

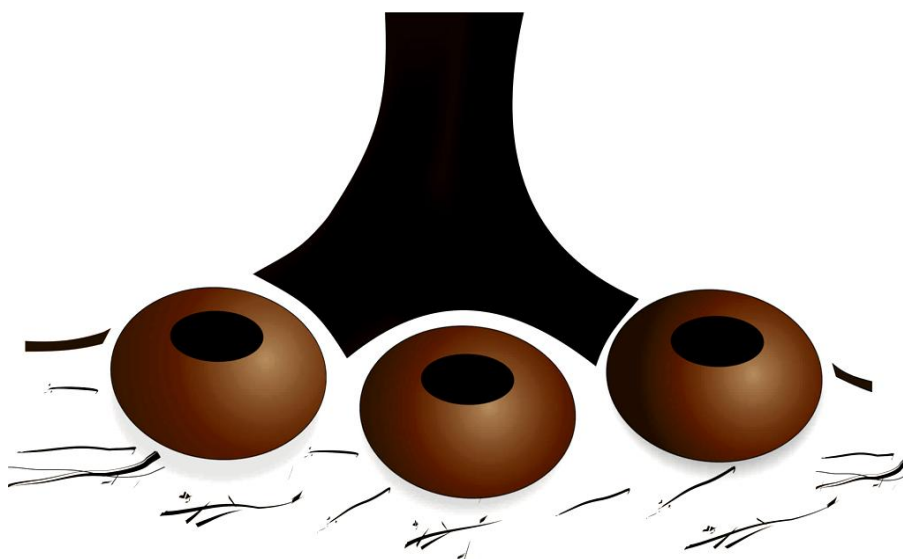


UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS

Luciana de Castro Nunes Novaes

As panelas das Feiticeiras

Uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé



Maio, 2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS

Luciana de Castro Nunes Novaes

As panelas das Feiticeiras

Uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.
Orientador: Dr. Miriam Cristina Marcilio Rabelo.

Salvador, Bahia

Dedico

A Odu; primeira mulher deificada.

A Àgbà; anciã de idade respeitável.

A Iyami; minha mãe.

A Iyá Nlá; mãe primordial.

A Eleye; proprietária do pássaro.

*A Osorongá, Apaoká e Xalugá; não me mates,
eu as respeito.*

A Nanã, mãe do meu pai.

A Ogunté, mãe do meu ori e do meu destino.

A Iansã, mãe das minhas defesas.

A Aquarela, jovem menina das cores felizes.

*A Nilza de Oliveira Castro Nunes, avó das
minhas memórias.*

*A Miriam de Castro Nunes, madrinha de meus
sonhos.*

*A Giovanilza de Castro Nunes, mãe da minha
existência.*

Elas não são boas e nem más.

Elas são o que são.

Elas são o poder.

Elas são o poder, a energia e a força.

Elas são o segredo.

Elas são elas.

Você não pode dizer que uma pessoa é
boa ou ruim.

Porque o que é bom para mim, pode não
ser bom para você.

O meu bem pode ser o seu mal,
entendeu o paradoxo? (Iyá Ajé)

Agradecimentos

Laroyê Exu! Agradeço por comunicar meu caminho através desse texto. A força telúrica que emana por todos os lados, muito obrigada Babá Ajagun, meu eterno silêncio em amor ao senhor. A Kitembu, Tempo, Iroko que envolveram meu corpo com a positividade do universo e me preencheu de paciência em tempos de ansiedade.

A imensidão do mar azul. Iyá do meu ori e da minha respiração, minha grandiosa Yemanjá, obrigada por transformar minha vida, em um rio de festa, Eru Iyá Ogunté! Aos ventos que circulam e me defendem, Êpa Hey Oyá. Aos caminhos abertos e a proteção, Ogum Yê. As minhas doces crianças, que gente grande respeita; Aquarela e Bem-te-vi. Olorun Modupé!

Certamente sem os senhores não venceria essa demanda. Meus agradecimentos a toda falange de Caboclos e Marujos que protegem minha família e minha casa, em especial aos Caboclos Pedra Azul, Pena Branca, Boiadeiro, Marujo e ao meu querido e amado Seu Zé; o doqueiro da minha vida.

De caráter mais tangível, agradeço ao financiamento da bolsa Capes, pela viabilidade da produção dessa pesquisa e a Miriam Rabelo, pelas conversas, conselhos, bibliografias cedidas, orientações e carinho ao longo desse devir.

Também agradeço Vilson Caetano da Sousa Junior, Vagner Gonçalves da Silva, Júlio Braga, Luciana Duccini, Marcelo Cunha, Hippolyte Brice Sogbossi e Samuel Gordenstein, pela presença direta ou indireta no desenvolvimento desse estudo. Em particular a Ademir Ribeiro Junior por ter estado presente em meus caminhos de forma transformadora. Muito Obrigada.

Agradeço a Jeferson Bacelar pelas inquietações e sugestões radicais ao projeto de pesquisa, por sua delicadeza ancestral e sua verdade estonteante. Agradeço a Suely Santana e José Welton pelo carinho e por tantas conversas ao longo do curso.

Agradeço a Luis Nicolau Parés e Lisa Earl Castilho pelas sugestões esclarecedoras, anterior e posterior à banca de qualificação. Aos informantes dessa pesquisa; Hugo, Felipe e Ricardo pelos saberes transmitidos, pela atenção e interesse com o desenvolvimento desse estudo. A Mãe Benildes, tia querida e tão conhecedora do axé e da vida, agradeço pelo incentivo constante e o carinho. Que a bandeira branca firme sempre em sua família e em seu terreiro a prosperidade de Oyá.

A minha comunidade, minha família, meu axé; agradeço por todas as conquistas, ensinamentos, desejos despertados e relatos concedidos nesses dez anos. Que Obaluayê continue a governar para todo o sempre meus irmãos e minhas irmãs.

Agradeço especialmente a Iyá Morô e minha cota Mãe Sônia, a Iyá Laxé e minha mãe pequena Mãe Lorena, a Mãe Marlene, Rafael, Ricardinho, Arnaldo, Altemir, Selso, Carlos Magno e Andréia - meus irmãos queridos, pelos anos de convivência, pelos aprendizados, nunca me cansarei de agradecer. Do meu barco, Ceres Santos e Wellington Jesus, estamos unidos pela eternidade.

Em especial ao meu Pai Dary, pelo amor, pelo carinho, pela proteção continua e disposição em construir essa pesquisa comigo ao longo de seis anos, permitindo conhecer seus fundamentos e memórias, me indicando os segredos e as categorias que são importantes para a vida vivida no Torrundê. Agradeço pelo zelo, atenção e amor dedicado de forma particular em todas as fases da minha vida.

Ao antigo professor/amigo Marlon Marcos Vieira Passos, meu eterno agradecimento pela motivação, poesia e amor que pude compartilhar no passado e que são presentes em minha memória.

A Karina Miranda pela ajuda na arte da capa e Jeanne Dias pelo abstract. Agradeço as duas por escavar comigo: alegrias, conquistas e o cotidiano. Em vocês encontrei a força e a motivação no momento em que mais precisei. Muito obrigada.

Aos sempre presentes amigos Ana Luisa, Agne Louise Fideles e Rodrigo Matias, agradeço por todos esses anos de amor e irmandade. Laila Caroline e Vanessa Almeida vocês são como morangos azuis em minha memória. A Edmundo Machado pelo amor, força e dedicação, pelas incansáveis discussões sobre o fazer etnográfico e teoria antropológica, pelo seu requinte e refinamento. A cidade é sua! Agradeço também aos meus sogros, Edmundo e Hosana, pelo carinho e confiança de sempre.

A Giovanilza de Castro, Obaluayê em minha vida, minha amada mãe, obrigada por tudo. Essa pesquisa é um presente pela responsabilidade espiritual depreendida ao longo de sua vida. Que as palhas da costa, protejam seu corpo e as dunas que sustentam seu tão esperado Ilê. Muito obrigada Iyami, minha Iyá, minha Iyá Agbá, sei que nasci para lhe amar.

Resumo

Essa dissertação é fruto de uma viagem etnográfica sobre o segredo e o ritual de Iyami no Candomblé, a partir de um estudo de caso realizado no Ilê Axé Torrundê, terreiro de fundação recente e localizado em Paripe no subúrbio ferroviário de Salvador. O estudo segue um viés teórico-metodológico que concebe o acúmulo da experiência do antropólogo sobre o tema pesquisado como significativo para sua presença em campo, como também na produção da escrita etnográfica. Para tanto, procurei compreender antropologicamente o espaço, as pessoas e os discursos míticos, atentando para as trajetórias pessoais e as rotas de transmissão de conhecimento acionadas na formação e desenvolvimento do ritual às “grandes feiticeiras” na comunidade pesquisada. A investigação possibilitou a reflexão sobre a construção da identidade étnico-religiosa e litúrgica de um Candomblé na contemporaneidade de Salvador por meio dos discursos orais recolhidos e da observação realizada. O ritual à Iyami expressou mais do que revelações de segredos e conteúdos litúrgicos, indicou relações visíveis e invisíveis, domínios de poder e inversões de papéis, transmissões de poderes verbais e materiais, atualizações de conhecimentos e assim, construções de uma particular tradição.

Palavras-chaves: Candomblé; segredo; transmissão de conhecimento; ritual; Iyami.

Abstract

This dissertation is the result of an ethnographic trip and the secret of Iyami's ritual in Candomble, from a case study conducted in Ile Axe Torrundê, temple recently founded and located in suburban rail Paripe, Salvador. The study has a theoretical and methodological bias that sees the experience of the anthropologist on the researched topic as significant for its presence in the field, but also in the production of ethnographic writing. For this, I tried to understand, anthropologically, space, people and mythical discourses, paying attention to the personal histories and routes of transmission of knowledge triggered in the formation and development of the ritual of the "great sorcerers" in the community surveyed. The investigation led to reflection on the construction of ethno-religious and liturgical identity in the Salvador's Candomble through the oral discourses collected and observation made. The ritual to Iyami expressed more than revelations of secrets and liturgical content, indicated relationships visible and invisible domains of power, rolereversals, power transmission and verbal materials, updates of knowledge and thus constructs a singular tradition.

Keywords: Candomblé; Secret; Transmission of knowledge; Ritual; Iyami.

Sumário

Lista de figuras.....	10
Lista de siglas.....	11
Introdução: Nas asas do grande pássaro.....	12
I O caminho inverso: Quando a iaô se torna antropóloga.....	15
II Entre o campo e os informantes: a escrita da dissertação.....	24
 Capítulo I	
Do papel ao ebó, do ebó ao papel: Iyami na produção escrita.....	37
1.1 Relatos e representações das ancestrais femininas entre os nagôs/iorubas.....	38
1.2 Máscaras e Gueledés em Salvador.....	46
1.3 Entre segredos e etnografias: Versões do culto nos Candomblés.....	56
 Capítulo II	
No final de linha de Paripe: O Ilê Axé Torrundê Ajagun.....	77
2.1 A trajetória da fundação.....	78
2.2 Os espaços do terreiro.....	90
2.3 A família de santo.....	95
2.4 Agenciando a identidade e o pertencimento.....	102
 Capítulo III	
Entre o mito de comer vísceras e a prática de enterrar feitiços.....	108
3.1 Formação do ritual de Iyami.....	109
3.2 O fenômeno do segredo e as rotas de transmissão de conhecimento.....	118
3.3 Ancestrais e Orixás: Relações míticas, materiais e de gênero.....	125
3.4 Oferendas secretas e descrições noturnas de um ritual.....	139
 Conclusão: Segredo, respeito e preceito.....	157
 Referências Bibliográficas.....	161
 Anexo.....	169

