o poder do verdadeiro sacerdócio a ser respeitado como tal. A autora também se utiliza do fato de os homossexuais passivos liderarem um culto sincretizado com a religião indígena para caracterizar o trabalho deles como incoerentes com a tradição. Em suas palavras:

A explicação mais fácil para este acontecimento nas casas de culto não-nagôs é a de que os homens que desempenham o papel de sacerdotes se esforçam pela unidade com a figura da mãe. [...] Todos os homens considerados normais na Bahia continuavam, pois, excluídos. Somente um grupo preenchia os requisitos. O fato de que constituísse um grupo sujeito à mais rigorosa condenação social não pesou contra esse princípio básico. Quando se “faziam” filhos, vinham eles de entre os homossexuais, que, a despeito de seu status, eram os únicos “femininos”. Tendo penetrado nos influentes candomblés, tem agora voz, como sacerdotes, em todas as atividades vitais. [...] Alguns pais mantêm amizade com importantes mães e filhas nagôs e alguns deles se esforçam por imitá-las na consagração sacerdotal. O pai em geral está apenas interessado na oportunidade de exibição pessoal, enquanto as grandes mães, antes de tudo se orgulham dos seus cargos. Para si mesma e para os demais, a mãe é antes e acima de tudo, a chefe sagrada do culto africano, e só secundariamente uma mulher a acariciar; mas, para si mesmo e para os demais, o pai é, antes e acima de tudo, uma anomalia sexual, e só secundariamente o chefe da casa de culto (1967, p. 291-293).

É interessante notar que, apesar de serem homens comandando casas de culto, fica claro, assim como também percebe Landes, que somente o feminino pode servir aos deuses nesse contexto, mesmo se tratando de sacerdotes homens; pois a feminilidade teria que estar visível no homem para que ele adquirisse poder perante o sagrado. Há também na obra de Landes, considerações a respeito de que alguns desses homens rompiam suas ligações com as atividades profissionais anteriores (a exemplo da prostituição e do roubo), enquanto que outros se dedicavam somente ao culto, sendo estes últimos considerados mais respeitáveis e honestos pela autora, pois para ela, “essas atitudes contrastantes para com o passado de desonra ligam-se a outras formas de comportamento”. Entrando, em notáveis detalhes, revela que o “cabelo espichado, proibido pelos padrões nagôs, é o símbolo dos homossexuais passivos” (Ibid. , p. 295). O fato de Landes escrever que os novos sacerdotes efeminados assumiram o cargo

sacerdotal em seu próprio benefício revela uma resposta social da antropóloga como mulher inserida na sociedade brasileira extremamente patriarcal e também acusa o seu distanciamento perante o cotidiano desses sacerdotes.

Seu conhecimento sobre as mulheres negras na América que manifestaram iniciativas comerciais e outras formas de sobrevivência, a levou a valorizar e admirar as mães de santo dos candomblés baianos. O espantoso sucesso dessas mulheres em um contexto de patriarcado absoluto foi colocado em uma evidência que não permitiu espaço para o sucesso de homens marginalizados por sua opção de gênero nesse mesmo contexto social. Embora seu livro falhe em contextualizar sua análise de matriarcado na tradição iorubá e nos terreiros específicos, os quais ela e Carneiro estudavam e valorizavam, é uma fonte primária rica. Landes também classifica homossexuais como passivos e ativos sem definir essas nomenclaturas.

Em contrapartida, há a análise posterior de Peter Fry sobre homossexualidade nos terreiros afro-brasileiros, com uma concepção diferente e de outra época de estudos antropológicos. Fry coloca os homossexuais no lugar de sacerdotes legítimos e explica as razões pelas quais estes preferem adentrar no culto afro-brasileiro – em uma época bastante posterior à de Landes. Ele remete ao fato de que estar à margem da sociedade é uma característica primordial para lidar com poderes mágicos (assunto já discutido nesta dissertação a partir de Mauss e Eliade), pois ter estado em contato com o perigo é ter estado na fonte do poder. Interessante notar que o autor descreve disputas por liderança entre os homossexuais que em nada se diferem às disputas entre mulheres nos terreiros descritos por Landes:

Os médiuns ambiciosos consolidam seu prestígio ao longo do tempo e, quando não conseguem usurpar a autoridade do líder do culto, abandonam o terreiro para construir o seu próprio centro. Os cultos afro-brasileiros, portanto, estão num processo de expansão constante e se espalham através do panorama urbano num movimento semelhante ao de uma tribo acéfala. Os centros de culto são permeados por uma forte concorrência entre seus membros. Isso se expressa em acusações mútuas de “mistificação” ou de ataque místico. Todos os centros tomam precauções cuidadosas para se defenderem de tais ataques (FRY, 1982, p. 57).

Ou seja, mesmo sendo em outra época e em outro lugar, as intrigas e relações sociais apresentam as mesmas configurações de disputas políticas de poder e prestígio; as acusações também giram em torno dos mesmos temas de incredulidade a respeito da dignidade dos cultos. No estudo de Fry, também há a observação sobre os locais de

culto afro-brasileiro, que assim como na pesquisa de Landes, se mostraram em locais geograficamente suburbanos e de difícil acesso, nos bairros mais afastados. Para Fry, apesar de tais localidades serem escolhidas em parte por razões econômicas, “essas razões não são suficientes para explicar este fato. Ele só pode ser explicado enquanto representação simbólica da posição socialmente marginal na qual os cultos estão circunscritos” (1982, p. 59). As observações sociológicas de Fry vão mais além e se aproximam do objetivo desta pesquisa sobre as ancestrais feiticeiras ao dizer que: “Enquanto Landes tinha observado na Bahia que os líderes masculinos predominavam nos candomblés de caboclo “sincréticos”, as estatísticas de Ribeiro para Recife mostram que os líderes masculinos predominam nos cultos “ortodoxos”” (Ibid., p. 63).

Mais adiante, no próximo capítulo, será entendido que no Recife, na verdade, as mulheres tiveram bastante liderança, mas intrigas permeavam entre templos dirigidos por mulheres e por homens. Porém, Fry admite que, embora Landes esteja equivocada em insistir que a função sacerdotal é específica das mulheres, a verdade é que elas são maioria determinante no culto. Isso gera uma concepção predominantemente feminina da religião afro-brasileira, pois um culto exercido por mulheres e homens afeminados em sua maioria traduz uma marginalidade deste numa sociedade patriarcal como a brasileira. Segundo Fry, “[...] é difícil aceitar o argumento de Landes porque ela trata o assim chamado homossexual passivo como se fosse “pior” ainda que uma “mulher de segunda categoria”” (Ibid, p. 64). Esses estudos sugerem que o sacerdócio nessa religião pode oferecer uma oportunidade de carreira lucrativa para os marginalizados homossexuais masculinos, um segmento profissional vantajoso e seguro para eles.

Entrando mais detalhadamente no cotidiano dessa nova configuração de terreiros, Fry salienta que os interditos acabam tornando-se diferentes para homens e mulheres, e são esses os interditos sexuais. Segundo ele, “as regras variam entre mulheres e homens, pois se acredita que elas “sujam” os homens através do ato sexual. Enquanto o homem pode “limpar” seu corpo por meio do banho ritual antes do período de impureza terminar, a mulher não pode fazer a mesma coisa” (FRY, 1982, p. 70). Isso sugere que a impureza continua sendo da mulher, apesar de todos os outros atributos femininos poderem ser apossados pelos homens. Claro, pois, o homem pode imitar a mulher em tudo, menos no ato de gerar uma vida. Então, o poder terrífico da mulher está no ventre e a impureza sexual tem fonte no contato com o ventre. Tanto é assim, que os informantes de Fry não conseguem dar outra explicação plausível que não seja essa, já que a relação homossexual não envolve o ventre e seu poder místico:

Quando se pergunta se o ato entre a “bicha” e um homem também pode tornar o corpo impuro, os informantes respondem que acreditam que sim. Quando se pergunta como, se eram as mulheres que tornavam o corpo impuro, alguns informantes são incapazes de fornecer uma explicação, enquanto outros sugerem que sim por causa do ato da penetração, afirmando que as relações sexuais sem penetração não constituem “sujeira”. Todos os informantes acreditam que as “bichas”, assim como os homens – ao contrário das mulheres-, podem purificar seus corpos antes do fim do período prescrito através dos banhos (Ibid. , p. 71).

É interessante notar que tanto na obra de Landes quanto na obra de Fry a liberdade sexual é comum em muitos terreiros; naqueles liderados por mulheres, nos quais os homens são proibidos de participar de forma ativa, essa liberdade não é tão aceita. A grande diferença entre um e outro está que enquanto Landes toma partido de um discurso aparentemente feminista, ligado às relações pessoais e individuais que estabeleceu durante a pesquisa e profundamente marcada pelos antigos conceitos antropológicos de sua época; Fry trata os líderes religiosos homossexuais como legítimos detentores do saber religioso, originais em seus afazeres e formadores de identidade. Arrematando a análise, há a opinião mais recente de Matory, que de acordo com suas pesquisas, afirma que a afirmação de que a liderança feminina no candomblé seria uma criação equivocada de Landes. Posto que historicamente nunca houvesse essa distinção:

De fato, através de todas as nações, incluindo as nações supostamente tradicionais, Jêje e Nagô, a liderança masculina do Candomblé era um fenômeno antigo. Por toda parte no século XIX, havia muito mais pais-de-santo que mães-de-santo na Bahia, e os homens eram comuns mesmo no sacerdócio das nações Nagô e Jêje. Na verdade [...] durante a época de Landes, a novidade era o aumento da liderança feminina (MATORY, 2008, p. 112).

Então, percebe-se que a distinção de grau de legitimidade entre sacerdotes e sacerdotisas foi uma criação de opiniões antropológicas e etnográficas. Os segredos e fundamentos do candomblé sempre estiveram disponíveis para homens e mulheres. O culto à ancestralidade feminina por homens pode configurar-se como algo novo e produto da pós-modernidade, porém, a liderança masculina é comum e recorrente. Entretanto, de qualquer forma, o feminino será sempre uma força predominante, pois como diz o psicoterapeuta Robert A. Johnson: “Qualquer troca ou início que não dê à feminilidade um lugar honrado não pode prosperar” (1991, p. 58); e por troca entenda-se o processo de potlatch já citado a partir da concepção de Marcel Mauss. Levando em

conta que todo processo referente ao sagrado baseia-se na troca, o feminino está sempre presente e sua presença determina o sucesso da ação.

Durante a pesquisa para este trabalho, que teve início no ano de 2009 por ocasião da monografia como requisito para obtenção do título de especialista em História de Cultura Afro-brasileira, foi observado que as lideranças religiosas e os adeptos que buscam maior proximidade com a ancestralidade feminina a partir de Iami Oxorongá são predominantemente indivíduos homens de comportamento homoafetivo; não só em Pernambuco, mas em todo o Brasil esse fenômeno é facilmente considerável. Em Pernambuco ainda há o agravante de que nos terreiros mais antigos não há o diálogo sobre a homoafetividade e nem a valorização deste como comportamento comumente aceito no templo. Segundo Rios (2011, p. 215):

Em um contexto onde homens estão estabelecendo interações sexuais que nem sempre obedecem ao ideal de oposição entre atividade-masculinidade e passividade-feminilidade, configura-se uma cultura sexual pautada numa lógica das hibridizações e onde articulações entre gênero, sexualidade e erotismo, dissidentes da heteronorma, são valorizadas na medida em que são mais pertinentes para orientar a vida sexual dos atores.

Então, de acordo com o que foi presenciado nos terreiros a fim de desenvolvimento para essa pesquisa e também de acordo com o que diz Rios; conclui-se que nos templos os quais Iami é colocada em evidência no cotidiano religioso, há também a valorização das manifestações hibridizadas, principalmente no que diz respeito à gestualidade ritualística, na imaginária utilizada em decoração ou veneração e até no modo de convivência entre os indivíduos.

Aliás, segundo Chevalier, tudo o que é híbrido é rico de significado nas lendas africanas. “O costumeiro e a ordem natural não podem ser perturbados gratuitamente: uma força do além deve ter vindo. O monstruoso se torna sinal do sagrado” (1996, p. 491). E, se observado atentamente e com cautela, todo o culto à Iami apresenta características de valorização do híbrido, pois a própria ancestral é híbrida, já que apresenta uma parte de si em forma de animal-pássaro. Em todo o culto, o corpo e a alma são representados de forma hibridizada, mesclando as partes para representar em um só ser o todo universal.

Iami é completa, basta a si mesma, não precisa de algo que a complete; pois é assim mesmo com o ser andrógino, que guarda em si as forças masculinas e femininas, o universo dentro de si. Os sacerdotes que manifestam em si mesmos a androginia (pois

agem tanto como homens quanto como mulheres) sentem-se identificados com a androginia que abarca o mistério da completude da vida em Iami. A estrutura de sua própria existência guarda simbolicamente a totalidade das potências mágico-religiosas próprias de um e de outro sexo. A androginia divina expressa em Iami é utilizada como representação pessoal na vida desses sacerdotes homens que a cultuam. Eles pretendem chegar à totalidade espiritual ao conectar-se com o todo divino.

O inusitado está em o hibridismo sexual/religioso ser uma subversão dos valores guardados não só pela sociedade generalizada, mas principalmente pelos templos de matriz africana, mais antigos e de tradição firmemente consolidada. Segundo Eliade (2001, p. 51), é tão paradoxo ser “macho e fêmea” como voltar a ser criança, nascer de novo, passar através da “porta estreita”⁴³. Então, ser híbrido está também relacionado a voltar ao tempo mítico, ao passado no qual as ancestrais feiticeiras exercem seu trabalho na criação do mundo, é sentir-se o ser humano primordial por excelência. Inclusive, a androginia iniciática é reatualizada constantemente durante os ritos; não somente nos momentos em que os iniciados vestem os trajes e incorporam os orixás (principalmente nos casos de homens que têm orixás femininos e mulheres que têm orixás masculinos), mas também no próprio transe ritual que culmina em dança e espasmos. As finalidades dessa androginia ritual são múltiplas e os seus significados são extremamente complexos. Confirmando esse discurso, Eliade diz:

A androginia iniciática [...] em muitos casos está sugerida pelo ato de disfarçar os meninos de meninas, e vice-versa. Esse costume foi testemunhado em certas tribos africanas e também na Polinésia. Da mesma forma, as práticas homossexuais, comprovadas em diversas iniciações, se explicam provavelmente por uma crença similar, a saber: que os neófitos, durante sua instrução iniciática, desenvolvem os dois sexos (2001, p. 52).

De certa forma, os sacerdotes da nova configuração de terreiros que começou a se formar a partir da modernidade tardia do Brasil dão continuidade a um costume genuinamente ancestral de culto. A busca pela afinidade com a entidade cultuada e as pesquisas facilitadas pelo acesso às novas mídias e às viagens popularizadas só aumentam as oportunidades para a realização do culto nessa maneira. É essa busca pela afinidade com o objeto de culto que mais motiva os homens a cultuarem Iami, não só pela aproximação com o feminino selvagem, mas porque, legitimamente, o filho de

⁴³ “Es tan paradójico ser “varón y hembra” como volver a ser niño, nacer de nuevo, pasar a través de la “puerta estrecha” (ELIADE, 2001, p. 51).

Oxum – orixá que a representa - é um homem afeminado e com características homossexuais.

Segundo a mitologia iorubá, de tradição oral no Brasil, Oxum (a representação da ancestral feiticeira em meio aos orixás) tem um filho chamado Logun Edé e nas variadas versões das narrativas sobre esse orixá, conta-se que não se identificava com o pai Oxóssi e muitas vezes se travestiu de mulher, se travestiu da própria mãe e inclusive foi possuído sexualmente por seu pai⁴⁴. Esse é um orixá metá, ou seja, um orixá de gênero hibridizado. Segundo Rios, “o que vai caracterizar os orixás metás, não é, como se poderia pensar, a homossexualidade. [...] Ser metá tem a ver com o fato de o deus hibridizar características, comumente classificadas em categorias sociais diferentes, dentre elas (mas não só) as de gênero” (2011, p. 217). Assim sendo, é possível dizer que Logun Edé é mais um motivo mítico para que homens se legitimem como portadores do culto às ancestrais feiticeiras, pois o próprio filho de Oxum, que é a ialodé⁴⁵ de todas as Iami, é híbrido e efeminado. Esse mito de Logun Edé, de certa forma, legitima o modo contemporâneo de culto à Iami encontrado no Brasil, pois dá respaldo para que sacerdotes efeminados se identifiquem com o mito das feiticeiras e sintam-se no direito mítico-religioso de lhe prestar culto.

Esta dissertação não se trata de uma pesquisa sobre gênero, mas a discussão sobre a sexualidade dos indivíduos que exercem o culto à Iami é de grande importância para alcançar os objetivos esperados; pois se trata de uma entidade que representa os tabus sexuais. É importante frisar que, para alguns indivíduos, o relacionamento com os orixás é muito íntimo. Essas pessoas têm a honra de emprestar seus corpos físicos de forma momentânea para que as entidades de manifestem no ayê (terra), porém os diversos orixás que incorporam os seus filhos através do transe não são considerados como parte destes, eles apenas transitam de forma rápida e proveitosa. De qualquer forma, quando um orixá feminino se manifesta em um homem ou um orixá masculino se manifesta em uma mulher, “demonstram que os trânsitos de sexo-gênero são possíveis. Homossexuais e/ou transgêneros encontram, então, respaldo sagrado para suas experiências relacionadas a sexo-gênero-erotismo, em outros contextos considerados desviantes” (RIOS, 2011, p. 222).

Assim, ficam esclarecidos os processos de negação, preconceito e intriga social - e também científica - que envolvem a chefia de templos por sacerdotes homens,

⁴⁴ A narrativa completa sobre esse orixá está disponível no Anexo E.

⁴⁵ Representante mais importante hierarquicamente.

afeminados e homossexuais e o culto desses à ancestralidade feminina. Desta feita, pode-se partir para a determinação de como se dá essa configuração no espaço afro-pernambucano, que é objeto principal e empírico desse estudo.

2.3 - Iyami Oxorongá e seu culto contemporâneo

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens; mais as pessoas se veem confrontadas por uma gama de diferentes identidades, dentre as quais parece possível fazer uma escolha. É nessa possível liberdade de opções que está o fato de que cada vez mais religiosos optam pelo culto às mães feiticeiras. Pois esses indivíduos consideram seu tempo e dedicação aos estudos sobre a cultura iorubá mais importante que algum outro conhecimento adquirido em templos ditos tradicionais.

Permeiam esta pesquisa não só o hibridismo referente à prática do culto em questão, mas também a hibridação cultural que domina a religiosidade afro-brasileira. O culto brasileiro das ancestrais feiticeiras não surge nos templos de tradição firmada, porque nasce do cruzamento e das margens entre tradições vividas pelos adeptos. Inclusive, em sua configuração atual, o culto caracteriza-se como distinto de qualquer tradição já pré-estabelecida, pois se tratam de homens, protegidos por orixás femininos no contexto religioso que estão incentivando ou praticando um culto de origem secreta e propriamente feminina.

Ante a aceleração de símbolos midiáticos internacionais, fusões, sincretismos e hibridismos têm-se apresentado como alternativa possível para criar uma dinâmica positiva de reapropriações de produtos culturais que se impõem na imaginação e no cotidiano das comunidades afro-brasileiras e, sobretudo, urbanas. Em todos esses casos “há uma presença de signos transnacionais que são combinados ou que assumem um significado local devido à mudança de contexto” (RIVERA, 2003, p. 115). De forma genérica, pode-se dizer que nesses processos de assimilação criativa, o questionamento de mito e rito não surge dos centros sociais mais estabilizados, mas sim dos lugares mais periféricos, que estão em busca de identidade. Por assim dizer, o questionamento sobre o que deve ser cultuado ou não na pós-modernidade, não parte dos terreiros ditos tradicionais, mas dos adeptos e dos terreiros marginalizados e à procura de legitimação. A maioria das instituições religiosas de matriz africana caracteriza-se por sua grande capacidade de incluir e assimilar o diferente, principalmente pela adaptação do próprio

processo de colonização no qual a negociação cultural tornou-se condição primária de sobrevivência.