Lista de figuras

Fig. 1 Festa para Nanã, Casa da Turquia, São Luiz, Maranhão, junho de 2010.....	22
Fig. 2 Pintura na parede do barracão do Ilê Axé Torrundê, 2010.....	31
Fig. 3 Mapa do sudoeste nigeriano no contexto no final do século XIX (ELLIS, 1894:1).....	39
Fig. 4 “Comparação entre as fotografias das máscaras apreendidas pela polícia e a do IGHB” (RIBEIRO, 2008: 140).....	49
Fig. 5 Máscaras Geledé. Instituto Histórico e Geográfico.....	50
Fig. 6 Máscara Gueledé. Museu Afro-Brasileiro de Salvador.....	50
Fig. 7 Iyami-Ajé por Carybé. Mural dos Orixás. Museu Afro Brasileiro, Salvador/ BA.....	61
Fig. 8 “Assento de Iyami Oxorongá - Olga de Alaketu” (CARYBÉ, 1980: 79).....	69
Fig. 9 “Apaoká, a jaqueira sagrada, com roupa de Iyabá” (COSSARD, 2006:176).....	73
Fig. 10 Iyami. Mitologia dos Orixás (PRANDI, 2001).....	75
Fig. 11 Alaíde dos Santos no Ilê Axé Torrundê, 1993.....	82
Fig. 12 Mapeamento dos Terreiros de Salvador, bairro Paripe.....	84
Fig. 13 Rua de Deus, 16 de maio de 2009.....	87
Fig. 14 Estátua de Exu. Ilê Axé Torrundê, 2011.....	90
Fig. 15 Estátua de Boiadeiro e Cabana do Caboclo, 2010.....	91
Fig. 16 Pai Dary e o pilão de Xangô. Fogueira de Xangô, 2003.....	92
Fig. 17 Olubajé na área aberta. Praça do Caboclo, 2010.....	93
Fig. 18. Barracão do Ilê Axé Torrundê, na festa das Iyabás; maio/2010.....	95
Fig. 19 Iyá Morô no Padê de Exu antes de iniciar a festa das Iabás 2010.....	99
Fig. 20 Pai Miguel Grosso.....	104
Fig. 21 Obaluayê, barracão do Ilê Axé Torrundê.....	105
Fig. 22 Iyami Apaoká, ritual em novembro de 2008.....	111
Fig. 23 Festa de confirmação do cargo da Iyá Ajé.....	116
Fig. 24 Estátuas de Ossain e Iroko. Ilê Axé Torrundê.....	132
Fig. 25 Área de Exu. Ilê Axé Torrundê, 2011.....	143
Fig. 26 Iyami Oxorongá, maio de 2010.....	150

Lista de siglas

MAE/USP: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

RREMAS: Rede Religiosa de Matriz Africana no Subúrbio.

SEDUR: Secretária de Desenvolvimento Urbano de Salvador.

TCC: Trabalho de Conclusão de Curso.

UCSAL: Universidade Católica do Salvador.

UFBA: Universidade Federal da Bahia.

UFMA: Universidade Federal do Maranhão.

UNEB: Universidade Estadual da Bahia.

USP: Universidade de São Paulo.

Introdução

Nas asas do grande pássaro

A natureza de Iyami é inconstante, a depender da hora, a depender se ela invocar com você. O segredo deve ser preservado. É uma faca de dois gumes. Uma pessoa com esse poder pode destruir o mundo. O poder não pode cair em mãos erradas. (Iyá Ajé)

Iyami permanece sendo um dos maiores mistérios para aqueles que estudam ou vivem o Candomblé. Iyami, minha mãe, são as ancestrais femininas donas do sortilégio e da prosperidade, mães sanguinolentas que raptam e devoram crianças, avós sábias e juízas das relações sociais, estão presentes nos mitos da criação do mundo e nas histórias míticas dos Orixás. Representadas como mulheres-pássaros ou somente pássaros, possuem aspectos femininos e zoomórficos, resultando em uma aparência distinta daquela que costuma ser vinculada a imagem amável das deusas mães. São consideradas pelo discurso escrito e oral como as grandes feiticeiras do panteão cultuado no Candomblé.

Essa pesquisa consiste em analisar as imagens e práticas relacionadas ao culto de Iyami no Candomblé, focando a questão das rotas de transmissão do saber secreto relativo a esta entidade. Ligado a este objetivo principal teve como objetivos específicos: 1. Realizar um levantamento crítico de como diferentes estudiosos das religiões afro-brasileiras trataram da presença de Iyami no Candomblé. 2. Com base na etnografia, apresentar uma descrição de um culto atual a Iyami no contexto de um Candomblé de Salvador. 3. Discutir a partir dessa etnografia as rotas de aquisição e transmissão de conhecimento sobre Iyami, com ênfase particular no lugar do segredo neste processo.

A inserção dessas discussões nos estudos sobre o Candomblé torna-se representativo na medida em que permite abordar a tradição pela perspectiva da atualização histórica. A construção e transformação das realidades dos indivíduos e dos grupos ganham visibilidade, a exemplo da elaboração de tradições, experiências e

significados, tornando tangível no texto antropológico o que é vivido na prática. Com o interesse de verificar como foram desenvolvidas as abordagens sobre as ancestrais femininas ao longo da produção escrita, foi realizado um levantamento etno-historiográfico da presença de Iyami nos estudos sobre o Candomblé, considerando as continuidades e mudanças de seus símbolos e representações.

Posteriormente, o interesse voltou-se para a compreensão do Ilê Axé Torrundê como espaço religioso afro-brasileiro e campo etnográfico do ritual a Iyami. Ao discorrer sobre a formação da família de santo, o espaço físico e a materialidade que compõe o terreiro, atentou-se para as suas particularidades diante ao cenário dos Candomblés baianos, como também compreender o contexto etnográfico vivenciado entre os anos de 2010 e 2011. A presença das ancestrais femininas no Ilê Axé Torrundê foi analisada a partir do caráter secreto de seu culto e das rotas de transmissão do conhecimento secreto. A performance ritual foi entendida através de dois agentes principais - o Babalorixá e a Iyá Ajé - e de duas questões centrais - o segredo e o mito - com o objetivo de compreender de forma prática como uma tradição particular é inventada a partir da relação das trajetórias individuais dos agentes envolvidos em sua realização.

Pessoalmente esta pesquisa funda-se nas minhas experiências iniciáticas com o Candomblé, vivenciadas desde pequena, que me trouxeram conhecimentos marcados por muitos segredos, em um mundo no qual a multiplicidade de mecanismos comunicacionais constrói relações dinâmicas. Entre os filhos e filhas de santo, exercito o resguardo do axé pelo segredo, participando das constantes dissimulações, que devemos realizar, quando nos vemos diante do outro, seja esse pesquisador, integrante de outro terreiro, ou pela presença de simples curiosos que buscavam através de perguntas indiscretas, construir um conhecimento parcial daquilo que é visível.

A discussão teórica desencadeada por James Clifford (1998), Paul Rabinow (1999) e principalmente Roy Wagner (2010) sobre o fazer e a escrita etnográfica, trouxeram inúmeras contribuições que escapam ao meu desejo de sistematizá-las aqui, mas certamente influenciaram diretamente o modo como me inseri na secular discussão antropológica sobre cultura. A partir do campo etnográfico observado e dos discursos escritos reunidos foi verificado um “contraste contextual” de Iyami como símbolo e de

tudo o que elas simbolizam por meio da crítica textual realizada tanto no material bibliográfico como em minha escrita.

O caráter dos significados e símbolos de Iyami e de seu espaço mítico e social de poder, propiciou que fosse empreendida uma investigação da motivação humana de seu ritual em um nível mais radical (WAGNER, 2010:19). Esse nível mais radical refere-se à observação dos fenômenos religiosos - ritual, segredo e transmissão de conhecimento a partir de uma perspectiva exterior, “entendendo que uma perspectiva ‘exterior’ é tão prontamente criada quanto as nossas mais confiáveis perspectivas ‘interiores’” (WAGNER, 2010:14).

Compreendendo o segredo como fenômeno, a proposta então, não é investigar o segredo em si, mas como os praticantes do Candomblé percebem, classificam e trabalham no mundo através da lente epistemológica do sigilo. Essa lente é carregada de poder e distinção e o segredo observado é flexível, fluído e manipulável. Sendo assim, o segredo como segredo é mistério e como algo secreto é ação prática, perceptível através das relações construídas entre ancestrais e Orixás, divindade e pessoa, pessoas e o intangível.

A pesquisa de Johnson (2002) sobre o segredo e o secretismo no Candomblé foi utilizada aqui como referencial teórico a ser relacionado ou distanciado dos fatos etnográficos observados no Ilê Axé Torrundê. A idéia de que o poder não consiste somente na posse do conhecimento secreto, mas também no controle da circulação das informações (secretismo) foi fundamental para o entendimento das formas de transmissão de conhecimento utilizadas no Ilê Axé Torrundê, como também compreender a própria circulação do saber secreto sobre Iyami, como um espaço reduzido e restrito no interior da comunidade.

A crítica sobre o texto antropológico indica que os fatos etnográficos não são produtos exclusivos das relações estabelecidas entre os informantes e o campo pesquisado, mas também da inserção do pesquisador nessa dialética. Nos próximos dois pontos que compõem essa introdução descrevo a minha trajetória individual, anterior e paralela ao desenvolvimento dessa pesquisa, como forma de amenizar as lacunas deixadas e as interpretações subscritas que assim fiz, por negligência ou motivada pela

minha condição de compartilhar a concepção de segredo circulada no interior do Ilê Axé Torrundê.

I O caminho inverso: quando a iaô se torna antropóloga

A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sócio histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram, no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. (PEIRANO, 1995:22)

As questões emergidas no ritual de Iyami e no contexto mais amplo da etnografia são compreendidas em relação ao universo acadêmico e familiar, permitindo o refinamento de problemas e conceitos antropológicos e o afastamento do modelo de descrição empirista do caso concreto (PEIRANO, 1995:19). Para tanto, os contatos e conhecimentos que fui adquirindo sobre Iyami e o interesse de apreendê-la como objeto de pesquisa pode ser explicados pelo imbricamento de experiências sobrenaturais que vivenciei em minha infância. Conta minha mãe que antes de engravidar, sonhou com uma mulher saindo do mar. Em suas mãos trazia uma caixa e no interior da pequena caixa, havia uma criança, um presente após tentar engravidar por doze anos. Essa mulher era Yemanjá, divindade que havia dado o presente a minha mãe.

Nasci como filha das águas, filha de Iyabá. Yemanjá está relacionada aos aspectos maternos, como fertilidade, proteção e nutrição. É Iyá ori, mãe das cabeças, possui o poder do equilíbrio e do desequilíbrio das mesmas, da fartura e ausência de peixes no mar. A dualidade compartilhada por Yemanjá estende-se a todas as divindades femininas e masculinas, sendo o caráter dual de suas identidades uma constante na formação e compreensão do sagrado no Candomblé.

Contudo, por minha mãe considerar-me criança, prometeu a divindade que pudesse fazer o pedido de feitura quando eu fosse grande o suficiente para escolher o meu próprio caminho religioso. As experiências iniciais foram adquiridas na Umbanda.

Cresci convivendo com as manifestações espirituais de minha mãe e de minha madrinha, com as lembranças fantásticas da mediunidade de meu avô e da potência espiritual da minha avó, além da descoberta diária de poderes, que até então, não entendia como tal. No centro liderado por Senhor Ogum de Dona Jozete em Cajazeiras IV pude estabelecer contato com as entidades, experienciar Orixás e espíritos em diálogo em prol da harmonia da família e da comunidade.

A morte de minha avó e posteriormente de minha madrinha, permitiu que todas essas memórias fossem atualizadas e potencializadas pela iniciação de minha mãe no Candomblé, na medida em que, agora éramos sozinhas no mundo, já que toda a família; divindades, guias e parentes, preenchiam de forma espiritual os lugares vazios do barracão e de nossas vidas. Ao acompanhá-la no cotidiano do Pilão de Prata¹, terreiro em que foi iniciada, pude participar e vivenciar momentos importantes para a comunidade, para a minha mãe e que também se fizeram meus, pois sua inserção no Candomblé também anunciava a minha. O mundo do axé² ao longo da minha infância e dos anos iniciais da minha adolescência ganhavam sentido e intimidade, permitindo perceber que o sonho da minha mãe quando estava grávida era uma mensagem a ser concretizada em algum momento da minha trajetória.

Nesse ínterim, minha mãe se desligou do Pilão de Prata, após ter se despedido de Oxaguiã³. Lembro-me que retornamos a frequentar com mais intensidade a casa de Umbanda⁴ e as sessões de Caboclos⁵ de Dona Josete, amiga da família por mais de trinta anos. Levada por Ricardo, informante dessa pesquisa e Loloca seu primo, a uma festa no Ilê Axé Enjenoquê no bairro do Castelo Branco, conheceu aquele que traria novamente o continuum de sua trajetória no Candomblé, Pai Dary. Após tal encontro, foi

¹ Ilê Odô Ogê. Liderança: Air José Souza de Jesus. Nação: Keto. Ano de fundação: 1962. Regente: Oxalá e Oxum, localizado na Boca do Rio.

² Energia vital de caráter mágico que circula e potencializa objetos, pessoas e espaços.

³ Qualidade de Oxalá, o jovem, o guerreiro.

⁴ Religião afro-brasileira, formada pelo imbricamento de aspectos do Candomblé, Cristianismo e Espiritismo, sendo variante sua forma organizacional entre o nordeste e o centro-sul.

⁵ Espíritos cultuados e que se manifestam através da incorporação. Tal categoria, no entanto, não se restringe como um grupo homogêneo, podendo ser elencado em três categorias. Os caboclos de pena são representados pelos antigos donos da terra, como Caboclo Eru, Pena Branca e Tupinambá. Pela categoria caboclo de couro é representado pela lida no sertão, que inclui os caboclos boiadeiros, troveseiros e vaqueiros. Por fim, os Marujos, ou chamados “homens do mar” são identificados como piratas, doqueiros, Marujos, bocaneiros e estivadores.

ao terreiro do Babalorixá⁶ colocar uma consulta de búzios, passando desde então, a frequentar o Ilê Axé Torrundê em Paripe.

Em 2002, minha mãe; já inserida na família de santo do Torrundê passou a ser conhecida como Iyá Ajé, sacerdotisa do culto a Iyami. Durante a festa que ocorreu referente à confirmação do cargo, tive meu corpo lançado e perdi completamente a consciência, Yemanjá fez da promessa de outrora, realidade. No dia posterior a festa pública foi realizado o ritual de mesa fria logo ao amanhecer e entre cânticos, orikis⁷ e itans⁸ entoados por toda comunidade, acordei envolta a muitas pessoas e aos pés de Pai Dary, recebendo a notícia que havia bolado no santo e que deveria raspar⁹ Yemanjá. A partir de então, sem maiores surpresas, comecei a frequentar o terreiro na condição de abiã¹⁰.

Na primeira semana de dezembro do mesmo ano estava recolhida para ser iniciada e junto comigo estavam mais nove pessoas, irmãos e irmãs de barco¹¹, acontecendo à saída do nome em janeiro de 2003. O passar dos anos no Candomblé, intensificou a vontade de aprofundar as diversas relações com o continente africano. Por outro lado, permanecia motivada em melhor conhecer as ancestrais femininas, que de algum modo estavam atreladas a minha inserção no mundo do Candomblé. Bolar especificamente em uma obrigação de Iyami e dedicada à confirmação de sua sacerdotisa, me levou a tomar esse evento como o meu maior fundamento no Candomblé.

O meu pertencimento ao mundo mágico do Candomblé é crucial para pensar o estudo aqui depreendido, pois tanto no campo como na escrita, a iniciação além de um marco funciona como marcador histórico de todas as minhas trajetórias pessoais, inclusive na academia. Assim, já que o esclarecimento sobre os fundamentos internos do Candomblé sobre a minha relação com as Iyami só viriam a ser expressas ao longo

⁶ Pai/zelador de Orixá, principal liderança de um Candomblé.

⁷ Poemas mitológicos de tradição Yorubá ou de família.

⁸ História, narração, conto

⁹ Termo utilizado pelo povo de santo, para referirem-se ao ritual de iniciação no Candomblé, em menção ao ato de raspar a cabeça do noviço e noviça.

¹⁰ Termo utilizado semelhante ao raspar o santo.

¹¹ Barco refere-se ao grupo de pessoas que foram iniciadas juntas em um mesmo tempo, espaço e pelo mesmo pai de santo ou mãe de santo.

dos anos, transferi tal interesse para um de caráter mais amplo, a compreensão da História, da religiosidade e do cotidiano.

No decorrer do curso História (2005-2008) pela UCSAL verifiquei que além do campo da História era preciso estabelecer diálogo com a Antropologia, já que a mesma despontou ainda no século XIX sobre o estudo da cultura e por sua vez da religião. Por satisfação, fui orientada no trabalho de conclusão de curso pelo antropólogo e teólogo, o Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Junior, que me permitiu pensar o Candomblé por meio da produção da academia baiana, como pelos estudos antropológicos sobre religião e magia através de nomes como Durkheim (1996), Mauss (2003), Douglas (1991), Geertz (1989), Eliade (2007) e Sahlins (2008).

No decorrer do curso de História, há um evento que não foi inserido no trabalho de conclusão, mas que se faz muito pertinente para a conformação do tema e desse texto dissertativo. Fugindo da aula de campo da disciplina História Colonial da Bahia ministrada pela professora Maria José, troquei o campo das igrejas do Recôncavo pela aventura de buscar o terreiro Hùnkpàmé Ayíonó Hùntóloji em Cachoeira.

Buscando informações de sua localização, percebi que a presença do neopentecostalismo era forte, tendo recebido muitas recusas, portas fechadas ou respostas de desconhecimento. Por muito cheguei ao sopé do monte que guardava em seu alto o terreiro de Gaiaku Luiza. Após me apresentar a Iyá¹² Regina, que gentilmente permitiu que eu entrasse na parte edificada da roça¹³, perguntei de forma direta, já que não podia permanecer longe por muito tempo da turma acadêmica, o que significava o silêncio no Candomblé.

Tive receio em perguntar sobre Iyami, já que este era um assunto delicado, ouvindo da Iyá após uma breve pausa, “minha filha eu não sei lhe dizer o que no Candomblé têm silêncio, você não está falando de segredo não?”. No entanto, meu estudo de conclusão de curso ao invés de compreender as relações de poder imbricadas na ocultação consciente ou inconsciente da informação, entendidas desde então, como

¹² Mãe

¹³ O termo roça é empregado para definir candomblés que estão distante do centro urbano da cidade. As casas antigas permanecem com tal definição mesmo com a expansão da cidade de Salvador.

segredo, esteve focado no processo de transmissão de conhecimento pelo complexo da oralidade, enfocando a palavra falada e a não dita como mecanismos comunicacionais de axé¹⁴.

Ao final de 2008 defendi a pesquisa de monografia sob o título *O Fundo da Cabaça: O silêncio como mecanismo de transmissão do conhecimento na prática ritual do culto as Iyami nos Candomblés Ketu*. A pesquisa desdobrou-se como um estudo etnohistoriográfico, buscando compreender o silêncio enquanto prática social e ritualística, circunscrito por um arcabouço mítico, este em específico, intimamente relacionado aos mitos de Iyami, sendo assim, ritualizado como mecanismo comunicacional na transmissão do conhecimento em relação aos cultos de outras divindades que possuem a palavra falada dos cânticos e dos atabaques como produtor do axé.

Fui encorajada pela banca após aprovação, a redefini-lo como projeto para a seleção de mestrado. A primeira questão analítica que deveria ser enfocada consistiu na redefinição da categoria culto pela categoria ritual, na medida em que o mesmo se tornava viável na proposta etnográfica e antropológica pretendida. Também fui orientada a me preocupar com a escrita dos antropólogos sobre as Iyami, como também com a inserção da problemática sobre o grau de profundidade e envolvimento dos antropólogos com o Candomblé. Entrei novamente em contato com a bibliografia já conhecida (Nina Rodrigues, 1977[1906], 2005[1896], Edson Carneiro (1961), Deoscoredes dos Santos, 1962; Pierre Verger, 1965 e Juana Elbein dos Santos, 1986) buscando compreender suas escritas como produtos intencionais de escolhas e posicionamentos diante da religiosidade presente no interior dos Candomblés.

Em busca de melhor entender o processo contemporâneo de formação do ritual a Iyami e do agenciamento da identidade no Ilê Axé Torrondê, o contato com outros trabalhos antropológicos se tornaram fundamentais para o desenvolvimento do projeto.

¹⁴ A diferença entre a palavra falada e o silêncio não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também, *places de passage*. Os significados são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. Dessa forma, através da produção de Derrida (in: HALL, 2003), compreendi o silêncio e a palavra falada como mecanismos da linguagem, pois, constroem o pensamento de que sempre haverá o “deslize” inevitável do significado.

Nesse sentido, emergiu no cenário da pesquisa o nome e a obra do Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva (USP) e do Prof. Dr. Luis Nicolau Parés (UFBA).

Encaminhei e-mail para os professores solicitando informações, indicações ou mesmo orientação, tendo sido felizmente atendida por ambos. Após ler o meu projeto, o Prof. Vagner indicou o que se tornou a primeira mudança estrutural na pesquisa proposta, a transferência da análise do silêncio para o segredo e ritual de Iyami no Candomblé. Imediatamente como um *“flash back”*, veio à mente a fala sobre o segredo de Mãe Regina, atual liderança do terreiro cachoeirano Hùnkpàmé Ayíónó Hùntóloji, ainda em 2007 no percurso de desenvolvimento do trabalho de conclusão.

Baseado em Johnson (2002) e nas críticas de Apter (1992), autores indicados por Vagner Gonçalves, iniciei a compreensão do segredo como um fenômeno social, flexível e distinto, construído de forma particular em cada terreiro e não como um conteúdo a serviço da aquisição de conhecimentos. Posteriormente ao contato com Vagner, tive a oportunidade de conversar com o Prof. Parés e receber indicações sobre algumas lacunas analíticas no projeto, permitindo assim aprofundar o segredo como composto de inúmeros mecanismos que inibem a sua compreensão na expressão da linguagem ritual.

Com o projeto que foi pensado e modificado ao longo de 2009, fui agraciada com a aprovação no Pós Afro e com a orientação da Prof.^a Dr.^a Miriam Rabello. Penso que tal relação iniciou-se no semestre anterior, como aluna especial de sua disciplina, podendo entrar em contato com as discussões teóricas e pesquisas acadêmicas no que tange a performance ritual, a transmissão de conhecimento e o corpo a partir de uma bibliografia especializada, especialmente com os trabalhos de Victor Turner (1974), Bruce Kapferer (1979) e Margaret Drewal (1992).

Logo no início do mestrado, tive a oportunidade inestimável de conversar algumas vezes com o Prof. Dr. Júlio Braga, pessoalmente e por telefone, tornando-se importante para a condução da pesquisa. Segundo o pesquisador, e assim o fiz, foi necessário investigar a potência da cultura material do ritual, seja pelas máscaras utilizadas nos antigos festivais Gueledés, como o conjunto da materialidade que é

manipulada no ritual contemporâneo, permitindo-me ter acesso a conhecimentos e informações ainda não analisadas.

Segui ao encontro de um antigo professor do curso de especialização em História da Cultura Afro-Brasileira, o arqueólogo Ademir Ribeiro. Tal encontro foi inestimável nesse primeiro momento da pesquisa, pois em seu mestrado defendido pelo MAE/USP teve como um dos objetivos, a abordagem das ancestrais femininas através da cultura material dos festivais Gueledés. Nossas conversas foram de grande importância não só por me permitir aprofundar as discussões sobre cultura material, mas por compartilhar dificuldades e problemas envolvidos no estudo de um culto secreto, tanto na pesquisa bibliográfica como no desenvolvimento das entrevistas.

A contribuição de Ribeiro não se fez somente pelos relatos orais sobre sua práxis em campo, mas por sua disponibilidade em me entregar a bibliografia sobre os festivais Gueledés na África, como Henry e Margareth Drewal (1983) e Babatundê Lawal (1996) na íntegra, além de Lody (1985), Rego (1980), Cunha (1984) e Salum (1999) para o contexto das máscaras, festivais e Candomblés em Salvador. O contato com as muitas versões do culto de Iyami no sudoeste nigeriano, através de um minicurso ministrado por Babatunde Lawal na UNEB, confirmou a importância de construir um estudo local e contemporâneo sobre as ancestrais femininas, já que as identidades e identificações de Iyami na África Ocidental são tão variantes quanto Iyami nos Candomblés da Bahia.

Ainda em junho de 2010, durante um Simpósio realizado na UFMA, participei de uma mesa redonda coordenada pelo Prof. Luis Nicolau Parés (UFBA) e tive a oportunidade de apresentar o trabalho sobre as *Identidades e Identificações das Grandes Mães Ancestrais na costa ocidental africana*, sendo privilegiada com a presença do também professor Dr. Sérgio Ferreti, adquirindo relevantes informações sobre a relação em que construiu entre as divindades Naê¹⁵ e Oxorongá.

Nesta mesma ocasião, fui convidada, pela professora de História da UFMA e também abiã da casa Fanti-Asanti¹⁶ a conhecer Pai Euclides, na festa anual da Casa da

¹⁵ Vodun relacionado à criação mítica, ligado ao poder da morte e da origem.