A inovação nas formas de culto do candomblé pernambucano em relação à Iami Oxorongá faz parte do processo de hibridização. Para Nestor Garcia Canclini, hibridização é a quebra e a mescla das coleções organizadas pelos sistemas culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão dos gêneros impuros (Cf. 2000, p. 284). Canclini, antropólogo contemporâneo que trabalha a cultura na pós-modernidade e principalmente as comunidades latino-americanas, muito contribui para a pesquisa no sentido em que o objeto de estudo é a releitura pós-moderna de uma tradição secreta que sofreu represálias e esquecimentos sociais. O seu trabalho de análise entre referências populares, midiáticas e tradicionais em populações que sofreram processos de colonização muito se aproxima do tema proposto. “O interesse contemporâneo do patrimônio tradicional residiria em benefícios espirituais difíceis de ponderar, mas de cuja permanência dependeria a saúde dos povos” (Ibid., p. 161).

Como já foi dito, o acesso facilitado pela globalização fez com que esses indivíduos que cultuam as ancestrais feiticeiras pudessem estudar e se aperfeiçoar nesse culto. O culto à Iami não cabe na classificação de cultura popular e nem periférica, mas pode ser classificado como produto da mistura entre culturas e manifestação singular do processo transcultural de urbanização, exatamente dentro da classificação de Canclini sobre produtos híbridos da cultura:

Perceber que as transformações culturais geradas pelas últimas tecnologias e por mudanças na produção e circulação simbólica não eram responsabilidade exclusiva dos meios comunicacionais induziu a procurar noções mais abrangentes. [...] Sem dúvida, a expansão é uma das causas que intensificaram a hibridação cultural. [...] Uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (CANCLINI, 2000, p. 285).

E, aliás, esse culto caracteriza-se como estritamente urbano. Pois, tanto os sacerdotes e adeptos pelo Brasil como os afro-pernambucanos que cultuam Iami estão localizados e inseridos nas periferias e nos centros urbanos, em sua maioria nas capitais. Justamente por ser um culto exercido por quem alcançou um grau elevado de intelectualidade e de leitura sobre o tema, já que a literatura sobre as ancestrais ou são bibliografias raras em idioma português ou são obras em idioma inglês de difícil acesso. Também há o caminho para chegar a tais informações através da internet, mas no

ambiente virtual há bastante informação contraditória ou de fontes não confiáveis, o que não agrega tanto valor acadêmico quanto as referências escritas. As viagens ao local de origem do culto (Nigéria e Daomé) são financeiramente muito custosas e perigosas, visto que são países em constante conflito político e em meio a guerras civis, além de também apresentarem problemas religiosos profundos por causa da islamização da população.

Contudo, pode-se dizer que há muito tempo a religiosidade iorubá domina o espaço urbano e é praticada de acordo com esse meio, pois Claudia Lima, em recente viagem ao sul da Nigéria, verificou que lá o culto aos orixás se dá em espaço urbano e que há aproximadamente dois séculos se constitui dessa forma. Quando os últimos negros escravizados chegam ao Brasil, já estão habituados ao espaço urbanizado e às suas formas de convívio:

O que foi definido no estudo de campo, é que, todos os locais visitados são precários complexos urbanos, que se formaram a partir do séc. XIX, decorrentes de enfrentamentos e guerras interétnicas. [...] os indivíduos que vieram ou foram trazidos do sul da Nigéria e, constituíram no Brasil, mais especificamente no Recife e em Salvador, as casas de culto de matriz iorubá, viviam, na África, em núcleos urbanizados ou semi-urbanizados, mas que já conheciam bem, pela dinâmica das invasões territoriais, a estrutura do convívio da diversidade étnica (LIMA, 2010, p. 16).

Ou seja, a urbanidade é algo com que o africano já lidava antes de chegar ao Brasil, a religiosidade sofreu o processo de hibridização no seu local de origem de maneira profunda, o que só propiciou maior aceitação da mestiçagem e das mesclas culturais em território brasileiro. Sendo assim, a pureza de tradições, por influência de batalhas interétnicas e outros desenvolvimentos históricos, não se mostra como característica da religião dos orixás; nem na África e nem no Brasil.

Em Pernambuco, inicialmente foram encontrados terreiros no interior do Estado nos quais sacerdotes e adeptos confessaram conhecer ou prestar culto à Iami, mas não aceitaram fornecer entrevista alegando que: Ou sabiam muito pouco sobre o assunto para falar a respeito, ou tinham medo de represália da comunidade religiosa na qual estavam inseridos. Tal ocorrido é mais um motivo para pensar esse culto como manifestação urbana, pois nas cidades interioranas as intrigas e as disputas têm mais evidência que no espaço urbano devido à densidade menor da população e ao acesso limitado de informação científica. Inclusive, a forma como esses homens se comportam

no interior é diferente dos que estão na Região Metropolitana do Recife, pois estes últimos falam abertamente e sentem orgulho de prestar o culto, posicionando-se como estudiosos e pesquisadores ávidos. Os cultores urbanos de Iami são um segmento à parte de toda a estratificação do candomblé em Pernambuco, diferenciando-se tanto dos outros templos da região metropolitana como dos templos interioranos. Sobre essa segmentação, fala Canclini:

Em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes), se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais. As maneiras diversas em que os membros de cada grupo se apropriam dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis nos circuitos transnacionais geram novas formas de segmentação⁴⁶ (2000, p. 11).

Assim, esse segmento que se utiliza de conhecimento de fonte heterogênea e diversa coletada a partir de várias mídias, também é agente da preservação de cultura e manutenção da tradição. Pois, foram buscar conhecimento nas fontes mais longínquas a fim de atualizar-se sobre o culto em seu local de origem e também de dar brasilidade a um culto que ainda não tinha características híbridas. Não só conseguiram preservar elementos da tradição iorubá, como também dar singularidade e características da cultura brasileira a um culto pouco divulgado e secreto. Segundo Rivera:

São os cultores que se deslocam e se adaptam a esse novo ambiente [...]. A ideia de instituição cultural coaduna-se, de novo, com uma ideia preservacionista e, ao mesmo tempo, dinâmica: preservar o Geledé seria preservar a instituição Geledé, e não fazer um museu com máscaras mortas que uma vez foram usadas pelos iniciados na sociedade Geledé (2003, p. 124).

Assim, além de serem pioneiros em uma nova configuração permanente na cultura afro-pernambucana, também carregam a característica de serem agentes de uma história oral sobre Iami Oxorongá, que se renova. Dessa forma, fica perceptível a grande dificuldade que eles precisam enfrentar diante dos preconceitos e das antigas atribuições sobre o sagrado afro-brasileiro. Pois, de acordo com Zuleica Campos, o candomblé de Pernambuco sempre foi conhecido pelo apego às tradições. “A originalidade dos cultos,

⁴⁶ En un mundo tan fluidamente interconectado, las sedimentaciones identitarias organizadas (etnias, naciones, clases), se reestructuran en medio a los conjuntos interétnicos, transclistas y transnacionales. Las maneras diversas en que los miembros de cada grupo se apropiam de los repertorios heterogêneos de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales genera nuevas formas de segmentación.

das vestimentas, dos rituais no sentido de preservarem e perpetuarem através da tradição oral, passada de gerações mais velhas às mais novas, os ensinamentos trazidos para o Brasil pelos seus ancestrais africanos” (CAMPOS, 2011, p. 03). Ou seja, os afro-pernambucanos estavam, até certa medida, acostumados com a tradição oral e local, sem contatos mais profundos ou respaldo de informatização ou leitura. O conceito globalizado de invenção das tradições é relativamente estranho para essa comunidade e inseri-lo torna-se uma tarefa árdua e gradual.

Ainda segundo Campos, o conjunto das poucas e tradicionais casas de culto afro-pernambucanas foi por muito tempo chamado de “Xangô pernambucano” (relação descrita na introdução dessa dissertação) e é formado pelo “Sítio do Pai Adão, fundado por volta dos fins do século XIX; pela casa das Tias do Pátio do Terço e da figura de Badia, sucessora das Tias e da forte ligação estabelecida entre esses; com um terreiro de tradição Xambá, migrado para o Recife na década de 1910” (Ibid., p. 07). De acordo com essas informações, é interessante informar que, apesar de o Recife apresentar terreiros liderados por mulheres, de acordo com as entrevistas realizadas e com a bibliografia encontrada sobre essas casas do Recife, nunca foi mencionado que essas mulheres houvessem preservado o culto das mães feiticeiras ou sequer soubessem da existência dele. Aliás, Campos esclarece que por um longo período os templos de liderança feminina não tiveram notoriedade e apenas na década de 1980, com a chegada dos movimentos de valorização étnica africana em Pernambuco, as sacerdotisas começam a ganhar algum prestígio:

As discussões começaram a se processar nos finais da década de 1980, momento em que o Movimento Negro Unificado se organiza no estado de forma mais efetiva e vai aos terreiros em busca de sua ancestralidade. O papel da mulher, concomitantemente, começa a ser repensado nesse universo. É sempre bom lembrar que esse é um processo político. As transformações no campo da cultura, da economia, da sociedade levaram os terreiros de Xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias e suas definições hierárquicas (2011, p. 09).

Assim, não só as indumentárias, as expressões idiomáticas e os valores dos terreiros se modificaram, mas também as configurações dos cultos; como por exemplo, novos orixás nunca antes inseridos nos cultos; novas associações entre nagôs e jêjes⁴⁷ e o recente culto generalizado á Iami Oxorongá. E além de tudo o que foi explicado por

⁴⁷ Qualificações de culto iorubá de diferentes regiões do noroeste africano.

Campos, Rios explica que os informantes consultados para sua pesquisa informaram que as mulheres líderes do Xangô de Recife não passavam os conhecimentos para seus descendentes religiosos:

No entendimento dos nossos informantes, no candomblé-de-nação [sic] o mundo afro-religioso do Recife se renova, ganha fôlego e, sobretudo, fundamento. Afirmam que as Mulheres do Sítio, do Pátio do Terço, as “mãezinhas” dos tradicionais xangôs, não passavam (e não passam) o conhecimento/fundamento. O candomblé-de-nação daria aos ávidos de saber/poder, instrumentos para construir e legitimar as suas trajetórias religiosas (2000, p. 07).

Ou seja, há a possibilidade de o culto que está surgindo em relação à Iami se configure como uma pesquisa realizada pelos descendentes do Xangô de Pernambuco em busca de maior conhecimento sobre sua própria religiosidade, na ausência de informações adquiridas junto aos seus sacerdotes antecedentes. Porém, para falar do culto afro-pernambucano, seja ele tradicional ou não, é necessário explicar mais detalhadamente como se desenvolveram os conceitos de sagrado de matriz africana nessa região. O termo Xangô em Pernambuco sempre foi utilizado para designar as práticas de origem africana e ainda hoje o é, mas atualmente o termo candomblé é tido em todo o Brasil e transnacionalmente como a designação mais apropriada para os cultos de matriz africana no Brasil que procuram ter maior proximidade com a África. Segundo Rios:

A literatura tem consagrado o xangô como a modalidade de religião afro-brasileira em Pernambuco (Ribeiro, 1952; Motta, 1991). No entanto, desde a década de 1960, o candomblé, na literatura especializada, identificado à Bahia, também aparece em Pernambuco, tendo sido introduzido na Região Metropolitana do Recife por ex-pais de santo do xangô, reiniciados no modelo baiano de culto aos orixás na Baixada Fluminense, estado do Rio de Janeiro (2011, p. 05).

Provavelmente, como o xangô localizava-se em um contexto geográfico e demográfico menor, além de ter recebido menores atenções por parte das ciências humanas – assim como o tambor de minas – o termo candomblé se popularizou e passou a designar todas as outras manifestações com características semelhantes. Segundo Rios, o termo para o candomblé que se diferencia um pouco do xangô antigo é chamado de “candomblé de nação”, porém, como explicado na introdução desse trabalho, foi decidido nessa pesquisa chamá-lo somente de candomblé. Ele fala que “no xangô tradicional os homens homossexuais efeminados são estigmatizados e discriminados. Fato que não ocorre no candomblé de nação, que se apresenta aberto

para as homossexualidades expressas por homens” (2011, p. 09). Porém, durante as entrevistas foi visitada uma casa de culto que se encaixa na classificação de candomblé de nação, mas na qual a sacerdotisa não admite a homossexualidade masculina para o culto da ancestralidade feminina.

A pesquisa em si e principalmente as entrevistas, além de outras informações coletadas como os mitos, não prezam tanto por uma objetividade de evidências documentais, mas têm foco nos discursos locais e como estes podem ser interpretados pelos próprios interlocutores e pelos realizadores da pesquisa. Foi principalmente através das entrevistas e da observação ambiental dos templos pernambucanos que surgiu a possibilidade de concluir o modo como se configura a relação dos adeptos e sacerdotes homossexuais e o louvor à Iami. Também foi possível coletar informações a respeito do início dessa forma de culto nos terreiros pernambucanos. Através dos colaboradores chegou-se a uma possível linhagem de terreiros que deixam herança para seus filhos que abrem outros terreiros já familiarizados com o culto a Iami Oxorongá. Os dados aqui analisados no próximo capítulo foram coletados na região metropolitana do Recife – Pernambuco. Tudo foi feito no âmbito de uma pesquisa bibliográfica e etnográfica, realizada entre 2009 e 2014 junto a terreiros de candomblé do Estado. Após várias buscas e negativas encontradas (pois o culto/conhecimento sobre o tema foi encontrado em sete terreiros, mas somente quatro terreiros abriram as portas para a pesquisa), o estudo se desenvolveu através de observações sistemáticas, diálogos e participação em celebrações. No capítulo seguinte, serão apresentadas considerações sobre as entrevistas realizadas, a convivência com sacerdotes e adeptos e análise sobre os ambientes encontrados.

Capítulo 3 - IAMI OXORONGÁ NA REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE

3.1 - A construção da memória nos templos afro-pernambucanos que cultuam Iami

Após a apresentação da mitologia referente à Iami, bem como o seu significado na África e no Brasil, dar-se-á continuidade ao trabalho enfocando as informações colhidas na pesquisa empírica. Como colocado na introdução, os dados da pesquisa foram obtidos a partir de entrevistas não dirigidas e gravadas. Foram realizadas com três babalorixás, duas ialorixás e um adepto, todos residentes na região metropolitana da cidade do Recife. Essas entrevistas não foram explicitadas na íntegra, pois no processo de avaliação e reavaliação dos entrevistados e respeitando o acordo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, muito do que foi dito nas entrevistas foi considerado fundamento secreto da religião e proibido pelos próprios entrevistados de vir a público. As principais questões contidas no roteiro da entrevista, elaborado de forma não dirigida, com o intuito de nortear as perguntas; investigam a venerabilidade, as celebrações, as oferendas, os símbolos, o imaginário e os tabus referentes ao objeto da pesquisa. Além disso, foram abordados a sua posição, o seu lugar e a sua importância no culto aos orixás; sendo igualmente explicitado o modo como as pessoas envolvidas percebem, sentem esse símbolo e qual o conhecimento que elas têm sobre Iami.

Desde o início da procura por sacerdotes ou adeptos do candomblé que manifestassem práticas do culto à Iami Oxorongá - em 2009 - a recusa em falar abertamente sobre o tema foi generalizada. Foram encontrados em torno de doze participantes fornecedores de informações colaborativas, mas, de todos eles, só seis indivíduos concordaram em ter suas falas gravadas e finalmente publicadas para fins científicos. É importante esclarecer que algumas pessoas aceitaram ser entrevistadas, mas não permitiram a gravação; outras aceitaram um encontro pessoal para conversar sobre o tema, mas não com caráter de entrevista e outros inclusive chegaram a permitir a gravação e a publicação, mas quando foram novamente interpelados pela pesquisadora para ler a transcrição final do conteúdo informativo, decidiram não mais permitir a publicação por motivos diversos. Neste último caso, mesmo com o Termo de Consentimento, devidamente assinado pelo informante, foi decidido não publicar as informações a seu contragosto, de forma a preservar a ética, o respeito e o bom relacionamento entre as partes.

Entre as seis opiniões publicadas, observou-se uma divisão objetiva de ideias referentes ao objeto estudado. Uma ialorixá e um babalorixá afirmaram que efetivamente o culto há Iami não existe em Pernambuco. Já os outros quatro afirmaram que o culto realmente existe e é praticado não só nos seus templos, mas em outros templos conhecidos no Estado.

Sobre o modo como as entrevistas foram elaboradas e realizadas, os conceitos estabelecidos foram os de pesquisa qualitativa e de entrevista não dirigida; assim também como foram acontecendo e se sucedendo através de indicações. As entrevistas são uma porta de acesso às realidades sociais, oferecendo a estas a chance de estabelecer relação com as outras. Porém, essas realidades não se deixam apreender facilmente, sendo transmitidas através de jogos discursivos e relacionamentos de confiança, além as questões de interação sociais que precisam ser estabelecidas, o que gera múltiplas interpretações produzidas pelo discurso. As condutas sociais não poderiam ser compreendidas, nem explicadas, fora da perspectiva dos atores sociais. A entrevista seria indispensável não só como método para apreender a experiência dos outros, mas também servindo como instrumento que permite elucidar suas condutas, na medida em que estas só podem ser interpretadas a partir da própria perspectiva dos atores no sentido que eles mesmos dão às suas próprias ações. Como a entrevista permite uma exploração em profundidade das condições de vida dos atores, ela pode ser vista como um instrumento privilegiado para denunciar os preconceitos sociais, as práticas discriminatórias ou de exclusão; de que podem se tornar objeto certos grupos considerados como diferentes, desviantes ou marginais. Na falta de outras fontes de dados, tais como a análise documental e a observação direta, ou ainda, paralelamente a elas, o entrevistado é visto como um informante essencial, capaz precisamente de informar não só sobre suas próprias práticas e as suas próprias maneiras de pensar, mas também – na medida em que ele é considerado como representativo de seu grupo ou de uma parte dele – sobre os diversos componentes de sua sociedade e sobre seus diferentes meios de pertencimento. Assim, o informante é tido como uma testemunha privilegiada, um observador, de certa forma, de sua sociedade, com base em que um ou outro observador, o pesquisador, pode tentar ver e reconstituir a realidade.

A continuidade e o devir da pesquisa dependeram da colaboração de pessoas já contatadas ou entrevistadas que forneceram contatos de outros colaboradores em potencial. Sobre o tipo de método escolhido para a abordagem em campo, há a opinião balizadora de Poupart:

A entrevista não-dirigida [*sic*], esta forma de entrevista, na qual o entrevistador, depois de ter dado uma instrução inicial, visando nortear o entrevistado sobre o tema da pesquisa, confere-lhe o máximo de liberdade no que diz respeito à maneira de tratar o assunto, e tenta orientar seus relances sobre as dimensões abordadas pelo interlocutor (2008, p. 224).

Esse tipo de entrevista apresenta, de forma inicial, a vantagem de se adequar à realidade do entrevistado, já que foi antevista a necessidade do não dito em um assunto tabu para todos os inquiridos. Aí ele goza do máximo de liberdade para se expressar sobre os seus temas e é capaz de fazê-lo segundo suas próprias categorias e linguagens. Contudo, tendo em vista também as desvantagens desse tipo de abordagem, os riscos não são totalmente eliminados pela pré-estruturação do discurso do entrevistado. De qualquer forma, desse modo pôde ser facilitada, por atitudes e intervenções, a livre expressão dos pontos de vista. Esse tipo de entrevista também proporcionou o enriquecimento do material de análise e o conteúdo da pesquisa. Pois, na medida em que a flexibilidade do método favoreceu a emergência de dimensões novas não imaginadas, o sentimento mútuo foi de liberdade para abordar os assuntos julgados pertinentes. Além disso, o entrevistado pôde ter mais tempo para se expressar. Nesse sentido, uma boa entrevista se definiria como aquela em que entrevistado fala sobre o que é verdadeiramente importante para ele, e em que o pesquisador obtém certa saturação dos temas tratados. Também pode haver uma melhor exposição da experiência do entrevistado. Efetivamente, além de trazer informações concernentes à suas características como membro de determinado grupo ou localidade, também se presta a uma profunda exploração do contexto de vida e do meio de pertencimento do entrevistado, resultando em um material que permite mais adequadamente circunscrever sua experiência e seu ponto de vista, bem como evidenciá-los.