¹⁶ Localiza-se no bairro do Cruzeiro do Anil, em São Luís, Maranhão. Nação Jeje-Nagô, fundada em 1954, e dirigida pelo babalorixá Euclides Menezes Ferreira (Lissá).

Turquia¹⁷, realizada no dia 24 de junho de 2010. Cheguei cedo, podendo assim, me aproximar de Pai Euclides e participar da comida da festa, composta de peixe cozido, pirão, arroz e inhame, que diferente do contexto dos Candomblés de Salvador, foi servida antes de começar as festividades.

O início da festa foi marcado pelas orações católicas à Santa Luzia¹⁸, seguidas de celebração as Iyabás, principalmente a Nanã, tendo terminado ao som dos Caboclos da Turquia. Pela minha condição de iniciada no Candomblé e do reconhecimento de minha família (bisneta de Miguel Deuandá e tataraneta de Olegário de Oxum) por Pai Euclides no momento das apresentações, pude fazer-lhe algumas perguntas.



Fig 1. Festa para Nanã, Casa da Turquia, São Luiz, Maranhão, junho de 2010. (Foto: Luciana de Castro)

Nossa conversa, cortada pelo desenvolvimento da festa e alargada em seus intervalos, teve como foco central a relação entre tradição e modernidade no Candomblé

¹⁷ Transcrição da placa interna que consta na parede frontal do barracão: “Terreiro Fé em Deus (Nifê-Olorun) Fundado em 23 de junho 1889 por Anastácia Lucia dos Santos (Akissiobenã). A partir de 27-04-1972, sendo chefiado por Pai Euclides (Talabyan)”.

¹⁸ Santa católica, associada à Nanã. Protetora da visão.

e a transmissão de conhecimento. Pai Euclides relatou que não existe o culto a Iyami no Maranhão. Entretanto, afirmou, que quando era jovem, não se podia falar nestas ancestrais mulheres como também em Obaluayê e Exu. Quando os nomes de Obaluayê ou de Iyami eram falados, sua mãe-de-santo bebia um pouco de mel e imediatamente cuspiu no chão.

Não pode falar na terra, ou nas mulheres, sem molhar a terra, umedecer, deixar ela viva, mas agora, todo mundo fala em Obaluayê e em Exu, pode ser que no futuro falem de Iyami, eu só sei que elas existem e estão aí, mesmo não tendo o culto delas aqui no Maranhão, as mulheres estão aí. (Pai Euclides, São Luiz/Ma, junho de 2010)

Após o retorno do Maranhão, as sensações geradas pelo contato com outra formação afro-religiosa foram confrontadas com a necessidade de manter a busca pela perspectiva externa sobre Iyami no interior do Candomblé baiano, permitindo que um tipo de objetividade para com o tema e o campo observado fosse desenvolvido. O percurso desse trajeto será explicado de forma mais detalhada, por compreender que até o momento da observação participante do ritual as ancestrais femininas, questões e questionamentos surgiram ao longo do processo. Como bem pontuou Roy Wagner (2010), o conhecimento de uma pesquisa etnográfica é consequente das impressões construídas antes, durante e posterior à presença do antropólogo em campo.

II Entre o campo e os informantes: a escrita da dissertação

Acredito que as antropologias praticadas nos países em desenvolvimento possuam suas especificidades, não se podendo negar, contudo, a influência sobre elas dos esquemas teóricos e práticas metodológicas e discursivas estabelecidas nos grandes centros acadêmicos. (SILVA, 2006:15)

A escrita dessa dissertação é produto de interferências externas e internas, éticas eêmicas, morais e situacionais. Está no limiar das questões que envolvem o ‘estar lá’ malinowskiano e a clássica supressão do antropólogo no texto a partir de uma crítica epistemológica. Para Roy Wagner (2010), a requerida objetividade absoluta sobre a pesquisa depreendida, exigiria que o “antropólogo não tivesse nenhum viés e, portanto nenhuma cultura” (WAGNER, 2010:28). A necessidade de ‘virar nativo’, como indicou Malinowski (1976) no início do desenvolvimento acadêmico da Antropologia, para Wagner não é a única maneira que o antropólogo possui para aprender efetivamente sobre outra cultura, já que exigiria que o mesmo abrisse mão da sua própria (WAGNER, 2010:37).

O aprendizado no interior dos Candomblés, como na academia, dá-se pelo choque, contraste e diferença. É pelo fato do pesquisador se manter pesquisador e o nativo se manter nativo, ou do ebômi se manter como antigo no santo e do abiã como noviço, que as similitudes e distinções estabelecidos pelo contato produzem o conhecimento requerido, de certo relativo, porque de forma absoluta para nenhum dos dois casos será possível.

Através de Beatriz Góis Dantas (1988), as críticas antropológicas à escrita etnográfica sobre o Candomblé ganharam fôlego no Brasil. É certo que anterior à antropóloga sergipana¹⁹ ganhar expressão nacional, Edson Carneiro (1961[1948]), Roger Bastide (2001[1968]), Pierre Verger (1982, 1992) e Juana Elbein (1986)

¹⁹ Para Castillo (2008), “a perspectiva desta antropóloga visava desmascarar o papel da ideologia na construção do discurso sobre o candomblé, se inserindo claramente nas discussões pós-modernas da época” (IBID, 2008:14). Concordo ainda com Castilho, que décadas anteriores a expressão nacional de Sergipe e dos Nagôs de Laranjeiras por Dantas, na Bahia, estudiosos já reivindicavam a importância da escrita sobre o Candomblé como fonte de acesso as informações sobre a África.

expressaram em seus escritos, parcelas das relações conflituosas vividas pelo pesquisador em campo e sobre sua posição diante ao Candomblé baiano, a partir da iniciação ou não na religião. Vagner Gonçalves da Silva²⁰ e Stefania Capone (1999) no contexto do sudeste do Brasil também interpretou essa histórica relação entre escrita e campo, argumentando que “a etnografia exerce uma influência normalizadora sobre o que se considera ‘autêntico’ ou ‘correto’ na práxis ritual no candomblé”²¹ (CASTILLO, 2008:16).

Wagner (2010) refere-se à experiência que o antropólogo vivencia no campo, como um contexto conturbado em que o antropólogo inventa a cultura do outro, mediante as diferenças que se chocam às suas formas de perceber e agir, sugerindo o relato em termos de sua experiência, para que assim, sua escrita possa ser compreendida como uma etnografia. A invenção para Wagner e corroborada nesta pesquisa, possui caráter positivo e presente na vida humana. A invenção, segundo Wagner (2010:19), sempre foi indeterminada para os antigos como para os filósofos medievais; coube à visão determinista de mundo materialista-mecanicista newtoniana banir essa categoria para o domínio do acidente, retirando toda e qualquer ação intencional humana de elaboração.

Os nativos tanto quanto os antropólogos são vistos como contribuintes no processo da invenção da cultura, já que cada um a sua maneira formula hipóteses sobre as relações que desenvolve e conseqüentemente sobre os interesses que lhe movem. Diferentemente das dificuldades vivenciadas pelo pesquisador quando do encontro e estabelecimento de relações com os observados descritos nas etnografias clássicas, o campo dessa pesquisa, devido ao grau de intimidade conquistado ao longo dos anos, permitiu que a comunidade interferisse sobre o que deveriam ser considerados segredos e o que deveria ser omitido na escrita do texto.

²⁰ Sobre esse tema foram consultadas as produções; SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Antropologia e seus Espelhos. *A etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH-USP/FAPESP, 1994. _____. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995. _____. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

²¹ O que interessa a Dantas é como a escrita produzida sobre os nativos influenciaram o povo de santo da Bahia. Ordep Serra na compreensão inversa dessa perspectiva indicaria que a reafricanização dos terreiros, longe de ser concentrada pela etnografia, está presente na História desde a primeira metade do século XIX, evidente nas celebrações de viagem a África (CASTILLO, 2008:14).

Ao questionar sobre as minhas motivações de permanecer estudando o Torrundê e o culto de Iyami, Pai Dary, Mãe Jô, Mãe Sônia, Mãe Lorena, Pai Rafael sugeriram e até mesmo pontuaram o que não poderia faltar nessa nova abordagem “sobre nós mesmos”. Rabinow (1999) citando Stanley Fish em *What Makes an Interpretation Acceptable?* conclui que os significados são culturais e estão socialmente disponíveis, não sendo inventados por um único intérprete. Por esse ir e vir ao longo da pesquisa e o entendimento da construção da dissertação, esse texto não está baseado só pelos meus interesses e escolhas, mas acrescido de todos aqueles que estiveram envolvidos com a pesquisa.

Pelo resultado das informações obtidas sobre Iyami na produção escrita anterior e concomitante ao fazer etnográfico no Torrundê, utilizo Feldman-Bianco (1987) para construir as sequências de eventos que focalizam os discursos, as pessoas e os objetos, no tempo e espaço do Ilê Axé Torrundê e do ritual de Iyami, levando conjuntamente em consideração a ação dos atores envolvidos e as representações construídas pelos mesmos, associando significado ao fluxo. O meu estranhamento do terreiro pesquisado e de Iyami foi construído a partir de uma metodologia gestada no próprio campo, mesmo que o ato “de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho. E, quanto mais familiar se tornar o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar” (WAGNER, 2010:39).

Iniciei o levantamento sistemático da produção bibliográfica sobre a formação e desenvolvimento do Candomblé na Bahia e no sudeste do Brasil, objetivando compreender o processo temporal em que os mesmos surgem no cenário religioso brasileiro, como também verificar quais as particularidades assumidas do culto a Iyami em outros Candomblés. Atentei desse modo, para toda e qualquer citação sobre as ancestrais femininas, agrupando as informações em três espaços de escrita. O primeiro refere-se à Iyami entre os grupos Iorubá, o segundo constituído pelas informações sobre os Gueledés na África Ocidental e na Bahia e por fim, o terceiro espaço formado pelos dados etnográficos sobre a presença de Iyami no interior dos Candomblés baianos e paulistas.

Também sistematizei aquilo que estava disponível na internet sobre Iyami. O

material foi composto por textos mesclados de informações bibliográficas, dissertações e teses, artigos científicos e iconografias de Iyami. Também está incluso no material adquirido através da internet, diálogos virtuais em chats e comunidades virtuais, especialmente pelo Orkut e Facebook.

É importante destacar que através desse recurso midiático foram estabelecidos contatos com iniciados e lideranças dos Candomblés do sudeste, podendo alargar as informações obtidas pela pesquisa bibliográfica consultada. Posterior ao levantamento bibliográfico e em redes virtuais, pessoas de outros Candomblés, distantes do núcleo familiar do Ilê Axé Torrudê foram acionadas, para que fosse possível observar outras representações e relações construídas com as ancestrais femininas, atentando para os símbolos e significados associados às mesmas.

Após buscar informações das divindades na esfera externa ao campo em que a pesquisa foi realizada, parti para o interior do mesmo. Por se tratar do terreiro e da família de santo da qual faço parte, realizei entrevistas partindo do irmão e irmã mais distante, ou seja, àqueles que ao longo de uma década me manteve não tão íntima, em direção àqueles que estão inseridos no meu circuito pessoal de relação. Tal metodologia aplicada refere-se à necessidade de um olhar externo do que me é familiar, mesmo tendo consciência que a neutralidade diante a pesquisa é mais uma questão de perspectiva do que propriamente de uma técnica possível de ser aplicada em sua totalidade.

Certamente essa proposta de compreender o objeto e o campo a partir do mais distante para o mais próximo, permitiu que teorias pudessem ser formuladas e/ou atualizadas por meio da autorreflexão sobre o campo e através dele, as relações sociais que me envolveram diretamente. As entrevistas com o Babalorixá e a Iya Ajé tiveram início ainda no processo de desenvolvimento do TCC, sendo registrada mais de 20hs de gravações até o ano de 2011, repleto dos mais variados temas, principalmente sobre a formação e desenvolvimento do ritual a Iyami. Nessa pesquisa, os agentes principais do culto foram os últimos a serem entrevistados, para que todos os dados levantados ao longo desses anos fossem recolocados em questão.

Como recurso de registro daquilo que observava no Ilê Axé Torrudê, utilizei aquilo que chamei de diário de fundamentos, a partir da imbricação conceitual entre os

cadernos de fundamentos portados pelos iniciados e iniciadas e os diários de campo utilizado pelos etnógrafos em suas observações. Segundo Castilho (2008) “o caderno de fundamentos tem que ser guardado em segredo (...) é semelhante ao caderno de iaô, mas contém informações adicionais adquiridas pelo iniciado ao longo dos anos” (IBID, 2008:90).