Sobre esse fato, que não se trata de um método em si, mas sim de um acontecimento que deve ser aproveitado como oportunidade para a pesquisa, é possível apoiar-se na perspectiva de Boissevain, o etnólogo que elaborou a teoria das redes sociais e as indicações de amigos. Seu estudo serve de auxílio à pesquisa na identificação do indivíduo como agente social e influenciador de costumes, transformando e conservando tradições. Seu método teve grande importância na realização da pesquisa de campo, pois os entrevistados formam uma rede social de grande capacidade cooperativa na pesquisa. Segundo Boissevain:

Ao invés de encarar um homem como um membro de grupos e complexos institucionais passivamente obedientes às suas normas e pressões, é importante tentar considerá-lo como um empreendedor que tenta manipular normas e relações sociais para seu proveito (1987, p. 201).

Assim, a pesquisa de campo se desenvolveu a partir da indicação de amigos de amigos, ou seja, todas as interações para entrevistas foram realizadas através de indicações de amigos, o que muito colaborou para a relação de confiança entre pessoas do terreiro e pesquisadora; e também entre sacerdotes e pesquisadora. Boissevain também usa a noção de estratégia como recurso dos indivíduos para irem contra as imposições normativas. A discussão do autor centra-se em redes sociais de amigos, parentes e colegas de trabalho, bem como nas visitas, barganhas, fofocas e manipulações que ocorrem entre eles; o que provavelmente ocorreu para que um entrevistado convencesse outro a participar da pesquisa. Entretanto, essas interações podem ser percebidas como não baseadas em trocas recíprocas, mas em transações, como relações sociais que estão em constante mudança. Essas pessoas, segundo ele, investem uma quantidade de tempo, energia e outras formas de capital social em alianças pessoais mutáveis e temporárias, embora algumas tenham se tornado permanentes. As redes de relações na qual está interessado são aquelas em que uma pessoa tenta manipular e é manipulado “Essa rede não é somente a fonte de seus problemas sociais, também fornece a matéria prima com a qual deve resolver seus problemas” (Ibid., p. 201). O que Boissevain aponta é importante para o presente trabalho na medida em que ajuda a perceber a relação entre indivíduo e sociedade. Mesmo não tratando de redes baseadas na reciprocidade, suas análises auxiliam na compreensão do que motiva os indivíduos a se envolverem e se disponibilizarem nas relações, a saber, atender seus próprios interesses e necessidades.

A aparelhagem da rede e a sua função também são discutidas por Foucault de forma a esclarecer mais os relacionamentos estabelecidos no ambiente religioso pesquisado e no próprio desenvolvimento da entrevista, desde sua indicação até a sua divulgação. Pois o conceito de dispositivo é proposto por Foucault para definir este “agrupamento resolutamente heterogêneo composto por discursos, instituições, estruturas arquiteturais, decisões políticas, afirmações científicas, leis, medidas administrativas, proposições filosóficas, morais e filantrópicas” (2013, p. 32). Em resumo, o dito e o não dito, estes são os elementos do dispositivo: a rede que pode ser estabelecida entre estes elementos.

A partir desse conceito de rede social, a conduta da pesquisa, a condução das entrevistas, a negociação e, quando houve oportunidade, a negociação dos lugares de observação; dizem respeito ao saber-viver e aos escrúpulos. As observações não só foram atestadas através da entrevista, como também foram baseadas nelas em sua maioria, já que o culto é secreto e não há manifestação individual ou coletiva que o caracterize de forma pública. Todas as expressões e atividades religiosas praticadas pelos adeptos do culto (oferendas, celebrações, cantos, danças, etc.) são de caráter secreto até mesmo para os outros participantes do templo. Sendo assim, não houve observação participativa, mas foi observado o espaço do templo, a disposição de sua imaginária e os símbolos presentes à vista que, de alguma forma, poderiam se relacionar ao culto em questão. Alguns entrevistados mostraram objetos referentes ao culto, porém preferiram não mostrar o assentamento. De qualquer forma, a partir de Foucault, o não dito pode dizer muito mais que o dito. O fato de não permitir a participação ou a visualização, apresenta a importância dada ao mistério, ao tabu e ao medo que envolve a entidade. É por isso que qualquer objeto ou atitude disponível para observação, por mínimo que fosse, tornou-se importante para a pesquisa, a observação etnográfica foi a máxima possível, dentre dos limites que se apresentaram. Sobre isso é possível o balizamento do estudo de Beaud e Weber, que definem a observação etnográfica:

A observação etnográfica sustenta-se sobre o encadeamento destas três técnicas fortemente entrelaçadas: perceber, memorizar, anotar. Supõe-se que vem permanentemente entre suas percepções, sua explicitação mental, sua memorização e o caderno no qual faz suas anotações. É uma vigilância aguçada por informações exteriores e questões que evoluem à medida que seu trabalho avança (2007, p. 98).

A percepção, que se constitui na primeira etapa, depende inteiramente da capacidade do observador e nem sempre o óbvio é percebido, tanto por poluição de informações quanto por sentimentos diversos. Porém, ao mesmo tempo em que imagens e comportamentos podem passar despercebidos, existe sempre a memória e a anotação como meios de salvaguarda para uma percepção tardia. Então, muito do que não foi percebido no momento da vivência com os entrevistados, foi recuperado depois através dos dispositivos da memorização. Falando em memória, é interessante salientar que as entrevistas, o falar sobre algo que geralmente não pode ser falado, gera nas partes sentimentos que por ventura transparecem. Mas, sobretudo, suscitaram entre as pessoas entrevistadas reações emocionais muito fortes, sempre que elas se veem confrontadas

com aspectos sensíveis de sua juventude (pobreza, privação, miséria, viagens...), despertando-lhes assim a vontade de participar ativamente da pesquisa em curso – numa perspectiva emancipadora de recuperação de sua própria história e, portanto, de redescoberta de identidade – e levando a interlocutora a refletir sobre sua maneira de relacionar-se e comunicar-se com aqueles cuja história está escrevendo.

Como se trata de um culto contemporâneo e híbrido, muito do material colhido diz respeito às transformações culturais recentes na localidade e na religiosidade pesquisada. Clifford Geertz, em “A interpretação das culturas”, assume a cultura como sendo teias e a sua análise não como uma ciência experimental em busca de leis e dogmas, mas como uma ciência interpretativa à procura de significado. “É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação” (1989, p. 15). Ainda de acordo com ele, “praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante” (Ibid.). Concordando assim, com os autores citados anteriormente. Porém, a contribuição mais importante desse autor pode estar na afirmação de que a teoria formulada pelo pesquisador não precisa apenas se ajustar a realidades passadas ou gerar interpretações convincentes; ela tem que sobreviver intelectualmente às realidades que estão por vir. O arcabouço teórico em termos dos quais é feita tal interpretação deve ser capaz de continuar a render interpretações defensáveis à medida que surgem novos fenômenos sociais (Cf. Ibid., p. 36); sendo justamente o proposto e o buscado na presente pesquisa.

Como já dito na introdução desse trabalho, os templos e cidadãos religiosos que se dispuseram a falar abertamente sobre o culto à Iami não fazem parte das casas de culto tradicionais de Pernambuco, pois todos os possíveis colaboradores pertencentes a essa tradicionalidade que foram contatados para a pesquisa afirmaram não saber da existência do culto, não saber da existência da entidade pesquisada, não conhecer o bastante sobre ela para se pronunciar a respeito ou simplesmente acreditar que o assunto não é para ser debatido. As pessoas entrevistadas fazem parte de um nicho cultural e contemporâneo de indivíduos que tiveram suas formações social, cultural e religiosa influenciadas pelas novas mídias, novas oportunidades de viagem e acesso à leitura acadêmica. Então, dentro desse contexto, foi possível identificar uma singularidade de tradições entre os templos afro-pernambucanos. Os mais tradicionais não aceitam facilmente as descobertas religiosas da contemporaneidade e as novas redes

estabelecidas pela globalização, enquanto que outros segmentos da mesma religião buscam uma atualização independente de tradições pré-estabelecidas ou vivências empíricas, pois já lhes bastam as facilidades oferecidas pelas novas redes e novas mídias. Quanto a isso, Hall é bastante enfático:

As rupturas culturais de hoje podem ser recuperadas como suporte para o sistema de valores e os significados dominantes de amanhã [...] o poder cultural em nossa sociedade depende, em primeira instância, dessa delimitação, sempre em cada época num local diferente, entre aquilo que deve ser incorporado à “grande tradição” e o que não deve (2003, p. 259).

Ou seja, talvez o que hoje é alvo de discriminação e de preconceito por parte das autoridades mais tradicionalistas e apegadas ao conhecimento via oralidade dentro dos templos, pode vir a ser, no futuro, parte integrante do culto mais tradicional. Pois, como dito em alguns trechos das entrevistas, que serão discorridos adiante, muito do que se tem atualmente, como parte fundamental do candomblé em Recife, foi desenvolvido através dos ajustes necessários ao processo de globalização.

Ao longo dos três séculos do tráfico escravista, muitas foram as especificidades do processo de povoamento de africanos no Brasil, traficados na condição de escravos. As características particulares de cada grupo trazido para as terras coloniais referiam-se tanto às modificações no próprio continente africano quanto pela grande variação étnica dos grupos escravizados, procedentes de tradições culturais distintas. As próprias mudanças contextuais, políticas e sociais que continuamente aconteciam na África durante o longo período do tráfico escravista significaram, muitas vezes, alterações nas composições étnicas e culturais dos grupos que eram aprisionados e negociados para o tráfico intercontinental. No Brasil não foi diferente, e tratando-se da religiosidade desses povos, já é largamente sabido que adaptações e transferências tiveram que ser articuladas para que a unidade étnica permanecesse e a união entre os indivíduos fosse parte da permanência e da resistência do sagrado. Distintos graus de exposição ao outro – o colonizador e os outros colonizados - fizeram com que os afro-brasileiros desenvolvessem alternativas diferenciadas para a sobrevivência de suas tradições étnico-culturais. Tais alternativas envolveram processos políticos e culturais, que representaram, em seu conjunto, uma resistência contínua e diversificada (cf. REIS, 1989), que assumiu as formas mais díspares, indo desde as adaptações e negociações necessárias à sobrevivência até os confrontos diretos, as rebeliões, as fugas ou as

manutenções de grupos simbólicos de pertencimento; representados tanto por irmandades, confrarias, sociedades secretas e quilombos, quanto pela religião.

Os afro-brasileiros utilizaram, desde cedo, estratégias diversificadas que permitissem reorganizações do significado de pertencimento grupal e a manutenção de hábitos e práticas cotidianas comunitárias provenientes dos saberes ancestrais, de maneira que aquilo que foi instituído pela sociedade escravista resultasse por se reverter em configurações simbólicas específicas, que depois se revelariam constitutivas da própria hibridização da cultura brasileira (Cf. OLIVEIRA, 2010, p. 07). A heterogeneidade dos grupos africanos escravizados foi um traço marcante do abastecimento do tráfico negreiro transatlântico. A política colonial de mistura e dispersão étnica dos escravos na produção também restringiu a permanência das sociabilidades originais entre as comunidades negras transmutadas e realocadas, ampliando a necessidade de reorganizações simbólicas.

Artur Ramos (Cf. 1988), em um dos estudos pioneiros sobre culturas africanas no Brasil, estabelece uma divisão para os diferentes padrões sobreviventes de culturas africanas, tomando como categorias mais amplas as culturas sudanesas, bantos e guineo-sudanesas islamizadas. Diante da constituição de novos vínculos e sistemas coloniais a que foram submetidos os grupos africanos no Brasil, formou-se uma etnia completamente diferente dos seus originais (Cf. RISÉRIO, 2004). Assim, os sistemas socioculturais que orientavam a vida nos grupos de origem ficaram nas lembranças do passado, na África mítica que sobreviveu apenas nas memórias coletivas.

No entanto, contextos posteriores de reorganização e de adaptação à nova situação trouxeram de volta os modelos dos sistemas socioculturais das comunidades africanas originárias, que serviram de base para a recriação simbólica e espacial de quilombos, terreiros de candomblé e outros sítios em que desenvolveram comunidades como espaços de sobrevivência cultural fundamentais à organização subjetiva de suas identidades culturais e sociais. Todavia, essas transformações e esses modelos continuam a ser reelaborados constantemente e o culto à Iami Oxorongá também faz parte das adaptações contemporâneas dos descendentes de africanos. Não só no período de escravidão a religião foi elaborada, mas também depois dele e atualmente continua o processo. A condição extremada de despertencimento material e simbólico a que se relegavam os escravos e a que se relegam seus descendentes e seus novos membros étnicos possibilitou-lhes uma abertura para novas redes de relações, significando a

reinvenção de suas sociabilidades em bases epistemológicas e simbólicas enriquecidas pelas misturas e diferenças de suas orientações cognitivas ancestrais:

[...] uniões e cruzamentos impensáveis no continente africano terminaram por acontecer no solo brasileiro. Assim pessoas de cultura animista uniram-se a outras de origem muçulmana, angolanos e nagôs mesclaram-se entre si, ocasionando, entre outros fenômenos, práticas culturais e vivências religiosas fora dos padrões ditos cultos impostos pelo sistema branco (PÓVOAS, 2006, p. 213).

A partir dessa perspectiva, é possível afirmar que a religiosidade do candomblé nada tem de pura ou tradicionalmente imodificável, principalmente em Pernambuco, onde foi tão retalhada e usurpada através de disputas entre lideranças externas e internas. Mudanças no modo de culto e no discurso dos templos afro-pernambucanos sempre ocorreram e continuam se processando para o adequamento social de seu tempo. O apego à tradição, embora justificável, gera preconceitos e atraso em relação ao rápido surgimento de tecnologias de ponta cada vez mais avançadas que favorecem múltiplos diálogos. Segundo Campos,

As religiões afro-brasileiras em Pernambuco sempre foram conhecidas pelo apego às tradições. Esse apego, presente na fala dos praticantes das religiões afro-brasileiras, nos faz pensar de que forma, a religião, que é fenômeno dinâmico na sociedade, conseguiu preservar traços marcantes das culturas e crenças africanas trazidas pelos negros a partir do século XVI. Ao mesmo tempo, modernizar suas práticas e crenças, uma vez que precisa se adaptar aos novos tempos e, portanto, a novas expectativas e anseios dos praticantes (2011, p. 01).

E essa capacidade de manter tradições é o que faz com que novos elementos sejam inseridos nelas constantemente a fim de enriquecê-las, mesmo sofrendo preconceitos de todos os modos, inclusive internos. Um grande agravante para o medo do desconhecido, o medo de novas aspirações e a amostragem do que é secreto tem muito a ver com as repressões social e política sofridas em um passado recente ainda no século XX. Perseguições policiais eram constantes e interferências médicas também. Talvez, muito do que sobrou no Brasil, e principalmente em Pernambuco, sobre Iami tenha sido burlado por medo de represálias ainda maiores que aquelas aplicadas ao culto dos orixás. Pois, de acordo com Menezes:

Os terreiros de candomblé do Recife sempre foram violentamente perseguidos. Associados ao demônio, à bruxaria e à loucura, eram

controlados pela Secretaria de Segurança Pública e pelo Serviço de Higiene Mental (antigo centro psiquiátrico). Constantemente invadidos e destruídos pelas batidas policiais, seus sacerdotes e adeptos eram presos ou confinados nos centros psiquiátricos. Esse abuso contribuiu para o afastamento dos terreiros, que abandonaram o centro urbano e se estabeleceram nas periferias (2005, p. 09).

Então, não só o afastamento para as periferias, mas também a maior cautela em relação à divulgação de suas práticas; contribuía enormemente para que segredos fossem bem guardados. E, claro, o culto a Iami está inserido nesse contexto de medo e repressão; porém, observa-se que atualmente, a repressão não mais é a partir de fora, mas de dentro. Vídeos, textos acadêmicos e jornalísticos, fóruns de debate em redes sociais e apresentações artísticas são cada vez mais presentes no ciberespaço e em ambientes externos; enquanto que nos templos mais tradicionais ou antigos a discussão ainda é motivo de tabu, desconfiança, preconceito e ausência de estudos. A memória em relação ao feminino profundo e selvagem teve permanência solidificada nos ambientes de culto afro-pernambucano através do culto aos orixás femininos, sem registros de permanências em relação ao culto às anciãs feiticeiras. Sobre memória de lembranças no devir da história que se aplica a esse caso, Peter Burke esclarece que: “A história social do lembrar é uma tentativa de responder a três perguntas principais. Quais os modos de transmissão de memórias públicas, e como esses modos mudaram ao longo do tempo? De modo inverso, quais os usos do esquecimento?” (2000, p. 73). Para a manifestação da memória há usos e costumes e o uso mais abrangente em relação ao culto de Iami Oxorongá em Pernambuco foi o interesse pelo conhecimento sobre a mitologia iorubá e pelo resgate do culto à ancestralidade feminina. A memória em relação à Iami possivelmente não chegou à Pernambuco. Os que tiveram esse interesse em relação a essa memória iorubá enfrentaram a desconfiança e o medo em relação ao que não é solidificado tradicionalmente. As transformações contemporâneas do culto afro-pernambucano contribuíram para dissoluções de templos e formações de outros, com objetivos e perspectivas diferentes; templos esses que apesar de localizarem-se em periferias e não terem prestígio social dinamizam a estrutura religiosa local. As perdas das raízes locais podem ser compensadas, em parte, por uma consciência africana mais geral. As legitimações escritas em detrimento da memória são mudanças de atitude. Refletem a mudança da história escrita e da perspectiva social.

Portanto, há sentimento de veracidade na percepção da dissolução das culturas e das tradições. A globalização gera algum sentimento de vazio no interior das culturas,

mas por outro lado aguça a sensibilidade diante das diferenças e reforça a capacidade de tolerar aquilo que antes nunca fora permitido. Portanto, surge o diálogo cultural e a hibridização. A grande crise no mundo contemporâneo se dá pela crise das culturas devido à descoberta concreta de que “toda cultura é limitada, parcial, insuficiente, datada, ligada a um lugar, a uma linguagem, a um tipo de organização do mundo circunstante” (TERRIN, 2004, p.80). E de acordo com todos os autores já citados sobre o hibridismo e a urbanização, já fica claro que o processo de globalização provoca o desmoronamento das tradições mais antigas e fechadas em si mesmas. Nesse sentido, é possível a melhor compreensão sobre os limites internos de uma cultura e as suas manifestações. A cultura “realiza um movimento pendular: entre “localismo” e “globalização”, entre estabilidade e mudança. [...] E nisso é fundamental o fato de que toda cultura hoje é forçada a sair de si mesma” (Ibid., p. 81). Portanto, se uma religião, no seu aspecto institucional, é também um sinônimo de uma cultura, ou segundo a perspectiva atualmente mais aceita, um sistema subcultural com uma rede de signos e uma fronteira, com textos e normas como uma cultura, então é possível aplicar os mesmos modelos de comportamento de uma mesma cultura.

Na parte seguinte deste capítulo serão discutidas as entrevistas transcritas nos apêndices, analisadas suas partes e os discursos inseridos nelas. De acordo com o que já foi estabelecido academicamente sobre pesquisa qualitativa, análise do discurso e observação etnográfica; foram analisadas e levadas em conta as amostragens colhidas com adeptos, não adeptos e estudiosos sobre o tema.

3.2 - Análise dos discursos

A importância de estabelecer um traçado histórico sobre o culto das ancestrais africanas na cidade do Recife se deve principalmente ao fato de que essa cidade é a capital de um Estado brasileiro, que sempre se mostrou extremamente patriarcal em razão da recente história dos engenhos de cana-de-açúcar e seus senhores e comandantes das casas grandes e das senzalas, com poder absoluto e onipresente sobre suas posses que se manifestavam em família, escravos e terras. A conjuntura da sociedade pernambucana se projetou no patriarcalismo e o crescente culto de matriz africana em relação a uma mãe terrível e noturna sugere a reflexão sobre a mudança de estrutura institucional e popular alcançada pelos pernambucanos no século XXI.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, vários endereços eletrônicos foram acessados, devido ao conteúdo do tema tratar-se de um acontecimento contemporâneo. Verificou-se que são variantes e incontáveis as qualidades e quantidades de abordagens sobre o tema. Tanto homens quanto mulheres discutem sobre as anciãs africanas nos blogs, sites e redes de relacionamento. Entretanto, alguns endereços devem ser aqui citados e comentados devido à importância que seus redatores têm em relação às suas comunidades religiosas e devidas também ao bom senso e à responsabilidade com que trataram o tema; são eles, respectivamente: o grupo de discussão na rede social Facebook criada para fins desta pesquisa, o fórum Okitalande e os vídeos encontrados em sites de hospedagem. O grupo no site de relacionamentos Facebook chama-se Iyá-mi Osorongá – PE e foi criado no início do ano de 2014 com o intuito de reunir pesquisadores sobre o tema e também praticantes do grupo para fins de pesquisa e diálogo. Em novembro de 2014, o grupo contava com cinquenta membros que se apresentavam como moradores de várias localidades do Brasil e de outros países. De todos eles, somente dez se apresentam como residentes em Pernambuco, os quais foram contatados e alguns entrevistados. O grupo logrou êxito em seu objetivo de discussão sobre o tema, pois são constantes as colocações discursivas de seus membros e a divulgação de material midiático sobre o culto às mães feiticeiras. O único problema apresentado em relação ao grupo é a pouca admissão de membros pernambucanos. O outro endereço é o já citado fórum Okitalande, que reúne adeptos do candomblé da nação Ketu, onde existe uma discussão em torno da pergunta: “Homem pode ou não cultivar Ìyámi Òsòròngà?” realizada pelo babalorixá Guido, que não é o mesmo babalorixá que colaborou com a entrevista. O babalorixá Guido do fórum Okitalande reside na cidade do Rio de Janeiro. Já os vídeos encontrados em sites sobre o tema da religiosidade iorubá apresentam vídeos de gravações das danças ritualísticas dos festivais Gueledé (IFALOJU, 2010; T’OSUN, 2010; UNESCO, 2012). Todos os vídeos consultados retratam o festival como patrimônio cultural.

Pela primeira vez, em séculos, fala-se, mesmo que em meio virtual, sobre as anciãs, em um debate aberto a todos; quase sempre em textos informais ou escritos por adeptos do candomblé. Em termos de pesquisa de campo, vários contatos foram feitos, porém nem todos foram correspondidos. No Recife, foram entrevistados duas ialorixás, três babalorixás e um adepto. A recusa em dialogar abertamente sobre as anciãs já era esperada e foi perfeitamente compreendida devido ao assunto ser tabu e alvo de um culto fechado; principalmente, duas sacerdotisas negaram-se terminantemente a expor o

assunto, com a mesma alegação de que esse tipo de atitude acarretaria a ira das anciãs e fugiria aos preceitos da tradição.

As comunidades religiosas tais quais são conhecidas na atualidade, por mais que se desejem fiéis às tradições africanas, são parte integrante da realidade brasileira. Seus membros são nossos contemporâneos, nossos vizinhos, nossos amigos. “O que se observa no campo nem sempre coincide com as informações dos autores” (AUGRAS, 2008, p. 25). E foi justamente o que aconteceu nesta pesquisa. Inclusive, mais de uma vez foi possível verificar que em determinado templo o culto, a oferenda e a maneira de incorporação é distinto de outro templo. O que há nos livros, em relação à Iami, sofre grande transformação quando comparado ao conteúdo apresentado pela oralidade. As falas dos entrevistados suscitam um olhar diferente sobre aqueles dos autores e de suas publicações. Sobre essa singularidade apresentada pela experiência da informação oral e sua influência histórica, Etienne François explica que:

A história oral não somente suscita novos objetos e uma nova documentação [...], como também estabelece uma relação original entre o historiador e os sujeitos da história. [...] uma testemunha não se deixa manipular tão facilmente quanto uma série estatística, e o encontro propiciado pela entrevista gera interações sobre as quais o historiador tem somente um domínio parcial. [...] a história oral, precisamente na medida em que se constitui num encontro com sujeitos da história, pode contribuir para reformular o eterno problema da pertinência social da história e também o do lugar e do papel do historiador na cidade (1996 p. 9-10).

A incontabilidade da veracidade, da completude e da maneira como são dadas as informações na pesquisa de campo são características que foram trabalhadas. A memória dos entrevistados pode não ser fiel aos fatos, mas a subjetividade pode também ser considerada em suas vantagens, já que produz o testemunho vivo do portador da fala e a sua rememoração. Segundo Newton Cabral, “é preciso levar em conta a subjetividade tanto do entrevistado que dá o depoimento como também de quem interpreta e registra” (2010, p. 04). As confusões e omissões que se manifestam durante o diálogo podem gerar tensões que constroem um discurso incoerente em alguns aspectos, mas que dá uma visão da realidade. É esse o aspecto no qual o silêncio é importante, porque há o não dito explícito. As transcrições das entrevistas nos apêndices não contêm todo o conteúdo coletado, primeiramente porque durante os diálogos muitas coisas foram ditas e esclarecidas, mas algumas faziam parte de um conteúdo considerado secreto para a religião. Segundamente, porque alguns entrevistados

revisaram o conteúdo explicitado e decidiram pela não publicação de certas frases. E finalmente porque muito da gestualidade, das interjeições e dos momentos silenciosos serviram para esclarecer os significados das tensões em relação ao tema e esses momentos não podem ser simplesmente transcritos.

As pessoas não só falam, elas também silenciam. É preciso estar atento para a escuta do não dito. “As áreas de silêncio podem ser tão eloquentes quanto as da fala, do mesmo modo que os desvios. Toda narrativa apresenta uma versão, um ponto de vista, sobre algo” (Ibid., 2010, p. 04). Portanto, é importante manter a fidelidade ao conteúdo do depoimento. Ao analisar os depoimentos fornecidos pelos representantes do candomblé, procurou-se analisar o lugar de onde eles falam e o que está por trás do que dizem, formulando uma interpretação também baseada no que está por trás do que dizem e os aspectos sublimados por trás do aparente discurso. Para esses religiosos, a primeira preocupação ao emitir suas falas é com a salvaguarda da instituição e dos segredos que mantém a hierarquia do grupo, através da defesa, sobretudo, dos seus princípios e do seu conhecimento adquirido.

Assim sendo, no primeiro momento – no ano de 2010, período da Pós-graduação em História e Cultura Afro-brasileira pela Universidade Católica de Pernambuco - foram concedidas duas entrevistas, pelo babalorixá Rogério, do terreiro Ile Iamonjá Odo Ogum, no bairro do Barro e pelo iniciado Sérgio do terreiro Ile Oya Alaba situado na cidade de Moreno, no bairro de Orlária, porém o iniciado reside em Recife, no bairro de Tejipió. Posteriormente, já em momento de escritura desta dissertação – no ano de 2014 - foram entrevistados os outros colaboradores: Cláudia, ialorixá do terreiro Ilê Asé Ipondá Atàwejá; Guido, babalorixá formado no terreiro do pai Raminho de Oxóssi; Léo e Maria, respectivamente babalorixá e ialorixá no terreiro Ilê Asé Yemonjá Ogunté. Dos entrevistados, dois afirmaram não cultuar Iami – Cláudia e Guido - mas estudarem e pesquisarem com finalidade acadêmica, sem levar tais conhecimentos adiante nas práticas religiosas. O babalorixá Rogério, primeiro entrevistado, tem mais de quarenta anos de sacerdócio e foi iniciado por um babalorixá nigeriano (segundo ele mesmo); já o iniciado Sérgio tem aproximadamente vinte anos de iniciação no culto (segundo ele mesmo) e diz estudar e pesquisar sobre o culto das Iami Oxorongá, tendo a oportunidade de aprofundar o seu conhecimento no terreiro do qual faz parte. Os dois entrevistados coincidem em terem conhecido as anciãs através de seus respectivos sacerdotes e em praticarem e estudarem o culto de forma fechada, sem abertura para membros de outros templos. Para esses dois primeiros entrevistados, o culto é mal

compreendido e o medo é maior que o respeito quando se trata das anciãs. Segundo Rogério, a razão do culto ser pouco difundido em Recife é o medo que os adeptos sentem do poder obscuro e soturno das anciãs. Só quem pode realizar o culto são pessoas iniciadas, pois estes estão protegidos da cólera de Iami:

Porque não é todo mundo que mexe com Iami. Só quem pode fazer isso é o iniciado no culto à Orumilá. Elas não são muito de ir em cima dos omoifás né, os iniciados em Orumilá. São os únicos babalorixás e babalaôs que elas temem. [...] É o medo. O medo que eles têm. Porque Iami são mais inesperadas do que Exu! São muito mais inesperadas do que Exu. São vingativas, são ardilosas, não toleram criança (ROGÉRIO, 2010).

Para Sérgio, também não se trata de simples medo, e sim de incompreensão. Em suas palavras, o culto é mal compreendido porque não há interesse generalizado em aprender sobre ele ou praticá-lo: “Porque as pessoas não procuram saber sobre quem elas são. Porque não compreendem” (SÉRGIO, 2010). No entanto, os dois entrevistados divergem quando se trata de avaliar o conteúdo virtual disponível sobre as ancestrais. Sérgio afirma que na internet as informações podem ser distorcidas e, conseqüentemente, mal interpretadas e que prefere discutir o tema em encontros de candomblecistas:

Eu acho que tem muita coisa na internet, mas a maioria é incompleta ou distorcida. Mesmo assim a internet é um bom lugar para pesquisar sobre Iami, é só saber filtrar as informações. Mas eu prefiro sair descobrindo livros e textos sobre elas nas conversas com os amigos (Ibid.).

Já o babalorixá Rogério admira e considera proveitoso o diálogo virtual sobre Iami, inclusive conversou com a pesquisadora sobre alguns endereços com frequente visualização por parte dos adeptos e dos estudiosos do assunto. “Tem um material muito rico na internet, inclusive “Os pássaros da Noite” de Pierre Verger já tem partes publicadas nos sites” (ROGÉRIO, 2010). Rogério considera de grande contribuição a discussão no ciberespaço, pois essas experiências podem ajudar na difusão e melhor elaboração do culto, assim como na erradicação do preconceito e na melhor compreensão sobre a temática. Então se observa a descoberta do sagrado no espaço profano que é o meio virtual. O aprendizado já não é mais necessariamente recebido através apenas do ritual, mas também por meio de leituras e diálogos. A grande

consequência do novo e globalizado culto às anciãs da noite é o desenvolvimento do axé individual (do sacerdote) e do grupo (dos frequentadores do templo), que impulsiona o axé da comunidade. E quanto mais elevado o grau de iniciação de seus adeptos, tanto mais capacidade para afirmação social terá a comunidade. Sobre a contribuição do ciberespaço para o aprendizado religioso, é possível ter apoio na opinião de Júlio César Adam que mostra as discussões religiosas no ambiente virtual como caracterização do religioso na esfera profana, ou seja, “fora da instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera religiosa. Mais do que sincretismo, mais que transgressão de fronteiras, se dilui as próprias fronteiras entre sagrado e profano” (2012, p. 298). Já Pierre Musso não só caracteriza como ciberespaço como espaço profano, como também dá uma contextualização mais complexa a ele, de forma a considerá-lo um ambiente de reencantamento da vida e de caminho possível a novas ideias:

A técnica desempenha o papel simbólico em nossas sociedades desencantadas. Assim a rede se tornou um atraidor, contribuindo para um reencantamento buscado nas utopias tecnológicas. A rede, e seu cortejo de metáforas, está no centro desses novos dispositivos da comunicação. [...] O reencantamento de nosso modo industrial se operou, desde então, graças às tecnologias das quais a Internet parece ser hoje o paradigma. [...] O ciberespaço liga sem fim. Ele reelabora a ordem do religioso (religare) e o insere nas tecnologias. Pode ser definido como uma rede de estruturas reticulares postas em rede entre si. Se o ciberespaço faz alusão ao território, ele é, na realidade, um espaço sem história, um espaço não territorializado: ele não é uma “terra história”. Novo e, portanto, suscetível a todas as representações (2006, p. 191-195).

Sendo um ambiente então beneficiado pela atemporalidade e, muitas vezes, também pela possibilidade de anonimato dos autores dos discursos; o ciberespaço torna-se terreno fértil de diálogos polêmicos e lugar confortável para livre expressão. Assuntos que são sublimados na prática religiosa fora do mundo virtual podem, através de novas técnicas de discurso e de encantamento, ganhar novas interpretações.

Sobre a primeira pergunta feita aos entrevistados, em relação ao conceito de Iami, todos concordaram com respostas parecidas e colocando a entidade como ancestralidade feminina iorubá e fornecendo características semelhantes. Também em todas as falas, há a concordância com a literatura consultada no que diz respeito à proximidade de Oxum com Iami. Foi possível perceber que os colaboradores que prestam culto à entidade puderam dar informações mais detalhadas, enquanto que os outros que apenas estudam sobre o assunto, discursaram rapidamente sobre essa

conceituação identitária de Iami. Nestes momentos, a importância do não dito foi observada, pois longe do equipamento de gravação e de acordo com diálogos informais em outras oportunidades sem fins de pesquisa, foi observado que os colaboradores sabem muito mais do que julgam saber. Também paradas repentinas nas falas e longos períodos de silêncio, antes da formulação da resposta definitiva, foram interpretados como vestígios de tensão em relação à divulgação de informações.

Durante os discursos foram detectadas opiniões referentes às possíveis origens do culto no Recife; de forma que os colaboradores praticantes afirmaram terem conhecimento primário do culto no ambiente dos seus templos originários, ou seja, aprenderam nas casas de seus pais de santo. Enquanto que os não praticantes demonstraram desconhecer alguma casa que promovesse o culto entre seus filhos. A ialorixá Cláudia afirma desconhecer o culto em Recife e afirma que se houver, para ela não tem credibilidade tradicional:

Não existe. Quem quiser dizer que existe, pode me levar para frente dessa criatura. Porque eu não sei os fundamentos do culto, mas eu também sei identificar o que não é. Porque eu também não posso falar tudo o que eu sei. O pouco que eu sei, eu não posso falar. A religião iniciática tem muito disso né... Você sabe, porque você é de uma religião iniciática. As pessoas, para poder saber certas coisas, tem que se iniciar. E, dentro do candomblé, você tem sete anos pra ter uma iniciação gradual, dentro dos fundamentos, mesmo (CLAUDIA, 2014).

Tanto Claudia, como Guido, têm origens religiosas em casas tradicionais e mantém relações muito estreitas com elas, o que gera bastante balizamento para seus discursos. Guido levanta a hipótese de que a origem do culto no Brasil seja baiana, por provavelmente ter origem Keto (umas das ramificações da cultura religiosa iorubá que não é propriedade das primeiras casas iorubás de Pernambuco). Guido também nega a existência do culto propriamente dito:

É só você pegar esses pais de santo e perguntar de quem são filhos. Porque certamente o pai ou o avô não faziam. Então é um culto completamente alienígena aqui. Então a gente vê coisas muito absurdas, por exemplo, eu conheço um pai de santo que a origem dele é de Salvador e eu tava na casa dele quando uma Iá dele foi fazer um ekéde, e na hora todos os homens se deitaram no chão pra ela abrir algo lá pras Iamis e tal. Então, quer dizer, quem eu sei que faz com alguma seriedade, não tem raiz aqui. É gente que veio de ketu (GUIDO, 2014).

Apesar de muitas desconfianças permearem a origem do culto em Pernambuco e as referidas opiniões acima sejam muito parecidas com as da maioria das pessoas que se recusaram a ter entrevistas publicadas; os praticantes do culto alegam não serem aventureiros, mas sim terem aprendido a partir de suas casas ancestrais. Sérgio afirma que na casa de seu pai de santo não há o culto, mas foi lá onde aprendeu sobre ele:

Ouvi falar delas na casa do meu pai de santo, depois fui ler, pesquisar. Porque eu só ouvi de relance e a pessoa falou com muito medo, com cuidado. Aí eu fiquei intrigado, fiquei pensando e fui pesquisar. Como você sabe que eu estudo sobre as deusas, fiquei muito feliz quando soube que elas eram as bruxas poderosas da noite. E desde então sempre estudo mais sobre elas e também faço meus pedidos e agradecimentos. Mas minha relação com elas é só eu e elas. É algo que tenho só pra mim, porque na casa do meu pai ninguém faz isso não, eles têm medo. Mas eu acho que é porque eles não estudam (SÉRGIO, 2010).

É possível perceber o entusiasmo de Sérgio em relação à característica de novidade que permeia a figura de Iami Oxorongá. Ele mesmo afirma que iniciou uma forma de praticar um culto particular por não poder praticá-lo no templo e também porque o culto tem afinidade com seu estudo sobre as deusas, ou seja, seu estudo sobre divindades femininas de outros panteões e outras mitologias, os quais ele teve acesso através de material pedagógico, acadêmico ou acesso às novas mídias; o que comprova a importância da globalização e das mudanças econômicas para a existência atual do culto. Já Rogério, afirma ter aprendido com seu pai de santo, que também praticava o culto. Quando perguntado sobre como o seu pai de santo aprendeu, ele preferiu não se pronunciar, pois não sabia a resposta, já que não havia perguntado ao seu pai de santo. Mas comprova uma linhagem muito anterior a ele mesmo que exerceu o culto, na qual o seu pai de santo foi também um homem a praticá-lo: “Um costume muito comum na Nigéria, isso está escrito num livro [...]. Não lembro o nome do autor, meu baba me mostrou uma vez, quando me ensinou a fazer” (ROGÉRIO, 2010).

Mais profunda é a relação do templo de Léo com Iami, pois ele afirma que seu pai e seu avô de santo já praticavam o culto e que a mesma ialorixá que faz os trabalhos práticos para Iami em sua casa, também realiza nas casas de seu pai e de seu avô:

Eu não tenho esse culto escondido, de forma alguma, até porque foram raízes da casa do meu pai de santo... E já foi o pai dele que trouxe e que me foi concedido... E minha autorização deve ter uns

cinco anos, só. E Maria também assentou na casa do meu filho [LÉO, 2014].

Assim sendo, fica claro que o culto não se apresenta tão recente, mas também não tão antigo. Há uma reelaboração do culto com significações próprias. O babalorixá de Rogério é falecido, segundo o próprio Rogério. Mas o pai e o filho de Léo foram contatados e confirmaram a prática do culto, porém não puderam conceder entrevistas. De todos os entrevistados, Rogério é o único a fazer algum detalhamento sobre a natureza de Iami em sua ancestralidade, pois esclarece que ela não é Egun, mas também não é orixá:

São ancestrais, mas não eguns, porque os eguns são os fantasmas dos humanos e Iami foi endeusada, porque aparece na mitologia junto com os orixás. Mas são as mães ancestrais, são as feiticeiras mesmo. Você sabe que toda bruxaria vem da mulher. Quem criou feitiçaria, criou encantos, tudo isso foi a mulher, então a mulher tem muito poder sobre isso. Ela é a esposa de Oxê, mas ele ainda é mais brando que elas. Existem três qualidades de Iami. É a vermelha a preta e a branca. Uma delas é a Pupá, a vermelha. A vermelha e a Dudu, preta, elas comem galinha. Já a funfun, ela não come dendê, ela come mel e pomba branca. Coloca tudo numa folha de bananeira, onde fazemos os orikís, né, que são as invocações. É num método totalmente diferente, o bicho não pode ficar parado, não é da direita para a esquerda, e sim da esquerda para a direita que roda os sacrifícios dela, entendeu (ROGÉRIO, 2014).