O diário como registro dos dados etnográficos, foi necessário como apoio da minha situação de observador participante, aliás, mais participante do que observadora, sendo as minhas experiências no cotidiano do terreiro, o material de minhas posteriores anotações, já que diferentemente do antropólogo que no momento propício retira um bloquinho do bolso e anota um *insight*, as minhas mãos muitas vezes estavam ocupadas, no preparo de oferendas, nos osés²², ou mesmo segurando uma vassoura para varrer as folhas que caem das árvores na área externa do Torrundê.

Como forma de sistematizar os discursos apreendidos no processo das entrevistas externas e internas ao Torrundê, os informantes foram compreendidos como dois grupos. O primeiro grupo nomeado como “os de fora” é constituído por todos aqueles que foram contatados para que eu pudesse estranhar o meu terreiro e o ritual de Iyami, através do conhecimento sobre outras experiências e memórias acerca das ancestrais femininas no Candomblé em Salvador. O segundo grupo, “os de dentro”, é formado por aqueles que estiveram entre os anos de 2010 e 2011 presentes no ritual de Iyami do Ilê Axé Torrundê como outros filhos que mesmo não estando presentes, são importantes para a compreensão do ritual e da história do terreiro.

- **Os de fora**

Como primeiro mecanismo de estranhar meu terreiro, fui à busca de outros espaços e pessoas, que me possibilitassem ter contato com o culto de Iyami, através de uma perspectiva externa. Procurando por pessoas que poderiam ter conhecimentos sobre o culto de Iyami, tive contato com um iniciado, pertencente à Casa Branca e informante

²² Ritual de limpeza dos assentamentos dos Orixás.

do arqueólogo Ademir Ribeiro em suas pesquisas. Para resguardar sua privacidade²³, chamo este informante de **Sr. Hugo**, sempre levando em consideração seus 76 anos de vida, dos quais quarenta vem sendo dedicados ao axé. Sr. Hugo se mostrou muito ligado aos conhecimentos acadêmicos sobre a história e a tradição do Candomblé, interessado especialmente na importância da cosmogonia e da cultura material empregada nos rituais (Sr. Hugo, entrevista realizada em 12/06/2010).

Nesse caminho inverso de estranhar o que é familiar busquei **Ricardo**, trinta anos de idade e sete de iniciado, o mesmo que proporcionou indiretamente o encontro de minha mãe com Pai Dary no Ilê Axé Enjenoquê²⁴. Tal Candomblé é liderado por Pai Edvaldo, irmão/filho de Pai Dary, ou seja, configurando Ricardo como meu primo de santo, pois o mesmo acabou sendo iniciado na casa que no tempo do encontro de minha mãe e Pai Dary, eu era somente visitante. (Entrevista realizada em 16/04/2010). As conversas que tive com **Felipe** (pseudônimo) ebômi do Ilê Asé Alakey Logunde Koisan²⁵ e conhecido do curso de graduação, também são importantes na construção de um olhar externo ao meu terreiro. Também meu primo de santo, ebômi Felipe é iniciado na casa de Mãe Beata, mãe pequena e irmã de santo de Pai Dary.

Tia Benildes, 68 anos de vida, professora e diretora aposentada no ensino público, é Iyalorixá do terreiro Oiá Matamba²⁶, Candomblé Angola fundado em 1965 em Paripe. Falar com Tia Benildes é perceber outro olhar sobre Paripe, um olhar anterior à chegada do Torrudê. Tive a oportunidade nos últimos anos de ir algumas festas, obrigações internas e limpezas. Comenta a Iyalorixá com certo orgulho que Pai Dary no tempo de iaô novo “fez roda no meu barracão, mas no passar dos anos perdemos a proximidade, por que as responsabilidades aumentam”.

As entrevistas realizadas com Sr. Hugo, Ricardo, Felipe e Benildes, emergiram no dever de encontros casuais, dos contextos de possibilidades que são formados do acúmulo de relações construídas em minha própria trajetória religiosa, ou de forma

²³ A solicitação partiu do entrevistado.

²⁴ Liderança: Edvaldo Sampaio Jones. Nação: Keto. Ano de fundação: 1992. Regente: Obaluaê, localizado no bairro de Castelo Branco.

²⁵ Liderança: Maria Beatriz dos Santos. Nação: Keto. Ano de fundação: 1984. Regente: Logunedê, localizado no bairro da Boca do Rio.

²⁶ Terreiro Oiá Matamba. Liderança: Benildes A. da Silva Soares, Paripe.

indireta, as que minha mãe já havia construído antes de mim. Nenhum desses informantes foi escolhido a priori, já que a intenção inicial era me distanciar do meu terreiro e das experiências que a partir dele vivenciei.

- **Os de dentro**

Ao voltar o olhar para o interior do Ilê Axé Torrundê objetivei construir um corpus de informação que fosse fruto da experiência etnográfica entre os anos de 2010 e 2011. No entanto, o Torrundê estava com suas atividades religiosas interrompidas, tendo sido somente realizado poucos encontros durante todo o ano. As circunstâncias da pesquisa me permitiram que eu fosse mais antropóloga do que iaô, pois o Torrundê ao estar vazio, permitiu conversas com os adeptos com mais tranquilidade, e por estes com o espaço do terreiro, já que no meu cotidiano, as obrigações e responsabilidades impediam que eu pudesse categorizá-lo como se requer em uma pesquisa científica.

Nesse momento, depreendi a compreensão intelectual da formação e história do Torrundê e da família de santo, como também a auto-atribuição da nação jeje em conversas com Pai Dary, com Iyá Morô e a Iyá Laxé, além de trazer para essa discussão as falas de outros iniciados e iniciadas, mais velhos ou mais novos do que eu, tentando compreender de que forma são construídas as relações étnicas em um Candomblé contemporâneo, já que essas eram categorias foram emergidas a priori do fazer etnográfico. Foram sucessivas as entrevistas com Pai Dary, em momentos propícios, devido alguma obrigação, como também de forma intencional, indo no domingo passar o dia com ele, em busca de maiores informações sobre a história do terreiro e de cunho pessoal.

Nesse contexto, meus questionamentos uniram-se aos dos pais, mães e irmãos presentes, proporcionando a discussão de muitos temas e particularidades da história do terreiro e da tradição do Torrundê permitindo na práxis que suas falas fossem cruzadas em uma mesma observação. Por esses momentos, destaquei temáticas que se faziam importantes para aquela comunidade, como a contemporaneidade dos Candomblés e a tradição das casas antigas, a relação entre a destruição de parte do terreiro e o descaso

das políticas públicas para o subúrbio, a magia e a feitiçaria do Candomblé, a dedicação e o processo de transmissão de conhecimento, como também a relação entre o segredo e Iyami.

Em busca de aprofundar aquilo que emergia coletivamente em conversas com minha família de santo na praça do Caboclo, na casa de Pai Dary ou na cozinha, objetivei conversas mais particulares, com aqueles envolvidos nessas discussões. A temática do ritual de Iyami, com salvas exceções, se tornou invisível com os demais da família, pois o máximo de informações colhidas foram frases soltas como “é a mulher de Egum”, “detesta homens”, “as grandes feiticeiras”, “metade pássaro, metade mulher”, “ela não perdoa, mata”, isso inclui outros ebômis, iaôs e ogãs que pude encontrar ao longo desse último ano.

Mesmo sendo reduzidas, as colocações foram importantes na condução da pesquisa, pois o desejo em demonstrar o caráter público do ritual de Iyami devido à presença de suas estátuas e assentamentos na parte externa do terreiro foi desconstruído, pois a publicidade no Torrondê de sua cultura material não garante que os segredos e conhecimentos sejam compartilhados.

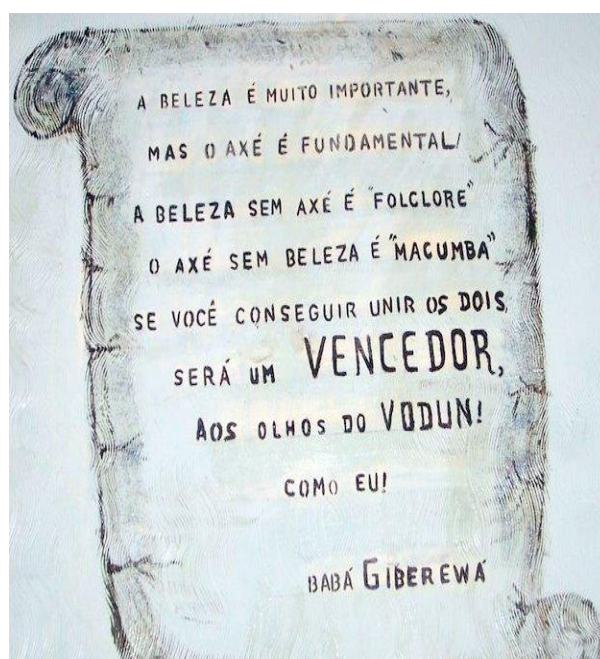


Fig. 2 Pintura na parede do barracão do Ilê Axé Torrondê, 2010. (Foto: Luciana de Castro).

Diferentemente de todos os outros informantes, Iyá Morô não permitiu que fossem gravadas as entrevistas, por não querer colocar a autoridade do Babalorixá em cheque, já que é mais velha e conhece toda a trajetória pessoal do Babalorixá e do desenvolvimento do Torrundê. **Sônia Nunes**, a Iyá Morô do Torrundê, recentemente tornou-se Iyalorixá do terreiro Ilê Axé Oyá. Filha de Oyá Balé foi iniciada por Alaíde de Logun e Pai Miguel Grosso, sendo irmã de santo mais velha de Pai Dary. Mãe Sônia como é identificada, é de fato a segunda pessoa do Torrundê, e, mesmo com a abertura de seu terreiro, continua desempenhando a função de organizar as festas e obrigações. Iyá Morô e Pai Dary são tratados entre si como comadre e compadre, demonstrando que a relação religiosa de tantas décadas, construiu uma relação de amizade e carinho.

Marta Lorena Paim Mota, Iyalorixá e Iyalaxé do Torrundê, Rungegbê, 31 anos e 15 de iniciação, é filha genética de Pai Dary e de santo de Iyá Morô, pois no sistema familiar e de parentesco no Candomblé não é permitida a iniciação por pai ou mãe consanguínea. Mãe Lorena, reside no Ilê Axé Torrundê na casa de seu Pai, pois teve sua casa em 2009 destruída com as chuvas. Antes de conhecer o sítio de seu pai em torno dos 13 anos era cristã, mas conta com certo orgulho que ainda recém nascida, recebeu Obaluayê pela primeira vez.

Rafael Costa, Ojé Tonirã é filho de Ogunjá²⁷ e o primeiro Ojé de Babá do Torrundê, tendo dezesseis anos de iniciado e treze de confirmado o posto. Pai Rafael possui muitos filhos pequenos. Católico de formação chegou ao Torrundê por meio de dois amigos que já estavam alguns meses na roça, Farabô e Alají cerca de vinte anos atrás. A mais longa entrevista com Rafael foi concedida no dia de seu gibirusu²⁸ no início de 2012, permitindo compreender a formação do ritual a Iyami no Torrundê anterior ao posto de Iyá Ajé, como também a relação mítica e litúrgica de Baba Egum e de Iyami no Torrundê. Ao relembrar de rituais antigos a Iyami, veio em minha memória de um irmão também Ojé, Tolubará e a necessidade de entrevistá-lo.

José Arnaldo dos Santos, Tolubará, possui 34 anos e 12 de feitura, atualmente reside no Rio de Janeiro, em função de suas atividades profissionais. Entrou no Candomblé por amor e pelo coração, mesmo sem a aceitação da família. Recebeu o

²⁷ Qualidade de Ogun, aquele que come cachorro.

²⁸ Ritual de comida a cabeça, ou bori de água por ser ofertadas frutas e não sangue animal.

cargo de Ojé, ainda com três anos de iniciado. Para Tolubará, receber cargo ao tempo de iaô é algo normal desde que possua a responsabilidade necessária para o cumprimento das obrigações.

Ricardo Mata Campos Ogã Ojádêmin é um jovem branco de 34 anos e 15 de feitura, casado, designer gráfico, atualmente reside com a família em Maputo, Moçambique, levado por propostas de trabalho. As motivações que levaram Ricardo ao Candomblé estão relacionadas à curiosidade em se aprofundar em temas como a espiritualidade e o ocultismo. Isso devia a sua formação espírita, kardecista. Quando decidiu se iniciar, chegou a ouvir a seguinte frase “Vou te tirar de lá com a polícia” (risos). Narrado como um evento que transformou a sua vida e a vida principalmente de sua mãe, o contato do Obaluayê de Pai Dary com sua mãe está localizado na festa de sua entronização. “No meio do ritual uma das alças da roupa que o Orixá usava se partiu apenas um único búzio percorreu boa parte do barracão e caiu nos pés dela (sua mãe). Ao devolver ao Orixá, o mesmo deu a ela o búzio. Isso virou uma jóia para ela, que usa até hoje no pescoço”.

Carlos Magno B. Araújo, iaô Balegunã, 32 anos e 2 de feitura, reside na cidade de Eunápolis/ Porto Seguro. Entrou para o Candomblé, a princípio como busca de respostas a fatos ocorridos em sua vida, posteriormente envolvendo-se a cada festa. Sempre houve tolerância da manifestação de entidades em ambiente familiar, sendo a sua aos 11 anos. Por sete anos foi abiã em outra casa de axé. A sua antiga zeladora não aceitava raspar Oyá em um corpo masculino, decidindo sair da casa, mas manter-se na mesma família de santo, viabilizado por uma pessoa incomum entre o antigo terreiro e o Torrundê.

Giovanilza de Castro Nunes Iyá Ajé Ogibairá, Mãe Jô possui 65 anos de idade, é formada em Teologia e professora aposentada pelo Estado da Bahia. Com avô Kardecista e pai Umbandista, desde pequena esteve em contato com a espiritualidade. Frequentadora do Centro Espírita Kardecista e às vezes em sessões umbandistas em companhia do saudoso pai e irmã, iniciou o processo de diferenciação entre as religiões e o desejo de entender as experiências religiosas através do curso superior em Teologia. Quanto ao Candomblé, não queria nem ouvir falar no nome, tinha preconceito contra os

Candomblecistas e não aceitava de forma alguma, o ritual de iniciação, entre esses rituais, o de raspar a cabeça.

A primeira vez que teve em um Candomblé foi em companhia de um antigo namorado de adolescência, em uma mistura de interesse e medo, sentiu as primeiras sensações de incorporação. Em determinado momento o Marujo que estava manifestado no Babalorixá indicou que deveria vim no outro dia em posse de quatro búzios para uma consulta, pois precisava de orientação. No outro dia, o Babalorixá em desacordo disse que jamais iria ensinar o jogo de búzios a uma pessoa completamente estranha, sendo contrariado com a presença de seu Marujo, que a ensinou o cair dos búzios e a confirmação de uma longa trajetória na religião.

Em 1967 houve um problema com seu pai, recém-formada no magistério, foi atuar como professora no extremo sul da Bahia. Em uma de suas aulas, começou a se comportar de forma estranha, falando errado e embolado, perdendo ao fim, a consciência, em torno das 10hs da manhã. Acordou as 3 da madrugada em uma casa nagô, com a notícia que havia se manifestado com um Caboclo, ficando marcado o retorno no outro dia. A partir desse dia, se estabeleceu uma relação de aprendizagem e ensinamentos com a mãe de santo, marcando posteriormente os trabalhos de limpeza e outras obrigações e oferendas, ficando recolhida por alguns dias para a iniciação no nagô em 1969.

Lembro-me muito bem, que a obrigação mais linda que fiz com ela, foi a de fechamento de corpo, totalmente diferente das outras nações, hoje que tenho conhecimento. Foi às 4hs da manhã, a lua brilhava iluminado todo o pasto de gado, ficamos no centro só eu e ela, não tinha assistentes, cruzamos o pasto de norte ao sul de leste a oeste, ela rezando em nagô, momentos ela cantava, eu segurando em um braço a imagem do negrinho do pastoreio e no outro a imagem de santa Luzia, não posso contar todo o ritual, há o segredo, o oro, só sei dizer que foi mágico, foi lindo, muita energia, as estrelas e a lua pareciam que brilhavam mais, raios de luz, cruzavam o pasto, portanto meu primeiro fechamento de corpo e minha primeira iniciação foram no nagô, não raspei a cabeça e nem levei os tradicionais cortes. A vida seguiu seu rumo, voltei do interior e vim morar em Salvador após algum tempo, frequentando os centros espíritas e fazendo palestras nos mesmos, de repente me convidaram para ir ver uma festa no Pilão de Prata, o Olubajé, eu não recebi e nem senti nada, simplesmente bolei e fui iniciada no Jeje nas águas do Ketu. (Iyá Ajé)

A sua passagem no Pilão de Prata, foi intensa e curta, mas por questões aqui omitidas, saiu da casa, após sua obrigação de ano, permanecendo por algum tempo, sem terreiro. Sua presença no Torrundê foi efetivada com a realização de sua obrigação de três anos, um ano após com a confirmação de Iyá Ajé do terreiro e com intervalo ritual com a obrigação de sete anos. Em suas quatro obrigações no Torrundê, pois está inclusa a obrigação de cinco anos dedicada ao juntó, foi prestigiada pela presença de irmãos e irmãs de seu antigo Candomblé, inclusive pelo seu pai-pequeno e sua esposa, também ekedi do Pilão de Prata, permanecendo a relação de carinho outrora conquistada.

Dary Paim Mota, mas conhecido como Pai Dary, Giberewá, foi iniciado há 30 anos no Ilê Axé Ominajexá. É médico e Babalorixá, possui 64 anos, é solteiro e se identifica como mestiço, de origem negra. Muitas vezes, em seu próprio terreiro, doa remédios e indica lugares para um melhor tratamento, os vizinhos e os próprios filhos. Sua inserção no mundo religioso se deu aos 14/15 anos através da “brincadeira do copo, letras, vela, essas coisas” na casa de um amigo. Não acreditava no mundo dos espíritos, mesmo tendo sido criado em lar kardecista, afirmava que o candomblé era baixo espiritismo.

É preciso descrever para além das observações do campo e ir ao encontro do que foi sendo engendrado ao longo deste. O campo aqui entendido não pode ser reduzido aos dois anos de pesquisa, devido ao acúmulo de experiências daquela que o descreve, como também restrito aos limites do terreiro, visto a necessidade de buscar fora dele, certo distanciamento do que há alguns anos tento compreender. Portanto, a *performance ritual* do culto a Iyami no Ilê Axé Torrundê está situada no tempo e lugar, emersas das práticas discursivas e da agência humana daqueles que foram entrevistados, produto essencialmente de um exercício de rotina meu, que exige esforço contínuo e concentração para compreender os outros, sendo dividida a escrita dessa pesquisa em três capítulos.

Na compreensão de termos e palavras utilizadas, a tradução foi realizada a partir da experiência em campo, como também utilizado o recurso do levantamento de notas de rodapé presente na bibliografia consultada. Foram mantidos os usos de termos yorubás como foram escritos pela bibliografia consultada. As fotos registradas no

Torrundê foram inseridas no corpo do texto, e não como anexo, pois a sua função não é mera ilustrativa do texto, mas são compreendidas como fragmentos de memória da comunidade, sendo muitas colhidas em álbuns pessoais de irmãos e irmãs que gentilmente forneceram. Dessa forma, a dissertação foi dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo ***Do papel ao ebó, do ebó ao papel: Iyami na produção escrita*** objetivo o processo de construção de conhecimentos e discursos acerca de Iyami no Golfo do Benin e nos Candomblés soteropolitanos. O levantamento bibliográfico permitiu verificar três contextos distintos de representação das ancestrais femininas; o contexto do sudoeste nigeriano, o da realização dos festivais Gueledés em África e Salvador e por fim, os rituais no interior dos Candomblés. Produtos do tempo e espaço das escritas, a etnohistoriografia da presença de Iyami evidencia não só os deslocamentos de aspectos e características míticas, mas também o próprio lugar de escrita dos intelectuais que as descreveu.

O segundo capítulo ***No final de linha de Paripe: O Ilê Axé Torrundê Ajagun***, apresenta a fundação e formação do Ilê Axé Torrundê Ajagun no cenário contemporâneo dos Candomblés de Salvador. Inicialmente cruzo a história do terreiro com a história do bairro de Paripe, enfocando as chuvas de 2009 que agiram de forma direta na rua de Deus. Posteriormente descrevo os espaços internos do terreiro, a formação da família de santo, como também as estratégias utilizadas na atualidade para a afirmação da identidade e do pertencimento com a África.

Por fim, o capítulo ***Entre o mito de comer vísceras e a prática de enterrar feitiços*** objetivou compreender os mitos e representações de Iyami através dos relatos colhidos no Ilê Axé Torrundê, como também a compreensão das oferendas e do ritual observado em outubro de 2011. Para tanto um grupo mais fechado de informantes foi selecionado, não por escolha própria, mas devido ao cunho secreto do ritual. Tais discursos não foram fragilizados pela falta de um corpus maior de entrevistas, mais intensificado pela real participação no ritual, destacando o Babalorixá e a Iyá Ajé do terreiro, como também de minha pessoa, pela participação direta na manipulação de elementos no ritual.

Capítulo I

Do papel ao ebó, do ebó ao papel: Iyami na produção escrita

O levantamento etno-historiográfico de Iyami reúne dados extraídos de uma ampla bibliografia, constituída por escritas historiográficas, etnográficas, antropológicas, permitindo o contato com mitologias, rituais, representações e particularidades históricas do culto tanto no Brasil quanto no Golfo do Benin. Por sua vez, a sistematização dos dados escritos foi elaborada a partir da correlação temporal e espacial das informações sendo organizada em três diferentes contextos, mas que, no entanto, dialogam entre si a partir das identificações e identidades míticas compartilhadas. Ainda o segredo e a autoridade da escrita se tornam aspectos conceituais importantes neste capítulo, pela busca de compreender a presença de Iyami nos discursos escritos analisados.

O primeiro contexto é construído pelos relatos de Iyami entre os Iorubá no final do século XIX até a segunda metade do século XX. A escrita sobre o culto de Iyami no sudoeste nigeriano não se fará exaustiva, mas pontual. A atenção dada para esse contexto transatlântico é justificada pela relação multicontextual do Candomblé com a África. O segundo momento refere-se à realização dos festivais Gueledés e presença do culto de Iyami em Salvador. Por último, a relação estará voltada para os relatos etnográficos do culto de Iyami no interior dos Candomblés de Salvador, entendidos como versões do culto.

1.1 Relatos e representações das ancestrais femininas entre os nagôs/iorubas

Iya Nlá é uma figura esquiva (...). Uma vez que estamos lidando com um mito, a identidade exata de Odu não é tão importante quanto o fato de que ela representa a cosmologia iorubá feminino primordial, que possui nomes diferentes em diferentes comunidades. Iyami, minha mãe, a ajé, está sugerindo que os diferentes nomes podem se referir a aspectos diferentes do mesmo fenômeno. (LAWAL, 1996: 284)

Claude Lépine (1998) indica que a partir do século VII foi iniciado um período histórico de migrações sucessivas de populações proto-iorubá²⁹ para toda a área do Golfo do Benin, do rio Volta ao rio Níger. No século X, uma migração posterior liderada por Odudua teria ocupado essa mesma região em que mais tarde viria a ser o reino de Daomé (PARÉS, 2007:31). A fundação das cidades nessa região, no entanto, remete a dispersão dos descendentes de Odudua por Ilê-Ifé³⁰ (SILVA, 1992:555). A cidade de Ifé tornou-se modelo segundo o qual foram concebidas todas as outras cidades, possuindo dessa forma, específicos “nichos sagrados” (BASIL, 1981:126).

O princípio feminino ancestral é cultuado por diferentes nomes em cada cidade, resultante de mitos e histórias particulares. Segundo Babatundê Lawal, Iyami, minha mãe, representa em cada localidade um específico Orixá feminino fundador, Yemanjá para os grupos Iorubá na cidade de Abeokutá, local de pesquisa de Alfred Burton Ellis (1894) e de Raymond Prince (1961) e Oxum em Osogbô vislumbrada pela pesquisa de Pierre Verger (1992). A explicação para as identidades e representações de uma divindade específica está relacionada com o trânsito de suas referências míticas em diversas regiões, como também resultado de interpretações pessoais e contextuais.