Ele continua, no decorrer do mesmo diálogo, a descrever ebós⁴⁸ para as feiticeiras e também foi o único a dar esse tipo de informação em detalhes. É importante notar que a esquerda tem conotação feminina, como já foi explicado no primeiro capítulo e, de acordo com o exposto por Rogério, isso deve ter alguma influência sobre a feitura do ebó para a feiticeira que, por si só, caracteriza a esquerda. Há que ser observado que esse colaborador, em todos os momentos das entrevistas, recorria ao assunto do ebó, deixando transparecer certa fuga do tema pelo qual havia sido inquirido; o que sugere novamente a importância do não dito. Ao deixar incompleto o esclarecimento sobre uma pergunta e imediatamente referir-se à feitura do ebó, o entrevistado trocou um assunto por outro e deixou a impressão de tensão sobre falas que não podiam ser externalizadas por algum motivo. O dito revelou o não dito, de qualquer forma. Sobre essa observação, há a opinião balizadora de Orlandi, que diz:

⁴⁸ Oferendas em forma de alimentos para os orixás.

Diferentes formas de não-dizer. O subentendido depende do contexto. Há sempre no dizer um não-dizer necessário. Trata-se do silêncio. Este pode ser pensado como a respiração da significação, lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Essa é uma das formas de silêncio, a que chamamos silêncio fundador: silêncio que indica que o sentido pode sempre ser outro. [...]. Não é tudo o que não foi dito, é só o não dito relevante para aquela situação significativa (2000, p. 83).

Porém, como se trata de uma pesquisa qualitativa de perguntas não dirigidas, o entrevistado esteve livre e à vontade para falar sobre o que julgasse mais necessário e conveniente. Então, continuando a dissertar sobre o ebó de Iami, Rogério diz:

Geralmente elas comem acarajé, porque o nome vem de acará, e je quer dizer que levou sangue. Acará, e je. Então elas que inventaram o acarajé e é por isso que só as mulheres podem fazer acarajé. Elas quando faziam as bruxarias elas botavam sangue da menstruação delas dentro. Aí se perguntava: É acará? Não, é acarajé. E acarajé também é ebó, mas não pra todas. A Dudu ela só come mel de abelha, puro. [...] Oferendas pra Iami não param dentro de casa, né. Você bota numa cabaça ou num vaso de barro... E depois se joga o Ifá pra saber onde elas querem que coloque a oferenda. Geralmente é na mata. Eu tenho minha preferência, jogo na mata, no pé de cajazeira, só jogo pra lá. Mas olhe, é obrigado fazer culto a elas, toda casa é obrigada a fazer, porque tem que fazer o culto aos ancestrais. Por isso que eu tenho meu odú, meu gráfico aqui nas portas, você tem que fazer o ebó dela pra cair na simpatia de Iami, né. Quando tem festa de Iemanjá aqui, por exemplo, o ebó dela não pode faltar. Aí se fala muito por aí, principalmente casa de umbanda, que tem que afazer logo pra Exu pra depois fazer pra Egun. Mas eu faço logo pra Iami, com o odú aqui na porta eu já entro na proteção delas. [...] Eu não matei ainda pra Iami. Matar, assim, quatro pés. Nunca matei bicho maior, tipo cabra... Eu não dou ainda não. Eu dou pena. Geralmente ela gosta de galinha de angola, galinhas grandes, gordas, pintadas e brancas. Porque tem três Iamis muito poderosas que é a branca, a Funfun, tem a Pupá que é a vermelha e tem a Dudu que é preta. Então a gente mata pra preta e pra vermelha num assentamento só, que geralmente é a cabaça, com sete búzios, a gente bota agulhas, são doze agulhas, folhas de bananeiras e tecidos... Um linho virgem, né. Corta-se primeiro pra Pupá e Dudu. Quem tá assistindo a feitura do ebó não pode olhar a matança. E pra esse corte, se for o homem que fizer, tem que estar acompanhado de uma filha de Oxum, ou no último caso uma mulher perto. Tem que ter mulher em todo o processo pro ebó. E se tiver menstruada melhor ainda. [...] Pode sim dar sangue da menstruação, e muito. Então o ebó se torna mais forte. Aí depois de pronto, joga-se pra saber se vai ser jogado numa mata, numa encruzilhada (ROGÉRIO, 2014).

Esse discurso tem muita riqueza de informações referentes ao culto como um todo, não só ao culto das ancestrais. Porque nele há o argumento de que nem sempre a primeira oferenda é para Exu e também há o detalhamento sobre os aspectos

arquetípicos de Iami. Rogério não é o único a referir-se a Iami como tripla identidade. As cores de Iami são as três cores que representam o sangue no candomblé (branco, vermelho e preto) e nisso todos os entrevistados concordam. Também é perceptível que em todo o discurso sobre os ebós o líquido mostrou-se parte essencial, principalmente o líquido fertilizador da menstruação ou do sangue animal. Em todas as formas de oferendas, seja para Iami ou para os orixás, o elemento água está presente. E no caso de Iami é mais predominante porque tem a ver com a água primordial da mulher, o líquido menstrual. É possível dizer, como afirma Elbein, que “omi a água, é a oferenda por excelência, que veicula e representa ao mesmo tempo a água-sêmen e a água-contida-sangue-branco-feminino: ela fertiliza, apazigua e torna propício; nenhuma oferenda ou invocação poderá ser efetuada sem água” (2002, p. 190). Nesta mesma linha de pensamento, Agenor Miranda da Rocha coloca que a “água é o elemento primordial e está sempre presente. Nada se faz sem antes colocar água” (2000, p. 87). Outra afirmação é a Raul Lody: “o uso exclusivo da água, um dos elementos mais significativos e propiciadores dos terreiros, é capaz de intermediar e promover o encontro entre Exu, os antepassados e os Deuses” (1992, p. 84). Em Eliade há um conceito aproximado: “O contato com a água implica sempre a regeneração, por um lado, porque à dissolução se segue um novo nascimento, por outro lado, porque a imersão fertiliza e aumenta o potencial da vida e da criação” (2010, p. 232).

Todos esses conceitos sobre o líquido, a água e a sacralidade feminina estão de acordo com o balizamento de Gilbert Durand quando exprime a importância imaginativa de água como elemento noturno da imagem (Cf. 2002) e também de acordo com o seu mestre Bachelard que, muito antes dele, disserta sobre a água como a essência da sacralidade e da imagem femininas: “A água leva-nos. A água embala-nos. A água devolve-nos a nossa mãe” (2013, p. 136). A água, elemento feminino, é mantenedora da vida e circula em toda a natureza sob a forma de chuva, de seiva, de sangue. Possui o poder de tornar sagrado o que toca e de promover a harmonia, daí a sua efetividade no ebó; pois como todo ser vivente procede das águas, os banhos favorecem os renascimentos rituais e propiciam uma nova circulação das forças por multiplicarem o potencial de vida.

Rogério e Léo, ambos remeteram seus diálogos, sem auxílio de pergunta alguma, ao tema das árvores nas quais Iami costuma pousar a si mesma em forma de pássaros. Segundo a fala de Rogério:

Iami dentro da árvore dela [...] ela adora pé de Jaca! Elas adoram jaqueira, mas Iami dentro da jaqueira não traz energia positiva, lá elas vão pra serem rancorosas. Até pelo visgo que a seiva, que a madeira tem, tudo isso ela usa como um tipo de feitiço pra colar, pra agarrar as pessoas, ou pra pegar pássaros com aquele leite, aquela seiva daquela árvore da jaqueira. Iami no pé de acocô também se revoltam, porque ele bota um fruto, e esse fruto tem um cheiro muito negativo e quem gosta disso é morcego. Um dos pássaros de noite que gosta de pousar nisso é morcego, mas Iami odeia esse morcego, porque ele come os frutos da árvore. Iami só gosta do outro morcego, o vampiro, que come ejé. Esse fruto parece um araçá assim, uma goiaba, e quando você abre sai um cheiro como se fosse de mofo [...] aí alguns babás dizem que é esse tipo de odor que irrita Iami. Então quando ela pousa num pé de acocô, de irôco, ela pousa muito irada assim, sabe? Já o pé de cajazeira ela gosta porque é uma árvore ruguenta, tem rugas, uns galhos cheios de detalhes assim, então ela apoia bem as garras, então ela se sente mais confortável. Por isso que quando a gente faz uma súplica a Iami numa cajazeira e se ela lhe escutar e vier receber aquela oferenda, você será muito próspero na vida, você terá caminhos abertos, você terá longevidade (ROGÉRIO, 2014).

A fala de Léo entra em acordo com alguns pontos da fala de Rogério e também refere-se à jaqueira como árvore importante no culto. Porém, Léo deixa bastante explícito em sua fala que quem faz os ebós para Iami no seu terreiro é sua ialorixá Maria, ele apenas oferece coordenadas administrativas. Sobre o assentamento de Iami em seu terreiro, fala Léo:

Elas vivem em uma árvore frutífera, certo? E quando elas moram nessa árvore, ela passa a ser chamada Opáocá, entendeu? Aí o assentamento delas é embaixo e são elas que tomam conta. Até pra subir nessa árvore, não pode mais subir ou tirar os frutos, tem que ter a licença da pessoa que foi consagrada para aquele culto, pra que ela faça uma limpeza na hora, pra pessoa subir. Se ela achar que você não tem realmente aquele benefício de subir, você não vai subir. Pelo menos naquele dia não, pode ser que num outro dia... Até ela jogar e ver se realmente naquele dia dá pra você subir. E muitas pessoas até nem sobem mais, né Maria? Quando vai tirar no pé de jaca aí? E a gente comprou essa casa há dezesseis anos e essa jaqueira já existia, entendeu? Aí a gente consagrou ela, preparou como Opaocá e fez esse assentamento. Foi uma ekéde muito antiga da casa do meu pai de santo que passou pra mãe Maria cultuar, entendeu? Ela foi consagrada por Oxum e ela também é de Oxum pra poder fazer esse culto. Mas homem realmente não pisa, não bota a mão em nada, não faz obrigação, não arreia comida. Quando eu pego alguma coisa eu peço a ela, pra ela ir até lá (LÉO, 2014).

Ou seja, a jaqueira mais uma vez é citada como uma das principais escolhas da entidade para manifestação. Segundo Rogério, a jaqueira tem importância por causa do visgo, a viscosidade da fruta e do tronco faz com que venham à tona a cólera e o poder

de amarrar o objeto desejado. Porém, se a fala de Rogério for bem observada, o visco e o aspecto grudento não estão presentes apenas na jaqueira, mas também no mel que foi citado como parte do ebó. Sobre a relação entre viscosidade, imaginário e poder, Bachelard argumenta que:

Do grude ao mel, seriam precisos, depois de um estudo global sobre o viscoso, estudos particulares que nos revelassem a potência de individualização da matéria. O grude, por exemplo, permanece uma matéria de constante cólera, é uma melancolia agressiva, uma melancolia no sentido material do termo (2013, p. 93).

Assim, mel e jaqueira – diante de uma análise a partir da antropologia do imaginário – estão para este culto não só como sinônimo de elementos fertilizadores da natureza, mas também como elementos característicos da cólera e da melancolia que Iami apresenta. Ao mesmo tempo em que externa fertilidade, Iami também pode manifestar o sombrio e esse conceito não só este explícito em sua mitologia e nos símbolos das máscaras gueledés, mas também nos assentamentos e nas oferendas. Já sobre a árvore de Iroco, e também há um orixá com o mesmo nome, citada por Rogério, sabe-se que não existe no Brasil, mas é substituída pela gameleira e que é utilizada para lembrança da ancestralidade:

No Brasil, onde essa árvore não existe, diz-se que Iroko habita a gameleira branca, *Ficus gomelleira* ou *Ficus doliaria* (também chamada figueira-branca, guapoí, ibapoí, figueira-brava e gameleira-branca-de-purga). Nos terreiros, costuma-se manter uma dessas árvores como morada de Iroko, assinalada por um “ojá” (laço de pano branco) ao seu redor. [...] Iroko representa ancestralidade, os nossos antepassados, pais, avós, bisavós, etc., representa também o seio da natureza, a morada dos Orixás. Desrespeitar Iroko (a grande e suntuosa árvore) é o mesmo que desrespeitar a sua dinastia, os seus avós, o seu sangue [...] Iroko representa a história do Ilê (casa), assim como do seu povo [...] protegendo-o sempre das tempestades (MARTINS; MARINHO, 2002, p. 52).

As referências sobre o fato de o poder das árvores estar relacionado à cólera de Iami não cessa apenas nestes depoimentos. Guido cita um toco de árvore na casa de Pierre Verger:

Por exemplo, tem uma história que na frente da casa de Pierre Verger em Vila América tem um toco que ele nunca deixava crescer, por quê? Porque ele tinha medo dessa proximidade, delas ficarem pousando ali. Mas eu entendo essa posição que se dá às Iami Ajé porque eu sempre acreditei nisso assim, que a terra dá e a terra come. Eu acho que não é

um conceito assustador e nem novo. Quem já teve contato com outro tipo de literatura já não considera tabu (2014).

Então Guido suscita o fato da árvore de Iami não ser desejada pelo medo que ela inspira e ao mesmo tempo confessa e argumenta que indivíduos que entram em contato com diversos tipos de literatura sobre o tema do tabu feminino não tem o receio em relação ao assunto. É justamente esse pensamento que faz com que Iami Oxorongá receba popularidade contemporânea. O acesso às novas mídias que facilitam o conhecimento e a vida cosmopolita influencia o interesse no insólito.

Os dois babalorixás que fazem o culto foram questionados sobre a possibilidade de possessão de Iami, ou seja, sobre se há ou não o transe ritual. Ao mesmo tempo também foram questionados se alguém pode ser iniciado tendo Iami Oxorongá como “dona do ori”, ou seja, se alguém pode ser filho ou filha de Iami. Rogério afirmou que sim:

Entrevistadora (Andréa) – Tem como ser filho de Iami? Ou o ori da pessoa só pode ser dedicado a um orixá? Rogério - Tem. E tanto pode fazer homem quanto pode fazer mulher. Com raspagem e tudo.
 Entrevistadora (Andréa) – Ah, é? Você poderia falar mais sobre isso?
 Rogério - É sim. Um costume muito comum na Nigéria, isso está escrito num livro... Não lembro o nome do autor, meu baba me mostrou uma vez, quando me ensinou a fazer. Um dos grandes títulos que uma mãe de santo pode receber é o título de Iami. Na feitura, a pessoa recebe a cabaça. Geralmente eles fazem isso em Nigéria né, as Iás dela, feitas na mata, geralmente numa choupana, tem que ser num lugar mais reservado.
 Entrevistadora (Andréa) – Num lugar mais reservado, longe do terreiro?
 Rogério - Sim.
 Entrevistadora (Andréa) – Por quê?
 Rogério - Porque elas são mais profundas, mais selvagens né. Não pode prender. É porque se uma criança chora, ela não gosta; se um cachorro latir aquilo as incomoda (2014).

Além de falar que há como ser filho de Iami, também explicou sobre fragmentos do procedimento, afirmando que aprendeu sobre isso com seu babalorixá. Já Léo explicou que nunca soube do fato de alguém ser filho de Iami, mas não negou totalmente a possibilidade:

Não, Aqui o Ifá infelizmente nunca falou. Fala pro povo da Oxum, tem algumas qualidades da Oxum que pra serem iniciadas as pessoas, realmente a gente tem que buscar ela. Porque existem tipos de ebós realmente, que é feito próximo a elas, entendeu? E tem outros fundamentos que não são os fundamentos que a gente faz num filho de Oxum. Mas ori de Iami, o Ifá nunca falou e eu nunca vi não, visse (LÉO, 2014).

Ou seja, não há concretude sobre o fato da iniciação do indivíduo praticante do candomblé como filho de Iami, apesar de existir literatura sobre a ocorrência do processo na África, na religião africana que tem estrutura e contexto históricos distintos da religião afro-brasileira. A pergunta sobre a iniciação como filho ou ter ori de algum orixá foi associada à manifestação da possessão porque um implica no outro. Tratando-se da experiência do candomblé brasileiro, Patrícia Birman explica que no sistema religioso do candomblé “constrói-se uma noção de pessoa que, em vez de 'corresponder' a traços advindos da esfera sagrada, emerge como uma resultante do contato entre as duas esferas. Este contato, que ocorre por intermédio da possessão, tem efeito transformador” (1991, p. 42). Porém esta parte da ritualística ainda não foi bem esclarecida ou não tão divulgada no candomblé de Pernambuco.

Há uma contradição nas falas dos que cultuam e dos que não cultuam. Pois, os que não cultuam acusam os praticantes do culto de iniciarem o culto sozinhos, sem auxílio de pai ou mãe de santo, apenas com o estudo, sem a experiência catártica e sem contato direto com a tradição. Como exemplo, é possível citar a fala de Claudia, quando afirma que o culto não existe em Pernambuco:

Entrevistadora (Andréa) - Quer dizer que aqui em Pernambuco o culto de Iami praticamente inexistente? Cláudia - Não existe. Quem quiser dizer que existe, pode me levar para frente dessa criatura. Porque eu não sei os fundamentos do culto, mas eu também sei identificar o que não é. Porque eu também não posso falar tudo o que eu sei. O pouco que eu sei, eu não posso falar. A religião iniciática tem muito disso né. Você sabe porque você é de uma religião iniciática. As pessoas, para poder saber certas coisas, tem que se iniciar. E, dentro do candomblé, você tem sete anos pra ter uma iniciação gradual, dentro dos fundamentos, mesmo. Nós somos aqui mais ou menos umas quarenta pessoas, porque eu não acredito num lugar que tenha mais de quarenta pessoas, não funciona, porque você perde o controle e a estabilidade psíquica. E não tem nenhum problema, porque a gente tá fazendo as coisas dentro do peji, pode andar, pode olhar, porque não tem a iniciação pré da coisa. Porque no candomblé tem muito de o camarada ver a coisa sendo feita e depois querer imitar. Não sabe pra que é, não sabe por que é, não sabe o que teve antes... Porque tudo tem um ponto de começo. E nem sempre o início, efetivamente, é Exu. Que é o que todo mundo acha. E o início verdadeiramente não é Exu, aí é onde tudo vira um avacalhamento. Porque o bolo pode ter receita variada, se você souber substituir um ingrediente, você pode dar uma roupagem nova e você pode decorar o bolo do jeito que você quiser. Mas se você botar muita coisa em cima você pode derrubar... Aí é onde tá a questão. Aqui eu procuro fazer exatamente aquilo que eu aprendi. Meu pai e meu avô de santo já foram; então o que eu pude aprender com eles eu aprendi. O que eu busco aprender, porque a vida é uma eterna busca... Eu tenho agora essa ligação lá em Salvador, porque depois de oito anos se frequentando, a gente lá e eles cá, é que

eu me vejo agora com um espaço, uma intimidade maior pra poder conversar certas coisas. Geralmente quando eu vou pra lá é quando tem uma festividade (2014).

Fica claro neste depoimento que a ialorixá não aceita a validade de um conhecimento que não tenha origem na prática ritual, na ancestralidade familiar do culto, na tradição já estabelecida. É um discurso em defesa do tradicionalmente aceito e historicamente comprovado. De acordo com Claudia, o candomblé como religião iniciática tem sua hierarquia e seus segredos gradualmente revelados nos processos de iniciação e de convivência, sem espaços para outros tipos de aprendizado. A opinião de Guido não diverge da dela:

Mas em Pernambuco é um culto praticamente inexistente. Se faz alguma coisa? Faz. Por exemplo, eu, quando em uma de minhas iniciações, foi feito um ebó. Mas é uma coisa muito leve. E é muito fácil você perceber logo que é uma coisa alienígena que vem através de uma apostila que alguém vende [...] Ou que viu na internet. É só você pegar esses pais de santo e perguntar de quem são filhos... Porque certamente o pai ou o avô não faziam. Então é um culto completamente alienígena aqui. Então a gente vê coisas muito absurdas, por exemplo, eu conheço um pai de santo que a origem dele é de Salvador e eu tava na casa dele quando uma Iá dele foi fazer um ekéde, e na hora todos os homens se deitaram no chão pra ela abrir algo lá pras Iamis e tal. Então, quer dizer, quem eu sei que faz com alguma seriedade, não tem raiz aqui. É gente que veio de ketu. Entrevistadora (Andréa) - Mas é gente que veio de Salvador e está aqui agora ou que ficou lá? Guido - Que veio também. É porque é assim: a pessoa é daqui, foi lá, tomou obrigação e voltou (2014).