Na contemporaneidade a chamada Iorubalândia ou Iorubo corresponde a uma área parcial da Nigéria (principalmente na região sudoeste), Benin e Togo, estendendo-se de Lagos para o norte até o rio Níger e para o leste até a cidade do Benin. Matory (1999) com base no argumento de Robin Law (1973) afirma que antes do tráfico de escravos no século XIX dispersarem os Ijebu, os Egbá, os Egbado, os Ondo, os Ekiti, os

²⁹ Grupos instalados na região anterior a chegada mítica de Odudua, e assim, dos Iorubá.

³⁰ Cidade onde Odudua se instalou e pólo migratório da formação de cidades para seus descendentes.

Oyo³¹ e outros; estes grupos não se autodenominaram “Iorubá”, muito menos compartilhavam uma língua “padrão” ou única identidade. No entanto, “embora não seja possível falar de limites geográficos precisos, as diferenças na terminologia religiosa permitiriam falar de uma ‘área yorubá’, contemplada em um sistema religioso cultural mais amplo” (PARÉS, 2007: 37).

Fig. 3. Mapa do sudoeste nigeriano no contexto no final do século XIX (ELLIS, 1894:1)

O período novecentista apresentou características muito peculiares na Inglaterra, como também em suas colônias. Estruturados pelo padrão valorativo vitoriano de moral, o ideal de homem inglês desenvolvido neste período estava pautado na censura e autocontrole, na tentativa de se distanciar de sentimentos e comportamentos como a vingança, o adultério, a traição e o culto a morte. Em um jogo dialético, guiado pelos postulados do Iluminismo, o projeto de colonização incluía o estudo do “outro nativo”, como forma de compreender os traços mais primitivos de suas organizações sociais.

Tais condições foram vivenciadas por Albert Burton Ellis que esteve na África durante a passagem do século XIX para o XX a serviço da Inglaterra. Permaneceu em Ifé e teve seu trabalho fundamentado pelas pesquisas de Burton, cônsul inglês situado em Fernando Pó (parte da Guiné Equatorial) sobre as regiões do Daomé, Abeokuta e Camarões, como também o trabalho clássico de Rev. Baudin³² (1884).

A obra “*The yoruba-Speaking people of the slave coast of Africa*” (1894)³³ de Ellis está imbricada sob muitas formas de materialismos que começavam a surgir no cenário europeu nesse período. O materialismo foi utilizado teoricamente na descrição do culto e mitos das ancestrais femininas no sudoeste nigeriano. As Iyami foram delineadas através de concepções dogmáticas e radicais, que muito se associavam a construção do estereótipo de mulher africana, a exemplo de suas características impuras, malignas e perversas³⁴.

A vingança, o adultério, a traição e a morte presentes em orikis e provérbios iorubás referentes às Iyami foram abordados como aspectos negativos e da feitiçaria patilhada por esses grupos. Tais concepções puritanas pleiteadas pelo governo inglês no século XIX estiveram também presente na produção missionária da época. A imagem feminina relacionada à feitiçaria parece ter se desenvolvido na África no início do século XX dada por uma ação combinada na época colonial, “do comerciante, do administrador, do missionário e o do professor, cujas diversas influências destruíram a antiga cultura e a antiga religião, fazendo em princípio desaparecer o paganismo” (VERGER, 1992:21).

³² O católico francês Baudin pertenceu à Sociedade das Missões Africanas, trabalhou como missionário na Costa dos Escravos e publicou o livro *Fétichisme et Féticheurs* em 1884 sobre a religião dos Iorubas. No entanto, seu olhar sobre os Iorubás estava apoiado em depoimentos colhidos na região fronteira com os Gun em Porto Novo, em Uidá com os Hweda e em Togo com os Ewe. A problemática sobre a conformação da origem mítica de Iyangba/Odudwa/Obatalá postulam a construção de um panteão Iorubá sustentado pela perspectiva cartesiana de pares binários, designando espacialmente Iya Agba às regiões inferiores do universo.

³³ Ver “*The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*” (ELLIS, 1890)

³⁴ O abade Pierre Bertrand Bouche, membro da Sociedade das Missões em Lyon, publica em 1885 sua experiência de cerca de vinte anos na Costa dos Escravos. A estrutura narrativa de Bouche sugere que a deusa Iyagba se parece muito com a Santa Virgem, pois “como ela, segura uma criança nos braços; chama-se a mãe que Salva (e não que recebe), ela salvou a humanidade” (BOUCHE, 1885: 272 apud VERGER, 1992: 272). Pierre Verger ao pesquisar os yorubás em Oshogbô na década de sessenta do século XX, indica que o abade Bouche estava longe de supor que Iya Agba, a mãe idosa e respeitável, fosse um eufemismo utilizado para saudar Iyami Oxorongá, a feiticeira dos Iorubá (VERGER, 1992a: 142).

Em uma perspectiva pós-colonial Comaroff (1993) indica que a feitiçaria se constitui como tradução precária do que pode ser entendido como “força oculta” ou “tipo especial de energia”. No entanto pontua Comaroff, que as pessoas no entorno de tal pesquisa possam ter outras coisas em mente (IBID, 1993:4). Diferentemente da teoria da ação empregada por Comaroff para compreender a feitiçaria, Peter Geschiere (2006) encaminha-se para o sentido da ambivalência, entendendo a feitiçaria como importante elemento de resposta social as implicações dos questionamentos sobre a vida.

Evans Pritchard (2005) configura essa resposta a certas situações como um valioso corretivo contra impulsos antissociais. De fato, a ambivalência e a multi-interpretabilidade se tornam centrais para a implicação de poderes retóricos construídos sobre uma sociedade ou determinados grupos religiosos. Ellis (1894) argumenta que as representações da mulher como feiticeira partem das narrativas dos informantes e não do discurso científico. O pensamento vigente é que os africanos situados em um estágio de evolução inferior a Inglaterra traduziam suas relações sociais através de explicações não racionais, justificando para tanto que a “bruxaria é nas mentes dos nativos a principal causa de doença e morte” (ELLIS, 1894: 97).

No capítulo intitulado “espíritos das árvores”, Ellis observa que tanto Apaoká (Apa) quanto Iroko são consideradas como árvores que possuem poderes míticos. Esses poderes míticos estavam associados a sua condição de espaço/local legítimo para a realização de práticas ilícitas e de algumas árvores serem resididas por espíritos malignos. As crenças em pássaros que se alimentam de seres humanos são tratadas no capítulo intitulado Folclore e Provérbios. Aí estas aves são descritas como aves de rapina que habitam as copas das árvores. A sua condição carnívora pode ser compreendida a partir da tradução de seus próprios termos. Para Ellis (1894), a palavra falada iorubá possui um ritmo específico ao ser dita, eiye traduzida como pássaro e ibo como floresta, indica a sua condição selvagem e desconhecida, detentoras dos sortilégios e infortúnios.

Segundo Ellis (1894) era mais comum que as mulheres fossem acusadas de crimes de bruxarias do que os homens. Tal aspecto não está circunscrito ao caso dos

Iorubá, mas presente no passado da humanidade. A definição do eminente papel da mulher na comunidade³⁵ comportava igualmente consequências econômicas, políticas e espirituais, uma vez que ela desempenha um papel marcante tanto na herança de bens materiais como dos direitos a sua sucessão real. (KI-ZERBO, 1980:755)

A Apa, frequentemente chamado de mogno africano, é habitada por um espírito maligno, sendo o emblema da vingança, é comumente visto rodeado de folhas de palmeira, e com um pote de barro aos seus pés para receber as ofertas dos lenhadores, encontrando-se muitas oferendas constituídas de galinha e óleo de palma. Acredita-se que emitem uma luz fosforescente à noite. A madeira desta árvore é utilizada na construção de tambores, que são cilindros ocos de madeira cobertos em uma das extremidades, antes que sejam produzidos, ao espírito é propiciada uma oferta, normalmente constituída por uma galinha e alguns óleos. (ELLIS, 1894: 95-96)

Já o católico francês, pertencente à Sociedade das Missões Africanas na Costa dos Escravos publicou o livro “*Fétichism et Féticheurs*” em 1884 sobre a religião dos Iorubás. Baudin escreve que são as mulheres velhas as grandes referências das ancestrais femininas na terra: “eram muitas vezes acusadas de serem ajé e que, o mais curioso era que, frequentemente, elas acreditavam ter cometido o crime do qual eram acusadas”. Ainda em Pierre Verger “Iyami é anciã, mulher sábia e respeitável, que pode também ser chamada de Àgbà ou Igba Nlá: Aos apelos que seus filhos fizerem, ela responderá do interior da cabaça, pois ela tornou-se idosa” (VERGER, 1994:67).

O culto de Aje Shaluga é considerado pelo tenente-coronel Ellis como recente na região estudada em comparação aos deuses presentes nos mitos de fundação recolhidos. Ellis empreendeu a sistematização dos Orixás como um panteão compartilhado para toda a extensão do sudoeste nigeriano, classificando-os em divindades principais e secundárias. Entre os “Minor Gods” descritos no Capítulo III (ELIIS, 1984), Aje

³⁵ Por outra perspectiva, Babatundê Lawal (1996) parte da crença coletiva que a mulher iorubá possui o segredo da própria vida em conexão ao caráter divino de sua presença na terra. Iyami representa os aspectos sociais e antissociais da sociedade, devido ao caráter de fundação e destruição que detém. Diante disso, são realizadas celebrações para a grande Mãe Terra, que além de saudar essa prerrogativa, também serve para proteger e honrar as mulheres dentro das comunidades como estimar seus talentos e poderes curativos. O nome de Aje Shaluga encontra-se em Ellis de duas formas distintas, pássaro sanguinário e Orixá.

Shalugá possui características que estão intimamente relacionadas com a feitiçaria. Também associados a este grupo de deuses secundários estão às divindades Olokun, Olosa, Shankpanna, Shigidi, Olarosa, Dada, Oya, Oshun, Oba, Oko, Ossayn, Aroni, Aja, Oye, Ibeji, Oshumare, Oke, Oshossi, o Sol e a Lua e por fim Olori-Merin.

Aje Shaluga é a deusa da riqueza e confere riquezas aos seus adoradores. O nome parece significar "beneficiário que faz a reincidência", ou "o feiticeiro que faz a reincidência" (Aje feiticeiro; Aje, 'assalariado' ou beneficiário e Shalu, a reincidência.). Seu emblema é um grande cowry. Um provérbio diz: "Aje Shaluga muitas vezes passa pela primeira caravana que vem ao mercado, e carrega o passado com os benefícios", e outro, "Aquele que durante a caminhada encontra uma cowry é favorecido pela Aje Shaluga". O grande cowry é o emblema de Aje Shaluga, não tem valor como um meio de troca, os búzios brancos pequenos é que são usados para esse fim. Ela é a patrona das tintas e das cores em geral. Ela veio do corpo de Iemanjá. (ELLIS,1894:64)

Segundo alguns informantes iorubás de Prince (1961) o poder da bruxaria é uma espécie de substância imaterial que pode ser mantido em uma cabaça escondida em um buraco na parede da casa da bruxa ou em uma cavidade na árvore. Outros nativos consideram o poder³⁶ como uma forma mais concreta de substância que está presente no abdômen da mulher. Para o autor essa importância social atribuída às mulheres velhas justifique a caça as bruxas³⁷ nas décadas de 40 e 50 do século XX, ocorridas ao sul da Costa do Ouro (Gana), e espalhando-se pelo Daomé até o sul da Nigéria e Togo.

As acusações contra as mulheres estavam baseadas na exigência que elas trouxessem forçosamente as suas bruxarias, como cabaças, penas vermelhas e outros objetos, para que assim, com os elementos comprobatórios, pudessem confessar suas más ações em meio ao julgamento estabelecido entre os aldeões. Se uma mulher se

³⁶ Também Raymond Prince (1961) que esteve durante dois períodos entre os iorubas, um ano e seis meses como médico no Hospital Aro em Abeokuta entre 1957 e 1959, e mais um ano e oito meses de investigação sobre os distúrbios psiquiátricos entre os curandeiros indígenas, transcrevendo “muitos relatos de bruxas e de seus poderes” em um artigo extenso sobre o assunto (Prince, 1961) (Prince, 2006:156).