Nestes dois últimos diálogos é perceptível uma forma de pensar em relação à tradicionalidade. Mais adiante, em sua fala, Guido questiona a permanência da tradição em sua forma inalterada, quando diz que na época de sua iniciação ainda não existia conhecimento no Recife sobre o culto de certos orixás e esses só passaram a ser cultuados muito tempo depois; assim como sua iniciação não conteve objetos ou materiais ritualísticos atualmente considerados indispensáveis. Dessa forma, ele constrói um discurso sobre a transformação da referida tradição. Tanto Guido como Claudia apresentam um discurso que contém referências sobre a construção da tradição já estabelecida e de opiniões formadas do candomblé pernambucano; justificando uma ideologia acerca da não permutabilidade do que já está consolidado. O que acontece é a fala construída a partir de um discurso já pré-estabelecido e posteriormente transformada em uma formulação de um novo discurso, a partir da reflexão sobre o primeiro. Sobre essa construção do pensamento, Eni Orlandi explica que:

O fato de que há um já-dito que sustenta a possibilidade mesma de todo dizer, é fundamental para se compreender o funcionamento do discurso, a sua relação com os sujeitos e com a ideologia. Disso se deduz que há uma relação entre o já-dito e o que se está dizendo que é a que existe entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, em outras palavras, entre a constituição do sentido e sua formulação (2000, p. 32).

Há a permanência de uma tradição que apresenta resistência às mudanças estruturais, mas ao mesmo tempo a história da própria tradição em questão revela que sua estrutura é totalmente adaptada e transformada continuamente. “O fato mesmo da interpretação, ou melhor, o fato de que não há sentido sem interpretação, atesta a presença da ideologia. [...] O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia para que se produza o dizer” (Ibid., p. 46). Os sacerdotes que não fazem culto a Iami, em suas falas já citadas anteriormente acusam os praticantes deste culto de exercerem a prática sem aprendizado tradicional. Porém os próprios sacerdotes praticantes explicam que aprenderam com seus pais de santo, assim como na fala já explicitada de Rogério e também nesta fala de Léo:

Elas só permitiram isso... Vai fazer cinco anos, porque foi nos meus vinte e um anos de santo. Eu fiz meu iaô dos meus catorze e não foi permitido nada, só com meus vinte e um anos foi que veio a permissão pra fazer esse assentamento delas. Eu acho que é como se fosse assim. Você tem que amadurecer mais, entendesse? Eu entendi dessa forma. [...] Eu não tenho esse culto escondido, de forma alguma, até porque foram raízes da casa do meu pai de santo. E já foi o pai dele que trouxe e que me foi concedido. E minha autorização deve ter uns cinco anos, só. E Maria também assentou na casa do meu filho. Quem cuida mais dessa parte é Maria, o que se precisa a gente faz. As comidas que a gente arreia pra ela sempre é canjica branca, a água da canjica também, as comidas de Oxum, mingau. E o que tem que fazer pra uma, tem que assentar pras três. Nunca vai pra uma só, são as três que moram num lugar só. E tudo são para as três. Tudo por igual, não pode dar diferente (2014).

Então, observa-se que há um distanciamento entre casas de culto no Recife, entre os sacerdotes, em relação a essa temática. Há um desconhecimento mútuo sobre as atividades alheias e a prática do culto à ancestralidade. Porém, também há um conhecimento em relação a essas práticas mesmo que seja algo velado. Pois as entrevistas foram realizadas através de indicações de amigos de amigos. O próprio

Guido indicou Léo como praticante do culto a ser entrevistado. Há um não dito em torno desse culto que faz com que ele não deixe de ser tabu, por mais que haja diálogo em torno dele. E quanto se trata de tabu, memória e imaginação acontecem juntas, pois o que se imagina sobre o outro nem sempre é produto da memória da tradição, mas sim da imaginação social. “Memória e imaginação não se opõem, como quer o senso comum; antes se completam, pois possuem a mesma origem, natureza, poderes” (AMADO, 1995, p.134). A análise das entrevistas mostra uma constante relação de poder alavancada pelo discurso. Cada um diz algo que lhe dê empoderamento, mas também expressando desconhecimento sobre o empoderamento alheio.

A ialorixá Claudia, durante a entrevista, falou sobre sua viagem à Nigéria. Apesar do seu relato de viagem – o que se constitui como relato etnográfico, mas também como uma importante literatura de viagem – não conter informações sobre o culto às ancestrais, ela discorre as dificuldades enfrentadas pelo choque de culturas e de desenvolvimento econômico:

Olhe, depois que você vai à Nigéria... Eu quero mais nunca voltar. Porque a coisa lá é tão violenta. É tanto fuzil no meio da rua, tanta gente armada, eu ia sendo sequestrada quando cheguei. Olhe, foi um terror. Eu passei dez dias na Nigéria, foi um terror. Eu entrei chorando na Nigéria, porque quando a gente chegou ao aeroporto, quem ia buscar a gente não estava lá. Era de madrugada, um aeroporto pior que qualquer rodoviária que você conhecer na face da Terra. Após vinte e oito horas de voo, descendo em São Paulo e em Paris, que lá mudamos de aeroporto pra depois ir pro Marrocos, no Marrocos mudou de aeronave e pegou uma pra Nigéria. O meu pouco inglês na ida, num calor da molesta, uma comida horrorosa... Eu voltei magérrima. O rapaz que estava sentado junto de mim e do meu marido disse: “Não saia do aeroporto de maneira nenhuma. Se chegarem perguntando alguma coisa a vocês, diga que não está entendendo. Você só pode sair do aeroporto se a pessoa chegar com seu nome escrito no papel.” Quando a gente chegou lá... nada! Eu agarrada com as malas pra ninguém carregar, o povo dormindo pelo chão. Aí desceu de um avião um homem alto, bem vestido, parecia um rei. Então meu marido conseguiu falar com ele e ele ligou pro hotel do celular dele e explicou que a gente tava esperando e que ainda não tinham vindo buscar a gente. Aí disseram que tavam mandando.. repara só! Aí esse homem disse assim pra gente: “Não saiam daqui. A pessoa vai ter que entrar com o carro.” Era a calçada do aeroporto. Minha filha, não foi isso que aconteceu. Depois que amanheceu o camarada apareceu apressado, mostrando o papel. Depois que a gente botou as malas no carro o camarada botou um monte de coisa dentada em baixo dos pneus, gritando, querendo dinheiro. Aí o motorista disse: “Dollar, dollar!” Menina, eu comecei a chorar dentro do carro... Eu acho que eles ficaram mais aperreados com o ataque que eu dei... E pra entrar e sair do hotel, toda vez tinha que ser revistado, para verem se tinha

arma. Um hotel imenso... Era proibido fotografar, filmar, tudo! Eu cheguei no hotel histórica, tiveram que me tirar de dentro do carro. Eu me vi sendo levada. E se eu desapareço lá, minha filha... tchau e bênção. Não recomendo a ninguém. Os hotéis lá são os piores possíveis. Lá só tem dois hotéis bons, que foi esse que eu fiquei e outro depois da cidade de Lagos. Todo dia eu acordava cinco horas da manhã pra ir onde eu queria e voltava antes das cinco horas, porque é a hora que a multidão tá retornando a pé pra área metropolitana. Parece um carnaval, lá não tem respeito, não tem sinal, os carros todos batidos, amassados. Lá não tem ônibus, são aquelas peruas que abrem a porta andando, que você tem que pular. Muita moto. Traumatizei, eu já tive oportunidade de voltar, mas não vou. Eu não tenho vontade de me iniciar em mais nada. Eu gostaria de saber mais sobre Iami, porque eu acho que dentro da religião toda mulher tem que saber e cultivar, por um respeito a esse poder, que é intrínseco a qualquer mulher. Porque nem existe, eu acho que essas construções do grupo mesmo, fechado, acham que nunca existiu efetivamente aqui no Brasil, nunca existiu. Porque lá na África não existe esse culto misturado de orixá, isso foi inerente à reestruturação... E foi juntando essa coisa onerosa que é, toda vez que vai oferecer a um ter que oferecer aos outros (CLÁUDIA, 2014).

Na fala de Cláudia fica mais fácil compreender porque o culto das anciãs ainda é tão rejeitado no Brasil. Cláudia falou que nada viu sobre orixás na Nigéria, a não ser poucas referências a Oxum, que é um lugar bastante islamizado e repleto de conflitos armados, violentos. Sendo assim, a cultura fica em segundo plano em um lugar com problemas mais urgentes de segurança e saúde; e então se percebe que há desconhecimento sobre o culto no Brasil primeiramente porque esse culto não se perpetuou com os descendentes de escravos e segundo porque não alcançou êxito na atualidade nigeriana por ser um país marcado pela guerra civil. Há que se reconhecer que o relato etnográfico de Cláudia estabelece o outro, a literatura de viagem. A etnografia, assim como os indivíduos, está inserida na visão sobre o outro e no estranhamento, na identificação, no reconhecimento do texto oral. A etnografia está em constante encontro/desencontro de realidades; é um processo de dialética entre realidades interpretadas. Em todos os relatos coletados, a narrativa é construída, e muito bem construída. Etnografias e literaturas, ambas não são ingênuas. Ninguém elimina completamente seu arcabouço ideológico e ninguém narra sem ele. Ao revolver as camadas do observável em busca da sua resposta, o colaborador sempre caminha em uma direção e não em outra. A narrativa se realiza sempre no imaginário.

Por conseguinte, é importante frisar que a ialorixá que faz culto à Iami no templo do babalorixá Léo preferiu não se pronunciar sobre o assunto, deixando a cargo do babalorixá as informações a serem dadas sobre o tema:

Entrevistadora (Andréa) - Então você, Maria, é quem faz esse culto aqui na casa? Maria - Sou eu que faço os trabalhos pra ela, mas é tudo com Léo também, eu só faço os ebós e outras coisas que só mulher pode fazer. Entrevistadora (Andréa) - E você gostaria de falar sobre como é o culto? Maria - Agora não, eu prefiro que Léo fale. Aí eu vou jogar pra saber se elas deixam você assistir a feitura do ebó e o resto das coisas. E você é muito bem vinda. E não pare seu trabalho, é muito corajoso você fazer isso, porque as pessoas não compreendem o poder delas, têm muito medo. É muito importante, esteja à vontade pra vir aqui. Entrevistadora (Andréa) - Obrigada Maria, fico no aguardo da resposta do Ifá (2014).

Até a conclusão desta dissertação a resposta do Ifá não foi recebida. E foi percebido que, assim como as outras ialorixás consultadas sobre Iami, Maria não quis se pronunciar sobre o assunto. A última parte deste capítulo, em sequência, tem a finalidade de relatar as observações feitas em relação a alguns lugares visitados para fins dessa pesquisa. Muitos lugares foram visitados, mas nem todos foram fotografados, tanto por falta de permissão para captura de imagens como também por falta de necessidade, já que a grande maioria dos lugares não apresentou imaginária sobre Iami Oxorongá. Para citar alguns estabelecimentos, foram visitados o Instituto de Arte e Cultura Yorubá na cidade de Belo Horizonte, a Fundação Pierre Verger em Salvador e as casas de Culto no Recife. Foram fotografadas três casas de culto no Recife: o terreiro do babalorixá Rogério, o terreiro da ialorixá Claudia e o terreiro do babalorixá Léo. Todos apresentando área bastante arborizada e com riqueza de artigos de imaginária.

3.3 - Análise das vivências nos templos

Os três terreiros visitados apresentaram ausência de imaginária referente à Iami Oxorongá visível ao público. Há assentamento nos terreiros dos babalorixás Léo e Rogério, mas não puderam ser fotografados, pois o culto é secreto. Fica perceptível que o poder sobre o segredo e sobre a prática secreta permeia toda a história do culto sobre Iami; pois a mitologia explica que essa ancestral feminina é a portadora do segredo humano em relação à vida e à morte a partir da possibilidade de gerar ou de aniquilar.

Esse é um rito que outrora foi secreto e exclusivamente feminino, um assunto tabu, que na contemporaneidade torna-se objeto de exploração cultural, religiosa e científica. Então, os portadores do segredo sobre Iami se defrontam com o impasse e a dúvida sobre até que ponto poder relevar algo sobre o tema; ou melhor: o quanto seria permitido que eles mesmos soubessem sobre o tema. Assim, alguns decidem relevar

muito do que sabem, outros revelam o mínimo, também há os que não revelam e os que nem se atrevem a querer saber.

Através do diálogo com os sacerdotes e os adeptos nos templos, observa-se a reserva e a cautela que se tem ao pronunciar o nome de Iami ou ao tentar falar algo sobre ela. Os olhares e os gestos são muito reveladores. Essa entidade ancestral é permeada de simbolismos noturnos, subjetivos e íntimos; características que também permeiam seus ritos e suas oferendas. Sendo assim, tudo relacionado a ela tão guardado e cercado de mistério noturno, é compreensível que qualquer objeto ritualístico seja igualmente envolto no mesmo nível de mistério e de interdito. O tabu sobre o objeto ritualístico e sobre suas representações está estreitamente relacionado à manutenção do poder exercida pelos entrevistados. Esse pensamento pode ser apoiado na afirmativa de Foucault:

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam e se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (1996, p. 09).

O autor do discurso também detém o poder sobre o objeto material e se esse autor prefere praticar o não dito, conseqüentemente faz o possível para também não revelar o as informações que não dependem do discurso. Inclusive, o assunto de Iami é um interdito que também se caracteriza como sexual e político, sendo exatamente dois aspectos nos quais a sociedade deixa de ser neutra e mais se acentuam o desejo e o poder.

É importante salientar que todos os terreiros visitados localizam-se nas periferias da região metropolitana do Recife e que todos eles são muito simples em sua estruturação física e mobiliária, salvo o terreiro da ialorixá Claudia, que também se localiza em região periférica da área metropolitana, mas apresenta uma riqueza maior de artefatos e de espaço. O primeiro templo visitado foi o Ile Iamonjá Odo Ogum, do babalorixá Rogério e também foi o lugar com mais símbolos referentes à Iami. Durante sua fala na entrevista, Rogério deixa explícita a motivação de seus objetos e de seus símbolos ligados a Iami no seu terreiro, como nos momentos em que diz:

Então nós temos o ekodidé que fica mais ou menos assim (mostra a posição apontando para a testa, levanta o dedo indicador para cima e mostra com gestos as inscrições de odú pintadas em branco na portada do terreiro). Esses são gráficos iorubás, inscrições para também proteger das Iami. [...] Venha aqui, vou mostrar alguns objetos utilizados nos cantos pra Iami. Olha, tem a pulseira, a aliança.... Eu tinha a vermelha e a preta, mas foram se gastando. Esse aqui é o mocã. Isso aqui só quem pode ter é quem é dedicado à Iami. Porque aqui nesses instrumentos elas já estão emanando o opó. Iami é Oxum também, então pra trabalhar com Iami tem que fazer muita reverência pra Oxum (2010).

Então, o que Rogério tem grafado nas portas de seu templo são os odús do Ifá que remetem à Iami. Ele tem no portão do templo a representação de Exu no canto esquerdo, no chão. Mas é na porta, na altura dos olhos, de forma mais visível que o altar de Exu, que estão as inscrições de Iami. Apesar de não ser artigo de imaginária, pois são apenas inscrições grafadas e indecifráveis para o olhar leigo; estão em posição de destaque em relação a qualquer outro símbolo da casa. Já no interior, no salão principal, podem ser vistas, também em destaque, nas paredes, quadros com gravuras de mulheres em metamorfoses de pássaros. De todos os terreiros, o de Rogério é o único que deixa explícito, através da exposição de símbolos e de objetos, o culto a Iami. O babalorixá também mostrou objetos que não puderam ser fotografados, mas que se aplicam ao culto das ancestrais.



Figura 1 – Signos do oráculo Ifá para apaziguar Iami , na portada frontal do terreiro Ile Iamonjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.



Figura 2 – Oferendas para Exu no canto esquerdo da entrada do terreiro Ile Iamonjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.



Figura 3 – Salão principal do terreiro Ile Iamonjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.



Figura 4 – Imagem de mulher-pássaro em fundo noturno em parede do salão principal do terreiro Ile Iamonjá Odo Ogum. Fonte: visita da pesquisadora em 15/11/2010.

No terreiro da ialorixá Claudia foram encontradas variadas e muitas oferendas e materiais para Oxum, orixá que melhor representa Iami, inclusive porque o terreiro leva seu nome. Porém nada foi encontrado que relacionasse o orixá a Iami ou que explicitasse a ancestral feiticeira. O terreiro de Claudia é muito grande fisicamente, com amplo espaço externo. Tem muita vegetação e árvores antigas e, por ser um lugar dedicado a Oxum, preza pela estética do belo. Porém, nada foi encontrado que pudesse sugerir alguma afinidade com Iami; estando a imaginária do lugar de acordo com o proferido por sua sacerdotisa. Foram observadas as árvores do local, mas não havia enfeites, tecidos ou objetos rituais que sugerissem ou comprovassem um culto ou algum assentamento para Iami Oxorongá. Os frequentadores e iniciados de Claudia que estavam presentes no dia da visita de campo também foram interrogados sobre Iami Oxorongá. Alguns disseram que já ouviram falar sobre o assunto ou já leram na internet sobre as ancestrais; porém nenhum deles mostrou saber algo sobre seu culto ou sobre seu significado na cultura africana ou na cultura afro-brasileira.



Figura 5 – Imagem do quarto de Oxum no terreiro Ile Asé Ipondá Atawejá. Fonte: visita da pesquisadora em 08/02/2014.



Figura 6 – A pesquisadora com a ialorixá Cláudia no jardim do terreiro Ile Asé Ipondá Atawejá. Fonte: visita da pesquisadora em 08/02/2014.

O terreiro do babalorixá Léo é simples em imaginária para a visão do público e não foi possível fotografar o assento para Iami. Também não foram encontradas no terreiro, imagens que fizessem alusão ao culto das feiticeiras. Porém, ficou perceptível que a riqueza de objetos no terreiro encontra-se no interior dos quartos de trabalho; onde, através das portas semiabertas, foi possível identificar muitos objetos de culto.



Figura 7 – Salão principal do terreiro Ile Asé Yemonjá Ogunté, fornecida pelo babalorixá Léo no momento da visita da pesquisadora em 04/11/2014 e também disponível no blog do templo.

O campo religioso do candomblé de Pernambuco, mais precisamente da região metropolitana do Recife, que foi enfatizada nesta pesquisa, é mais plural do que nunca dantes. Agregaram-se novas entidades, novos ritos foram introduzidos, novas identidades religiosas surgiram. Nesse processo a tradicionalidade foi se transformando e se adaptando à globalização e a novas fronteiras culturais. O xangô de Pernambuco adquiriu elementos de outros segmentos religiosos afro-brasileiros e construiu memória frente às demandas da modernização ou a concorrência do mercado religioso, parece

estar ganhando novos influxos de “axé” e se desenvolvendo com bastante força, acompanhando os novos tempos, também se articulando e se reconfigurando em diálogo com as novas demandas sociais e culturais.

Mesmo enfocando o campo religioso afrodescendente interno brasileiro, é importante enfatizar que esta dinâmica interna está dialogando – demandando e respondendo as demandas – com a internacional. A nação iorubá transatlântica continua a reinventar-se, acompanhando as mudanças temporais, obedecendo as novas regras inerentes, as reconfigurações das relações entre espaço-tempo, consequências da globalização e dos relacionamentos contemporâneos, no jogo de influências entre as suas principais metrópoles. Assim, em meio às paisagens que estão sempre em construção contínua; em uma sociedade super conectada, que possibilita o contato em “tempo-real” entre grupos geograficamente afastados; em uma veloz constituição e de identidades, nações e tradições; a busca por fundamentos/saberes/poderes começa a reestruturar-se. O ciclo de trocas entre a África mítica e suas diásporas permanece, tendo agora como mais uma de suas mediações a Internet, seus sites e listas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da pluralidade de opiniões sobre o culto de Iami Oxorongá que se apresenta no Estado de Pernambuco, essa manifestação religiosa e secreta destaca-se na cidade do Recife como sendo mais uma das contribuições africanas que estão presentes na formação cultural brasileira. Apesar de que a forma atual de culto seja uma atuação recente e provinda do processo globalizatório, principalmente sendo produto de acesso a novas mídias e viagens à Nigéria e ao Daomé, a forma como se lida com o tema no Brasil também se configura como cultura africanizada e resquício de atividade escrava em território brasileiro após um longo trajeto de sofrimento, causado pela diáspora negra, em que os africanos e seus descendentes tiveram que desenvolver adaptação a um novo contexto totalmente diferente do que estavam acostumados – apesar de a escravidão e o seu mercado já existirem em terras africanas antes mesmo da colonização brasileira – tendo que ressignificar suas crenças, seus costumes e seus valores fundamentais. O culto à Iami, de alguma forma, inicia um diálogo religioso sobre a ancestralidade feminina nos templos afro-brasileiros e os coloca em uma tensão do poder/saber entre as autoridades religiosas.

Para o desenvolvimento deste trabalho foram encontrados alguns desafios com os quais a lida foi bastante proveitosa. O primeiro e maior deles foi a negação de muitas ialorixás e babalorixás que não se dispuseram a colaborar com a pesquisa. Para a grande maioria deles, o culto ou a manifestação de Iami Oxorongá se trata de algo muito sério, perigoso, secreto e oculto, que poucos têm o conhecimento e, esses poucos, não iriam se dispor a falar. Muitos foram os alertas para tomar certo cuidado com o assunto. Algumas ialorixás que começaram a falar, depois refletiram, indicando outro local para entrevista ou sugeriram algum ritual para que as questões e a presença estivessem de acordo com as vontades da entidade pesquisada e todo o resto do panteão também. Foi constatado que nas casas de tradição do culto aos orixás em Pernambuco que foram visitadas para esta pesquisa – mais precisamente na região metropolitana do Recife - o culto a Iami é secreto e só para os que possuem certa hierarquia, certo tempo de iniciação no orixá e certas obrigações.

O segundo desafio foi o encontro com as referências bibliográficas em relação ao tema. Poucos autores escreveram sobre Iami Oxorongá no Brasil e essa quantidade também é restrita na literatura estrangeira. Aliás, a última é mais avançada em aspectos

de detalhes do culto e pesquisa etnográfica, o que gerou traduções específicas para a presente pesquisa. Isso muito contribuiu para o caráter inovador do trabalho, visto que algumas das bibliografias consultadas e citadas não foram ainda traduzidas para o idioma português ou ainda pouco utilizadas como referências acadêmicas.

Quanto ao campo empírico, inicialmente foi pensada a descrição do ritual referente à Iami. Essa descrição não foi possível por ser um ritual secreto e fechado, no qual há quase sempre envolvimento de sacrifício de animais e no qual participam somente pessoas que foram “apresentadas” ou iniciadas no candomblé ou no culto a Iami. Por não haver participação no ritual, foram descritos os objetos e os instrumentos de imaginária, presentes nos templos que remeterem ao referido culto.

Procurou-se estabelecer relação entre a figura mítica de Iami Oxorongá e o poder feminino na religião afro-brasileira do candomblé. Dentro dos limites dessa pesquisa, é possível afirmar que a mitologia em relação à Iami é uma percepção africana de relação entre as forças naturais e a vida social. A distinção entre o mundo natural, o sobrenatural e as suas regiões limítrofes torna-se então mais flexível do que antes se imaginava sem o conhecimento sobre as mães ancestrais. A sobrevivência e a manutenção de tradições diversas no ambiente da diáspora africana são sintomas desse processo. Assim, pode-se afirmar que Iami Oxorongá, mais que referência simbólica, acaba sendo a própria afirmação da terra de origem (África) e distante na memória individual, mas fortemente presente na memória coletiva.

A experiência religiosa vivenciada pelos sacerdotes e sacerdotisas que configuram o novo culto é uma realidade que se concretiza na relação entre o sagrado e o profano, em que, no momento que se afirmam como praticantes do culto secreto e original repassam à sociedade algo reinventado e também resgatado. Esse culto, através das estratégias de seus elaboradores e interlocutores, se apoia nos meios possíveis e recentemente conquistados através das novas oportunidades de comunicação e de estudo facilitados pela globalização como ponto de referência na construção da memória religiosa iorubá em território brasileiro. É uma forma de preservar a tradição há muito tempo perdida, evitando que caia no esquecimento. Não é uma apropriação do culto, mas sim um resgate que está surgindo.

Apesar de ter sido concluída a ideia de que há construção de memória na experiência do culto a Iami um fato marcante chama atenção ao ser analisada a produção de sentido nos discursos dos entrevistados. O não dito prevalece em todos eles o a constante tensão sobre o que deve ser exposto e o que deve permanecer guardado é

visível nas interjeições, nos silêncios e nas interrupções, como também nos desvios de assunto ao longo das conversas. Ficou evidenciado o medo permanente sobre o tema proposto, principalmente nos que afirmaram a inexistência do culto; pois afirmam praticamente as mesmas conclusões sobre hierarquia das quais também falam os que afirmam prestar culto às mães feiticeiras.

Ao analisar a significação implícita nas falas dos entrevistados, toma-se o discurso em que há a negação como interdiscurso, o dito, que com o desenrolar do pensamento é esquecido, gerando posteriormente o intradiscurso, a formulação da originalidade do momento em relação ao que se fala pela primeira vez em caráter público, pois a maioria dos entrevistados nunca antes da pesquisa havia falado publicamente para pessoas de fora do culto sobre o tema Iami Oxorongá. A investigação possibilitou compreender que a manifestação contemporânea do culto secreto – mas presente e crescente – a Iami vem se ressignificando e contribuindo com o diálogo inter-religioso, já que não há restrição entre homens e mulheres para tal prática, apenas as hierarquias básicas sendo respeitadas. O que é um antídoto para qualquer tipo de intolerância.

As lideranças que praticam o culto e as que apenas estudam sobre ele são motivadas pelo desejo de conhecimento da matriz africana e pela vontade de perpetuar os conhecimentos ancestrais de forma mais profunda do que conseguiram os antepassados impedidos pelo regime escravocrata, pelas ditaduras e pelos preconceitos de todos os tipos. O novo culto a Iami se apresenta como uma das principais novidades no que se refere à religiosidade afro-brasileira de origem iorubá. Porém, uma novidade que gera polêmica e tensão, pois nem todas as autoridades religiosas e demais praticantes estão dispostos a debater abertamente sobre o tema, apesar de não conseguirem escapar da emergência deste.

Uma singularidade dessa pesquisa é a discussão e a inclusão sobre as narrativas de Iami – tanto em forma oral como em forma escrita – dentro das classificações de gênero literário. Pois foi verificado que na grande maioria das bibliografias consultadas essas narrativas foram confundidas com lendas e contos, o que durante muito tempo gerou discórdia e confusão de sentido em quem estuda a mitologia iorubá e suas histórias contadas oralmente ou coletadas nas comunidades africanas. Ao fornecer explicação sobre as definições entre contos, lendas e mitos; e mais que isso, ao definir as histórias sobre Iami como mitos, pretendeu-se estabelecer uma teoria plausível dentro do contexto da crítica literária e da crítica das fontes históricas sobre o tema. A fim de

não mais confundir leitores e pesquisadores sobre esse aspecto da natureza dos mitos iorubás.

Espera-se contribuir com os estudos sobre o tema do culto a Iami para uma melhor compreensão da relação religião e sociedade em diferentes contextos culturais e sociais, levando a diferentes percepções e vivências do sagrado no Brasil. A pesquisa vem esclarecer as modificações conceituais da prática desse culto para os próprios adeptos do candomblé e para toda a sociedade; como também promover uma melhor aceitação do poder da sacralidade feminina através do entendimento de seu significado. Esse trabalho representa um avanço social para o melhor desenvolvimento das crenças afro-brasileiras e afro-pernambucanas, promovendo uma discussão enriquecedora sobre o tema da ancestralidade feminina e da permanência das tradições na academia e no ambiente religioso. Vem também auxiliar na construção da educação para a tolerância e na melhor compreensão da diversidade religiosa. A possibilidade da construção de uma cultura de diálogo implica na satisfação das necessidades dos grupos sociais. Dialogar significa aceitar as desigualdades socioeconômicas e deve ser uma ação solidária na superação dessas desigualdades, praticando o reconhecimento das diversidades. O diálogo pode ser favorecido não somente pela informação, mas também através da construção e do estabelecimento de valores de cidadania.

A pesquisa, dentro de suas possibilidades, também visa uma melhor contemplação cultural do fenômeno religioso na pós-modernidade e da espiritualidade contemporânea. Com o presente trabalho se estabelece o ponto de partida para futuras publicações e apresentações que sociabilizem os resultados da pesquisa; não somente no meio acadêmico, mas também na esfera religiosa e para as comunidades e as localidades interessadas. Além disso, o trabalho realizado serve também de apoio para as áreas histórica, antropológica, filosófica, religiosa e social.

Os nomes femininos de Iami Oxorongá são inúmeros e variados. Todas as suas infinitas representações estão contidas no regime imaginário noturno da grande mãe e deusa, ela própria o grande redondo, representado pela cabaça que tudo abarca e tudo contém. O conjunto de seus elementos (a terra, a água, o sangue menstrual, o leite) se relaciona com todos os fenômenos da vida. Iami tem como sua representante coletiva maior o orixá feminino Oxum, a dona da fertilidade, do poder transformador que guarda e protege a vida em seu ventre, a grande ancestral tem a função de chefe do poder supremo e do poder feminino selvagem. Oxum simboliza o poder da mulher como líder das ajé. Os vários nomes de Iami constituem os diversos aspectos do mundo fenomenal,

incluindo os fenômenos visíveis e invisíveis, que se manifestam sempre atemporalmente. Com o poder de seu axé ela pode atuar no destino humano e da natureza, afastando todas as forças contrárias.

Iami é temida e evitada não por ser malévola, mas sim por ser extraordinariamente poderosa. Sua força é tamanha que retorna na contemporaneidade em forma de canções, narrativa mitológica e culta secreta; mesmo que reprimidos. Estes dados apenas confirmam a hipótese de que o feminino por si só, por ser arquétipo, acaba se impondo entre homens e mulheres. Os homens são os principais agentes do culto contemporâneo a Iami devido à sua força primordial e essencial, devido à sua urgente importância no mundo globalizado e na sociedade pernambucana de origem tradição patriarcal solidamente firmada. Quanto à importância social e acadêmica desse trabalho, há a consciência de que um pequeno passo foi dado para o resgate da memória e o rompimento com o esquecimento; esperando que outros pesquisadores deem prosseguimento e contribuições distintas ao trabalho de resgate da grande mãe ancestral e feiticeira.

REFERÊNCIAS

1. Livros

AUGRAS, Monique. De Iyá-mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O que é tabu**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Petrópolis: Vozes, 2007.

BENISTE, José. **Òrun Áiyé**: o encontro de dois mundos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BETTELHEIM, Bruno. **A Psicanálise dos contos de fadas**. 14ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando Amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões. In: Feldman-Bianco, B. (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Entre falas e silêncios: o trabalho com depoimentos orais em estudos sobre o campo religioso. In: BRANDÃO, Sylvana; CABRAL, Newton; MARQUES, Luis Carlos (Org.). **História das religiões no Brasil**, v. 5. Recife: UFPE, 2010. P. 267-288.

CALDAS, Alberto Lins. **Oralidade, texto e história**: para ler a história oral. São Paulo: Loyola, 1999.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. **O voo do pássaro selvagem**: ensaio sobre a universalidade dos mitos. Rio de Janeiro: Record, 1997.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2000.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

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

CARYBÉ. **Iconografia dos deuses africanos da Bahia**. São Paulo: Raízes, 1980.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

DIREITA/ESQUERDA. *In*: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1996.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

DREWAL, John Henru; DREWAL, Margaret Thompson. **Gelede**: art and female power among the ioruba. Indiana: Indiana University Press, 1990.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mefistofeles y El andrógino**. Barcelona, Kairos, 2001.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Tratado de história das religiões**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2010.

FATUNMISE, Fagbemileke. **Iyami Osoronga**: divine femininity. Bloomington: Ed. Xlibris, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Ditos e escritos II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da história oral. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

FRANZ, Marie Louise Von. **A interpretação dos contos de fadas**. São Paulo: Paulus, 1990.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara kogan, 1989.

GLEASON, Judith. **Oyá: em louvor a uma Deusa africana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. **Notas sobre a desconstrução do popular**. In. Da diáspora: identidades e mediações culturais, Liv Sovik (Org.). Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

JOHNSON, Robert A. **Feminilidade perdida e reconquistada**. São Paulo: Mercuryo, 1991.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LAWAL, Babatunde. **The gelede spectacle: Art, Gender and Social Harmony in an African Culture**. Washington: University of Washington Press, 2006.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LIMA, Luís Felipe. **Oxum: a mãe da água doce**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LODY, Raul. **Candomblé: Religião e resistência cultural**. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 1996.

_____. **As Gueledés: a festa das máscaras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

_____. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1998.

_____. **Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LOWENTHAL, David. **The Past is a Foreign Country**. New York: Cambridge University Press, 1985.

MALTEZ, José Adelino. **Abecedário simbiótico: um digesto político contemporâneo com exemplos sagrados e profanos**. Lisboa: Campo da Comunicação, 2011.

MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. **Iroco: o orixá da árvore e a árvore orixá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa. Edições 70, 2001.

_____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Lia. **As yalorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Leopardo dos olhos de fogo**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

MURRAY, Margaret. **O culto das bruxas na Europa ocidental**. São Paulo: Madras, 2003.

MUSSO, Pierre. Ciberespaço, figura reticular da utopia tecnológica. In: MORAES, Denis de (Org.). **Sociedade Mdiatizada**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

OGBEBARA, Awofá. **Igbadu, a cabaça da existência**: mitos nagôs revelados. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2000.

PEREIRA, P. J. **Deuses de dois mundos**: o livro do silêncio. São Paulo: Da BoaProsa, 2014.

_____. **Deuses de dois mundos**: o livro da traição. São Paulo: Da BoaProsa, 2014.

POUPART, Jean *et al.* **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. Dentro do quarto. In: CAROSO, C.; BACELAR, J (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**: Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2º ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

_____. **Segredos Guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise. Recife: Massangana, 1988.

RISERIO, Antonio. **Uma história da cidade da Bahia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

RIVERA, Ángel Quintero. Perspectivas das culturas afro-americanas do desenvolvimento futuro da Ibero-América. In: CANCLINI, Nestor Garcia (Org.). **Culturas da Ibero-América**: diagnósticos e propostas para seu desenvolvimento. São Paulo: Moderna, 2003.

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações kêtu**: origens, ritos e crenças. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SISTO, Celso. **Mãe África**: mitos, lendas, fábulas e contos. São Paulo: Paulus, 2007.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá entre os iorubás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **As senhoras do pássaro da noite**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Editora USP, Axis Mundi, 1994.

_____. **Orixás**: Deuses yorubás na África e no Novo Mundo. 6ª Ed. Salvador: Corrupio, 2002.

2. Revistas e Periódicos

ADAM, Julio Cesar. **Religião, culto cristão e mídias como uma forma de religiosidade vivenciada**: uma análise como tarefa da teologia prática. In: Revista Pistis Praxis, Paraná, v.4, n. 1, 2012. p. 297-317.

AMADO, Janaína. **O grande mentiroso**: tradição, veracidade e imaginação em história oral. História, São Paulo, n. 14. 1995, p. 125-136.

BIRMAN, Patrícia. **Relações de gênero, possessão e sexualidade**. In: Revista Physis, Rio de Janeiro, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, v. 1, nº 2, 1991, p. 37-57.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **De mãe de santo a mulher**: invenção e reinvenção de papéis. In: Mandrágora, São Paulo, v. 17, n. 17, 2011, p. 17-37.

CUNHA, C. Mariano. **A feitiçaria entre os nagô-yorubá**. In: Revista Dédalo, São Paulo, Universidade de São Paulo, vol. 23, 1984.

GOMES, Andréa Caselli. **Axé no sangue**: o poder da ancestralidade feminina nos templos afro-pernambucanos. In: Anais do Congresso da Soter, Belo horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, nº 26, 2013, p. 1078-1087.

MATORY, James Lorand. **Feminismo, nacionalismo e a luta pelo significado do adé no Candomblé**: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. In: Revista Antropológica. São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 51, nº1, 2008, p. 107-121.

_____. **Yorubá**: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. In: Horizontes antropológicos. Porto Alegre, ano 4, n. 9, Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 1998, p. 263-292.

_____. **Jeje**: repensando nações e transnacionalismo. In: Mana, Rio de Janeiro. Vol.5, nº 01, 1999.

MOTTA, Roberto. **Religiões afro-recifenses**: ensaio de classificação. In: Revista antropológicas. Ano II Vol. 2, Série Religiões Populares, Recife, Ed. Universitária-UFPE, 1997.

PINHEIRO, Marcus Reis. **Formas de interpretar “mito” em Platão e na contemporaneidade**. In: Boletim do CPA, Campinas, nº 15, janeiro/junho, 2003.

REIS, L. **Mulheres de ouro**: as negras de tabuleiro nas Minas Gerais do século XVIII. In: Revista do Departamento de História/UFMG, n. 8, p. 72-85, 1989.

RIOS, Luís Felipe. **“LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”**: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. In: Polis e Psique, Rio Grande do Sul, Vol. 1, número temático, 2001. p. 212 – 231.

3. Dissertações e Teses

AZEVEDO, Vanda Alves Torres. **Ìyàmi**: símbolo ancestral feminino no Brasil. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

JUNIOR, Amedir Ribeiro. **Parafernália das mães-ancestrais**: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas” africanas do Recôncavo Baiano. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RIOS, Luís Felipe. **O feitiço de Exu**: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. 2004. Tese de doutorado (Doutorado em Saúde Coletiva), Instituto de Medicina Social da Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

LIMA, Maria Cláudia de Assis Rocha. **Olùndándè**: Estudo da gênese estrutural religiosa afro-brasileira de matriz iorubá, a partir das casas-matriz no Recife e em Salvador. 2010. Dissertação de mestrado (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

4. Internet

AKÍN RÚLÍ, Olúségún. **Gèlèdè**: o poder feminino na cultura africana-yorubá. Belo Horizonte: Instituto Yorubá, 2010. Disponível em: <institutoyoruba.nigeriabrazil.org>. Acessado em: 09/05/2013.

ATIKU, Jelili. **Gelede at Sica 2011**. Disponível na internet: <https://www.youtube.com/watch?v=gbA_SuCWt0&list=PLPZ40JV4j5lzzTLoW4Lyo1WuGqoUwDvWq&index=4> . Acessado em 22/10/2014.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Religiões afrodescendentes no Recife**: uma trajetória de modernização e reinvenção de tradições da história. Anais do XXVI Simpósio de História – ANPUH. São Paulo, julho/2011. Banco de dados. Disponível

em<file:///C:/Users/Andr%C3%A9ia%20Caselli/Downloads/Zuleica%20Dantas%20Pereira%20Campos.pdf> . Acessado em 03/07/2014.

CANCLINI, Nestor Garcia. **La globalización: productora de culturas híbridas?** 2000. Disponível em: <www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>. Acessado em: 09 de outubro de 2014.

D'OGUNTÉ, Léo. **Festa do pai Oxalá.** Blog do templo Ilê Asé Yemonjá Ogunté. Disponível na internet: <http://ileaseyemonjaogunte.blogspot.com.br/2009/05/festa-do-pai-oxala-2009.html> . Acessado em: 05/10/2014.

GOMES, Andréa Caselli. **Iyá-mi Osorongá – PE.** Grupo de discussão. Disponível na internet: <https://www.facebook.com/groups/1403332653256322/?fref=ts> . Acessado em 05/10/2014.

IFALOJU, Awoyinfa. **Gelede Preview.** Disponível na internet: <www.alawoye.com>. Acessado em: 18/06/2010.

LIMA, Maria de Assis Rocha. **O profano e o sagrado no cotidiano africano.** Disponível em: <http://www.claudialima.com.br/pdf>>. Acessado em 13/10/2014.

OKITALANDE. **Homem pode ou não cultivar Ìyámi Òsòròngà?. Fórum.** Disponível na Internet: <http://www.okitalande.com.br/forum/forum_posts.asp?TID=228>. Acessado em 25/10/2010.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas de. **Candomblé, natureza e sociedade: reinvenção da África mítica no Brasil.** Banco de dados. Disponível em <<http://www.sbsnorte2010.ufpa.br/site/anais/ARQUIVOS/GT15-358-376-20100831211944.pdf>>. Acessado em 16/05/2014.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. **Guardiãs da identidade?** As religiões afrobrasileiras sob a ótica do movimento negro. Artigo do Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/>>. Acessado em: 13/10/2014.

RIOS, Luis Felipe. **A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em Terras Brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais.** Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Luis_Rios.htm>. Acessado em: 23/01/2015.

T'OSUN, Mauro. **Cantiga de Iyá Mí Osorongá.** Disponível na Internet: <<http://www.youtube.com/watch?v=P-PtUn6bDDA>>. Acessado em 15/07/2010.

UNESCO, **The Oral Heritage of Gelede.** Site. Disponível na Internet: <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00002>>. Acessado em 21/08/2012.

ANEXOS

ANEXO A

O PÁSSARO DAS FEITICEIRAS*

Olofin era um rei africano da terra de Ifé, lugar de origem de todos os iorubás. Cada ano, na época da colheita, Olofin comemorava, em seu reino, a Festa dos Inhames. Ninguém no país podia comer dos novos inhames antes da festa. Chegando o dia, o rei instalava-se no pátio do seu palácio. Suas mulheres sentavam-se à sua direita, seus ministros sentavam-se à sua esquerda, seus escravos sentavam-se atrás dele, agitando leques e espanta-moscas, e os tambores soavam para saudá-lo. As pessoas reunidas comiam inhame pilado e bebiam vinho de palma. Elas comemoravam e brincavam. De repente, um enorme pássaro voou sobre a festa. O pássaro voava à direita e voava à esquerda... Até que veio pousar sobre o teto do palácio. A estranha ave fora enviada pelas feiticeiras, furiosas porque não foram também convidadas para a festa. O pássaro causava espanto a todos! Era tão grande que o rei pensou ser uma nuvem cobrindo a cidade. Sua asa direita cobria o lado esquerdo do palácio, sua asa esquerda cobria o lado direito do palácio, as penas do seu rabo varriam o quintal e sua cabeça, o portal da entrada. As pessoas assustadas comentavam: "Ah! Que esquisita surpresa!" "Eh! De onde veio este desmancha-prazer?" "Ih! O que veio fazer aqui?" "Oh! Bicho feio de dar dó!" "Uh! Sinistro que nem urubu!"

* SISTO, Celso. **Mãe África:** mitos, lendas, fábulas e contos. São Paulo: Paulus, 2007, p. 106-110.

"Como nos livraremos dele?"

"Vamos rápido chamar os caçadores mais hábeis do reino."

De Idô, trouxeram Oxotogun, o "Caçador das vinte flechas".

O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas vinte flechas,

Oxotogun afirmou:

"Que me cortem a cabeça se eu não o matar!"

E lançou suas vinte flechas, mas nenhuma atingiu o enorme pássaro.

O rei mandou prendê-lo.

De Morê, chegou Oxotogi, o "Caçador das quarenta flechas".

O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas quarenta flechas.

Oxotogi afirmou:

"Que me condenem à morte, se eu não o matar!"

E lançou suas quarenta flechas, mas nenhuma atingiu o pássaro.

O rei mandou prendê-lo.

De Ilarê, apresentou-se Oxotodotá, o "Caçador das cinquenta flechas".

Oxotodotá afirmou:

"Que exterminem toda a minha família, se eu não o matar!"

Lançou suas cinquenta flechas e nenhuma atingiu o pássaro.

O rei mandou prendê-lo.

De Iremã, chegou, finalmente, Oxotokanxoxô, o "Caçador de uma flecha só".

O rei ordenou matar o pássaro com sua única flecha.

Oxotokanxoxô afirmou:

"Que me cortem em pedaços se eu não o matar!"

Ouvindo isto, a mãe de Oxotokanxoxô, que não tinha outros filhos,

foi rápido consultar um babalaô, o adivinho,

e saber o que fazer para ajudar seu único filho.

"Ah! - disse-lhe o babalaô.

"Seu filho está a um passo da morte ou da riqueza.

Faça uma oferenda e a morte tornar-se-á riqueza."

E ensinou-lhe como fazer uma oferenda que agradasse às feiticeiras.

A mãe sacrificou, então, uma galinha, abrindo-lhe o peito,

e foi, rápido, colocar na estrada, gritando três vezes:

"Que o peito do pássaro aceite este presente!"

Foi no momento exato que Oxotokanxoxô atirava sua única flecha.
O feitiço pronunciado pela mãe do caçador chegou ao grande pássaro.
Ele quis receber a oferenda e relaxou o encanto que o protegera até então.
A flecha de Oxotokanxoxô o atingiu em pleno peito.
O pássaro caiu pesadamente, se debateu e morreu.
A notícia espalhou-se:
"Foi Oxotokanxoxô, o "Caçador de uma flecha só", que matou o pássaro!
O Rei lhe fez uma promessa, se ele o conseguisse!
Ele ganhará a metade da sua fortuna!
Todas as riquezas do reino serão divididas ao meio,
e uma metade será dada a Oxotokanxoxô!!"
Os três caçadores foram soltos da prisão e, como recompensa,
Oxotogun, o "Caçador das vinte flechas",
ofereceu a Oxotokanxoxô vinte sacos de búzios:
Oxotogí, o "Caçador das quarenta flechas", ofereceu-lhe quarenta sacos:
Oxototá, o "Caçador das cinquenta flechas", ofereceu-lhe cinquenta.
E todos cantaram para Oxotokanxoxô.
O babalaô, também, juntou-se a eles, cantando e batendo em seu agogô

"Oxowusi! Oxowusi!! Oxowusi!!!

O caçador Oxo é popular!"

E assim é que Oxotokanxoxô foi chamado Oxowusi.

ANEXO B

IÁ MI CHEGAM AO MUNDO COM SEUS PÁSSAROS MALÉFICOS*

1. As Iá Mi Oxorongá são nossas mães primeiras, raízes primordiais da estirpe humana, são feiticeiras.
2. São velhas mães-feiticeiras as nossas mães ancestrais.
3. As Iá Mi são o princípio de tudo, do bem e do mal.
4. São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras.
5. São as temidas ajés, mulheres impiedosas.
6. As Oxorongá já viveram tudo o que se tem para viver.
7. As Iá Mi conhecem as fórmulas de manipulação da vida, para o bem e para o mal, no começo e no fim.
8. Não se escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá.
9. O poder de seu feitiço é grande, é terrível.
10. Tão destruidor quanto é construtor e positivo o axé, que é a força poderosa e benfazeja dos orixás, única arma do homem na luta para fugir de Oxorongá.
11. Um dia as Iá Mi vieram para a Terra e foram morar nas árvores.
12. As Iá Mi fizeram sua primeira residência na árvore do orobô.
13. Se Iá Mi está na árvore do orobô e pensa em alguém, este alguém terá felicidade, será justo e viverá muito na Terra.
14. As Iá Mi Oxorongá fizeram sua segunda morada na copa da árvore chamada araticuna-da-areia.
15. Se Iá Mi está na copa da araticuna-da-areia e pensa em alguém, tudo aquilo de que essa pessoa gosta será destruído.
16. As Iá Mi fizeram sua terceira casa nos galhos do baobá.
17. Se Iá Mi está no baobá e pensa em alguém, tudo o que é do agrado dessa pessoa lhe será conferido.
18. As Iá Mi fizeram sua quarta parada no pé de Iroco, a gameleira-branca.

* PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

19. Se Iá Mi está no pé de Iroco e pensa em alguém, essa pessoa sofrerá acidentes e não terá como escapar.
20. As Iá Mi fizeram sua quinta residência nos galhos do pé de Apaocá.
21. Se Iá Mi está nos galhos do Apaocá e pensa em alguém, rapidamente essa pessoa será morta.
22. As Iá Mi fizeram sua sexta residência na cajazeira.
23. Se Iá Mi está na cajazeira e pensa em alguém, tudo o que ela quiser poderá fazer, pode trazer a felicidade ou a infelicidade.
24. As Iá Mi fizeram sua sétima morada na figueira.
25. Se Iá Mi está na figueira e alguém lhe suplica o perdão, essa pessoa será perdoada pela Iá Mi.
26. Mas todas as coisas que as Iá Mi quiserem fazer, se elas estiverem na copa da cajazeira, elas o farão, porque na cajazeira é onde as Iá Mi conseguem seu poder.
27. Lá é sua principal casa, onde adquirem seu grande poder.
28. Podem mesmo ir rapidamente ao Além, se quiserem, quando estão nos galhos da cajazeira.
29. Porque é dessa árvore que vem o poder das Iá Mi e não é qualquer pessoa que pode manter-se em cima da cajazeira.
30. Elas vieram para a Terra.
31. Eram duzentos e uma e cada qual tinha o seu pássaro.
32. Eram as mulheres-pássaros, donas do eié, eram as mulheres-eleié, as donas do eié.
33. Quando chegaram, foram direto para a cidade de Otá e os babalaôs mandaram preparar uma cabaça para cada uma.
34. Elas escolheram sua ialodê, sua sacerdotisa.
35. Foi a ialodê quem deu a cada eleié uma cabaça para guardar seu pássaro.
36. Então, cada Iá Mi partiu para sua casa com seu pássaro fechado na cabaça e lá cada uma guardou secretamente sua cabaça até o momento de enviar o pássaro para alguma missão.
37. Se é para matar, ele mata.
38. Se é para trazer os intestinos de alguém, ele espreita a pessoa marcada para abrir seu ventre e colher seus intestinos.
39. Se é para impedir uma gravidez, ele retira o feto do ventre da mãe.
40. Ele faz o que lhe for ordenado e volta para sua cabaça.
41. Iá Mi, então, recoloca a cabaça em seu lugar secreto.

42. Mas, se a pessoa possui um encantamento contra a feiticeira, ela deve dizer a seguinte fórmula: “Que aquela que vos enviou para me pegar, não me pegue”.
43. Assim, por mais que tente o pássaro não poderá executar sua tarefa.
44. Sua dona terá de ir em busca do auxílio das outras Iá Mi.
45. Ela vai à assembléia e relata seu problema.
46. As ajés, as feiticeiras, devem trabalhar com ela, porque não podem realizar sua tarefa sozinhas.
47. Então, Iá Mi leva um pouco do sangue da pessoa que quer prejudicar.
48. Todas as outras Iá Mi o põem na boca e o bebem.
49. Depois, elas se separam e não deixam dormir a vítima.
50. O pássaro é capaz de carregar um chicote, pegar um cacete, tornar-se alma do outro mundo, e até mesmo pode Ter o aspecto de um orixá; tudo para aterrorizar a pessoa à qual foi enviada.
51. Assim são as Iá Mi Oxorongá.
52. Esta é a sua história.

ANEXO C

OXUM TRANSFORMA SANGUE MENSTRUAL EM PENAS DE PAPAGAIO*

Oxalá tinha três mulheres.

A esposa principal era uma filha de Oxum,
e como tal era a encarregada de zelar pelos alvos paramentos
e pelas ferramentas que usava Oxalá nas grandes celebrações.
As outras mulheres invejavam a posição da filha de Oxum
e muitas vezes criaram situações embaraçosas para prejudicá-la

Um dia, a filha de Oxum limpava as ferramentas de Oxalá
e as deixou no sol para secar enquanto cuidava de outras coisas.
Vieram as duas outras mulheres e jogaram os objetos do orixá no mar.
A filha de Oxum não encontrou as ferramentas do Grande Orixá
e julgou, desesperada, que por conta disso pagaria caro demais.
Nem da cama levantou-se no dia da festa, tal o seu estado d'alma.
Sabia que na festa Oxalá haveria de querer usar os seus símbolos.
Uma meninazinha que ela criava lhe pediu para que se levantasse,
mas ela se recusou a fazê-lo, tão grande o desânimo que a possuía.
Foi quando passou na rua um pescador vendendo peixes
e a mulher mandou a meninazinha comprar alguns para a festa.
Ao abrir os peixes, encontrou as ferramentas dentro deles.

A outras duas não desistiram de prejudicar a rival esposa.
No dia da festa, no ponto privilegiado da sala,
ocupava seu trono Oxalá.
Sentada numa cadeira, à sua direita, encontrava-se a esposa principal,
enquanto as duas outras acomodavam-se em cadeiras do lado esquerdo.
Aproveitando-se de um momento
em que a primeira esposa se ausentou,
retirando-se da sala para providenciar a coroa de Oxalá,

* PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

as duas outras puseram na sua cadeira um preparado mágico.
No momento em que ela voltou à sala e se sentou,
sentiu o assento pegajoso, quente, estranho.
Ela sangrava, deu-se conta com horror!
Saiu correndo em desespero,
sabendo que infringira um tabu do marido.
Oxalá indignou-se
por ela ter se apresentado diante dele em estado de impureza
e a expulsou de casa por quebra do tabu.

A triste esposa correu para a casa de sua mãe em busca de socorro.
Oxum a recebeu carinhosamente e cuidou dela.
Triturou folhas e preparou-lhe um banho na bacia.
Banhou seu corpo, lavou o sangue, envolveu-a em panos limpos
e a deixou repousando numa esteira sob a sombra de uma árvore.
Quando Oxum tirou a filha do banho, o fundo da água era vermelho
e não era sangue, eram penas vermelhas do papagaio-da-costa.
No fundo da bacia penas vermelhas estavam depositadas,
penas de cauda do papagaio-da-costa, que os iorubás chamam edudé.
Penas raríssimas e muito apreciadas que os iorubás chamam ecodidé.
Penas que o próprio Oxalá considerava
um riquíssimo objeto de adorno,
das quais os caçadores não conseguiam
arranjar-lhe sequer um exemplar.

A filha de Oxum passou a ir às festas enfeitada com tais penas
e um rumor de que Oxum tinha muitos ecodidés
chegou aos ouvidos de Oxalá.
Como ele não conseguia as penas de papagaio
pelas mãos dos caçadores,
foi um dia à casa de Oxum perguntar por elas e surpreendeu-se.
Lá estava sua mulher, a filha de Oxum,
coberta com as preciosas plumas.
Oxalá acabou perdendo a esposa e a levou de volta para casa.

Com a filha reabilitada e Oxalá satisfeito,
Oxum completara seu prodígio.
Oxalá ornou com uma das penas vermelhas sua própria testa
e determinou que a partir daquele dia
as sacerdotisas dos orixás, as iaôs, quando iniciadas,
deveriam também usar o ecodidé
enfeitando suas cabeças raspadas e pintadas,
pois assim seriam mais facilmente reconhecidas pelos orixás
que tomam seus corpos em possessão para dançar nas festas.

ANEXO D

ORIKI*

Eleye com uma boca redonda.
 Pássaro àtíòro que desce docemente.
 (Eles se reúnem para beber o sangue) voa sobre o teto da casa.
 (Passando da rua) colocou no mundo
 (Come desde a cabeça, eles estão contentes).
 (Come desde a cabeça, eles estão contentes)
 colocou no mundo (Chora como uma criança mimada).
 (Chora como uma criança mimada) colocou no mundo ajé .
 Quando ajé veio ao mundo ela colocou no mundo três filhos.
 Ela colocou no mundo “Vertigem”
 Ela colocou no mundo “Troca e sorte”
 Ela colocou no mundo “Esticou-se fortemente morrendo”.
 Ela colocou no mundo estes três filhos.
 Assim eles não têm plumas.
 o pássaro akó lhes deu as plumas.
 Nos tempos antigos, elas dizem que elas não gratificam o mal
 no filho que tem o bem.
 Eu sou vosso filho tendo o bem, não me gratificai o mal.
 Vento secreto da Terra.
 Vento secreto do além.
 Sombra longa, grande pássaro que voa em todos os lugares.
 Noz de coco de quatro olhos, proprietária de vinte ramos.
 Obscuridade quarenta flechas (É difícil que o dia se torne noite).
 Ela se torna pássaro olongo (que) sacode a cabeça.
 Ela se torna pássaro untado de osù n muito vermelho.
 Ela se torna pássaro, se torna irmã caçula da árvore akòko.
 (A coroa sobe na cabeça) segredo de Ìdo.

* VERGER, Pierre. **Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá entre os iorubás**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Editora USP, Axis Mundi, 1994.

A rã se esconde em um lugar fresco.

Mata sem dividir, fama da noite.

Ela voa abertamente para entrar na cidade.

Vai à vontade, anda à vontade, anda suavemente para entrar no mercado.

(Faz as coisas de acordo com sua própria vontade).

Elegante pássaro que voa no sentido invertido de barriga para cima.

Ele tem o bico pontudo como a conta esuwu.

Ele tem as pernas como as contas sègi.

Ele come a carne das pessoas começando pela cabeça.

Ele come desde o fígado até o coração.

O grande caçador.

Ele come desde o estômago até a vesícula biliar.

Ele não dá o frango para ninguém criar,

mas ele toma o carneiro para junto a esta aqui.

ANEXO E

LENDA DE LOGUN EDÉ

Logun Edé nasceu do adultério incestuoso entre Oxossi, o caçador, e Oxum, a rainha das águas doces. Ao nascer ele foi abandonado em um lago: sua mãe temia que o fato fosse descoberto por seu marido, Ogum, o terrível deus da guerra. Adotado por Oiá, a guerreira, o menino cresceu. Jovem, Logun Edé reencontrou o pai. Hábil nas técnicas da caça, Oxossi pediu que o menino usasse do arco e da flecha, mas o garoto não conseguiu acertar a caça. Zangado, o pai deu vinte e quatro horas para o garoto trazer-lhe uma presa. Atormentado, o garoto saiu pela floresta. Parando às margens de um regato, no fundo cristalino das águas, Logun viu um belo animal. Usou de suas novas armas e conseguiu acertar o animal. Mas, por compaixão, resolveu devolvê-lo às águas.

Ainda no regato, Logun avistou Oxum a mirar-se em um espelho. Aborrecida com o atrevido garoto a espreitá-la, o enfeitiça sob a forma de um cavalo marinho. O menino assim metamorfoseado mergulhou nas águas. Preocupada com a ausência tão prolongada do jovem, Oiá saiu à procura de Logun. “Onde estaria ele? Será que descobriria a sua real maternidade?” Pensou. Oiá buscou, então, pela senhora das águas. Revelado o acontecido, o garoto foi desencantado. Um acordo foi feito desde então: seis meses moraria com o pai, na floresta, e seis meses moraria com a mãe, nas profundezas das águas; seis meses comeria caça e seis meses comeria peixe.

Edé não gostava de estar nas terras de Oxossi. Este era bastante rude com o garoto, sobretudo quando ele apresentava maneirismos próprios às iabás. Assim, logo que tinha uma chance, ele se disfarçava de iabá e entrava no reino da sua mãe, onde só mulheres podiam estar. Frequentemente ele era confundido com a própria Oxum. Certo dia, uma das mulheres do reino, encontrando-se com a rainha das águas doces, pôs em causa a sua identidade. Disse para ela que a verdadeira Oxum estava na mesa das iabás, onde estivera há poucos minutos. Oxum apressa-se para desmascarar a impostora. E qual não foi a sua surpresa: sob as vestes femininas encontrou o seu amado filho travestido. Contudo, as performances de Edé quase sempre se traíam. Ele não sabia lidar bem com atividades, com as tarefas domésticas, as tarefas e fazeres próprios das mulheres.

Em outra ocasião, houve uma grande festa no mundo dos deuses e Logun Edé não tinha roupas adequadas para ir a tal evento. Quando Oxum saiu de casa, o menino tomou uma das muitas vestes da mãe e uma cora, tendo o rosto coberto por uma franja de canutilhos (filá). Chegando ao baile todos ficaram impressionados com a beleza da misteriosa jovem. O curioso Ifá, o orixá da adivinhação, resolveu descobrir a identidade “da moça” e levantou o filá. Envergonhado, Edé fugiu para a floresta. Seu pai, encantado com a beleza do filho, travestido de iabá, o segue e lá o possui sexualmente.