³⁷ O movimento de caçadores de feiticeiras Atigali (ou Tigere ou Atinga) foi criado por volta de 1940 ao sul da costa do Ouro (Gana), ganhando corpo e atravessando o Daomé até o sul da Nigéria e Togo em 1950, sendo esmagado pelo governo britânico um ano após.

recusar a confessar, ela tinha que passar por uma provação pública³⁸. Segundo Verger, existiam também feiticeiros entre os homens, os oxô, mas que seriam infinitamente menos virulentos e cruéis que as ajé [feiticeiras] (VERGER, 1992; AMADO, 1979). Ambos são capazes de matar, mas os primeiros jamais atacam membros de sua família, enquanto as segundas não hesitam em matar seus próprios filhos (AMADO, 1979).

Outra importante narrativa sobre o culto de Iyami na África se insere nesse cenário pelo fotógrafo e etnólogo francês Pierre Verger (1902-1996) intitulada *Grandeur et decadence du culte de Ìyámi Òsòròngà (ma mère sorcière) chez les yorouba* publicada em Paris no ano de 1965³⁹, baseada em histórias de tradição oral. Essa narrativa é resultante das pesquisas realizadas em Oshogbô na Nigéria entre os anos 1963 e 1966, como parte de sua pesquisa de doutoramento defendida na Sorbonne no ano de 1966 (LUHNING, 1999).

Verger observa que “as atividades das feiticeiras estão ligadas as das divindades - Orixás - e aos mitos da criação do mundo” (VERGER, 1992:9). Para o etnólogo, a temática da feitiçaria (incorporada à imagem de Iyami-Ajé), parece ter sido mal compreendida, no que diz respeito a sua relação com a religião dos Orixás. Iyami segundo Pierre Verger (1992) é a representação da divindade deposta Odù, a única mulher do grupo, que recebeu a incumbência de criar a terra e a humanidade. No entanto, tornou-se tirana quando da posse de tamanho poder, sendo assim, transferido por Olodumare para Obarixá/Obatalá. Iyami recebeu os poderes dos pássaros e os segredos da cabaça para controlar o poder dos homens, outrora das mulheres.

Três orixás vêm do além para a Terra. Ogum, o guerreiro, está na frente para abrir o caminho, Obarixá, que tem o poder de criar todas as coisas, segue em segunda posição, Odù, a única mulher do grupo, é a última. Ela volta sobre seus passos e vai se queixar a Olodumare: os dois primeiros

³⁸ O corpo da feiticeira ficaria inerte na cama, significando que seu espírito transformou-se em pássaro para processar as atividades malignas. Esses pássaros podem ser identificados pelos nomes Agbibgô, Elùlú, Atioro, Aramago, Osorongá. Tanto em Verger (1992), como Amado (1979), explicita que a utilização da pimenta vermelha em seu corpo, por ser uma substância proibida as Iya, evitando que o seu espírito se apossasse novamente do corpo.

³⁹ Mais tarde publicado duas vezes em português, uma vez excluindo os itans (1992) e a outra com estes (1994). Quanto os expoentes teóricos dos referenciais antropológicos utilizados por Pierre Verger, *As formas elementares da vida religiosa* (DURKHEIM, 1996) e o *Esboço de uma teoria geral da magia* (MAUSS, 2003).

receberam o poder da guerra e o da criação, e ela, Odù, nada recebeu na partilha. Olodumare lhe diz: Você será Iya Won, a mãe deles, para sempre; você sustentará o mundo. Ele lhe dá o poder do eye, o pássaro; ele lhe dá a cabaça de eleye, dona do pássaro. (...) Olodumare deu o poder às mulheres; o homem sozinho, nada poderá fazer na ausência delas (...). Obarixá vai se consultar Orumilá (Ifá) e faz uma oferenda que lhe é indicada feita de caracóis e um chicote. Orumilá lhe diz que o mundo passara a ser dele, mas deve ser paciente. (VERGER. 1992: 25-27)

Pierre Verger encontrou uma explicação social para que algumas mulheres velhas atribuíssem a si poderes especiais e a culpa pelos crimes que estavam sendo acusadas. Verger explica que tais práticas eram resultado de um “complexo de culpa nascido de sentimentos de angústia e de insegurança, provocados pela condição particular da mulher na sociedade ioruba” (IBID, 1992:22), não podendo ser reduzidas nos meios iorubas tradicionais, pela racionalização da “noção de pecado original” (IBID, 1992: 37).

Os termos como “àse, iwà, orisà, òrun, odú, iya-mi, podem ser analisados, mas não traduzidos” (SANTOS 1986: 22). As identidades e representações de Iyami no contexto do sudoeste nigeriano são aproximações de significados entre o que é vivido e o que foi traduzido na escrita sobre elas. O que se evidencia nesse levantamento, é um discurso que relaciona de forma íntima a mulher e a feitiçaria, tanto no âmbito mítico quanto na dinâmica histórica, produzindo uma rede complexa de representações que ao mesmo tempo em que variam são compartilhadas pelas inúmeras cidades que dão sentido cosmológico a região Iorubá e nas produções escrita sobre elas.

1.2 Máscaras e Gueledés em Salvador

Iyami é cultuada, desde sempre, desde os Gueledés, uma sociedade secreta, que existe na África e já existiu aqui em Salvador. Essa sociedade secreta, só era permitida as mulheres, os homens não podiam participar, de forma inversa, que é o culto de Baba Egum, sociedade secreta masculina, onde a mulher não pode participar. (Pai Dary)

Para Henry e Margareth Drewal (1983) o Gèlèdè é um festival realizado desde o século XVIII. São organizações sociais responsáveis pela manutenção do equilíbrio interno das comunidades. Tendo sua origem na cidade de Ketu, a realização dos festivais na contemporaneidade estende-se de forma fronteiriça entre o Benin, a Nigéria e o Togo. Os Gueledés também estiveram em contextos diaspóricos como no Brasil, Cuba e Serra Leoa. Para os Iorubá, Iya Nlá, divindade feminina central do Gueledé, é identificada como a primeira mulher no universo Iorubá, tendo sua identidade permanecida como um enigma até os dias atuais (LAWAL, 1996; DREWAL, 1983).

Frequentemente os festivais Gueledés no contexto Iorubá possuem uma antecâmara para dispor as máscaras e uma câmara interna, que é interdita aos não iniciados. Os símbolos de Iya Nlá ficam enterrados ou cobertos por um pote invertido. Em alguns santuários, uma grande escultura de madeira representando a figura de uma mulher é colocada sobre o pote. Em relação ao santuário da associação Gueledé, chamado de asé, geralmente fica localizado em alguma gruta e próxima ao espaço da performance (LAWAL, 1996:90-91).

Se traduzirmos Gèlèdè para o português, *gè* significa acalmar, aplacar, afagar ou mimar; *ele* significa as partes privadas femininas, símbolo de seu poder secreto e por fim *dè*; amolecer com cuidado e bondade. O Gélédè dessa forma pode ser interpretado como uma performance festiva cuidadosamente executada para prestar homenagem às mulheres, de modo que a comunidade possa participar dos poderes inatos delas para o seu benefício (DREWAL, 1983: XV).

Antes de o festival Gueledé ser realizado, uma data específica é definida com os sacerdotes do sexo masculino que notificam a comunidade sobre a localização do festival. Mensageiros são enviados por toda a comunidade para informar aos cantores, percussionistas e mascarados⁴⁰ sobre o festival, a fim de se preparar para este evento. Segundo os Drewal (1983), o festival serve como uma oportunidade para os membros da família se reunir e desfrutarem da cultura da família novamente. Possui dois momentos, um noturno e o outro vespertino.

No primeiro dia o festival é realizado no mercado local, em uma noite chamada noite de Efe. Neste espaço se processa uma dança composta de passos intrincados, composto de músicas que reificam o poder das Grandes Mães, inebriados pelo mistério da escuridão (DREWAL, 1983; LAWAL, 1996; RIBEIRO, 2008). Na tarde do Gueledé, uma sacerdotisa irá preparar a refeição na esperança de que todos os alimentos que foram sacrificados trarão boa sorte para a comunidade. Os festivais são públicos. Abraham escreve que “procissões são realizadas, mas sem intenção de amedrontar: depois da dança, presentes são oferecidos ao público” (apud SANTOS, 1986: 117). Parte de uma das músicas dirigidas para Elas é de interesse:

*A mãe todo-poderosa, mãe do pássaro da noite
Mãe que mata animais sem flagrante
Minha mãe mata rapidamente, sem um grito
Picar a nossa memória, de repente
Rapidamente como o pica-pau pega a árvore na fazenda.
O pica-pau que martela a árvore enquanto as palavras se precipitam da sua boca,
Grande mãe com quem não ousamos coabitar
Grande mãe cujo corpo não ousamos ver
Mãe de belezas secretas
Mãe que esvazia a taça
Quem fala com a voz de um homem,
Mãe, grande e muito grande no topo da árvore Iroko
Mãe que sobe alto e olha para baixo na terra
Mãe que mata o seu marido ainda tem pena dele. (PRINCE, 1961:797)*

⁴⁰ Apesar de existirem relatos de chefias femininas em tempos imemoriáveis quase sempre eram homens os ocupantes desses cargos. Nesse aspecto, estabelecia-se outra marcante diferenciação da sociedade iorubá com relação à questão do gênero. Mesmo que as mulheres fizessem parte dos cultos religiosos, dos festivais anuais e de algumas atividades públicas, as principais funções religiosas e cargos políticos eram ocupados por homens, assim como a chefia das famílias, das linhagens e das cidades (Matory, 1994).

Esses ideais são simultaneamente expressos em canções e encenação satírica. As encenações marcam o turno vespertino do segundo dia, por meio dos Orin-efé. Segundo Salami (2004), os Orin-efé são cantigas que prorrogam o entretenimento e o deboche realizados em homenagem as ancestrais femininas. Segundo o autor, possui o caráter de por intermédio da própria dança e de sua entonação se torne “pública as transgressões contidas durante o ano, entre o período da festividade e o seguinte”. (SALAMI, 1999: 37-38).

Para Babatunde Lawal (1996), os festivais Gueledés no contexto Iorubá podem ser comparados com outras organizações devido à proximidade de suas formações. Os Gueledés são responsáveis por desenvolver estratégias para promover a paz social, a felicidade e união da comunidade. Outras sociedades secretas entre os Iorubá coexistem com o Gueledé, como a organização dos Oro que funciona como a polícia para algumas cidades, o Ogboni como juízes, os Egungun na mediação dos conflitos e nas relações entre os vivos e os antepassados.

Nessas organizações supra-familiares, a questão de gênero também se faz presente, “assim como os ancestrais masculinos tem sua instituição na sociedade Egungun, as Iyami constituem o Gelede e também numa outra sociedade pouco conhecida o Egbé E’léékò” (SANTOS, 1986: 105). Diferentemente da associação Ogboni que só admite a entrada de determinadas linhagens, a filiação à associação Guelede é aberta a toda comunidade. Como Iya Nlá é a mãe de todos, é comum que até os sacerdotes dos Orixás participem nas cerimônias Gelede (LAWAL, 1996:81).

O ser mulher é compreendido nos mitos principalmente pela característica da gestação. Para Juana Elbein dos Santos (1986) a imagem do pássaro se identifica com a do peixe, pois as penas e as escamas são visualizadas como pedaços do corpo materno, representando o símbolo da fecundidade e do poder da gestação de Iyami. Ser mãe ou bruxa, protetora ou antropofágica, mulher e pássaro, é concentrar o equilíbrio e o desequilíbrio em uma única, que por sua vez, são várias divindades femininas.

Diferente de Babatunde Lawal (LAWAL, 1996:71), que negou a relação de Iyami e Yemanjá no contexto brasileiro, afirmando somente sua existência em Cuba, Renato da Silveira (2006) indica que o culto as ancestrais chegou à Bahia

provavelmente na década de 1820⁴¹. Segundo ele Yemanjá Ogunté, Yemanjá Assobá e Yemanjá Assessu, Oxum Ijimu e Iyainlá e Iyami Iyamassê foram cultuadas pela sociedade Gueledé baiana (IBID, 2006:469).

O “*O Jornal de Noticias*” em oito de outubro de 1897 noticiou a diligência policial em Amoreira na Ilha de Itaparica, intitulada “o covil de Tio Yoyô”, informando que máscaras integravam o conjunto formado por muitos outros objetos que foram confiscados (RODRIGUES, 1977: 242). Já o Jornal “A Tarde” do dia 21 de junho e 22 de junho de 1940, máscaras Gueledés voltam a aparecer integradas a pejis em associação a diversos objetos, símbolos e imagens (RIBEIRO, 2008).

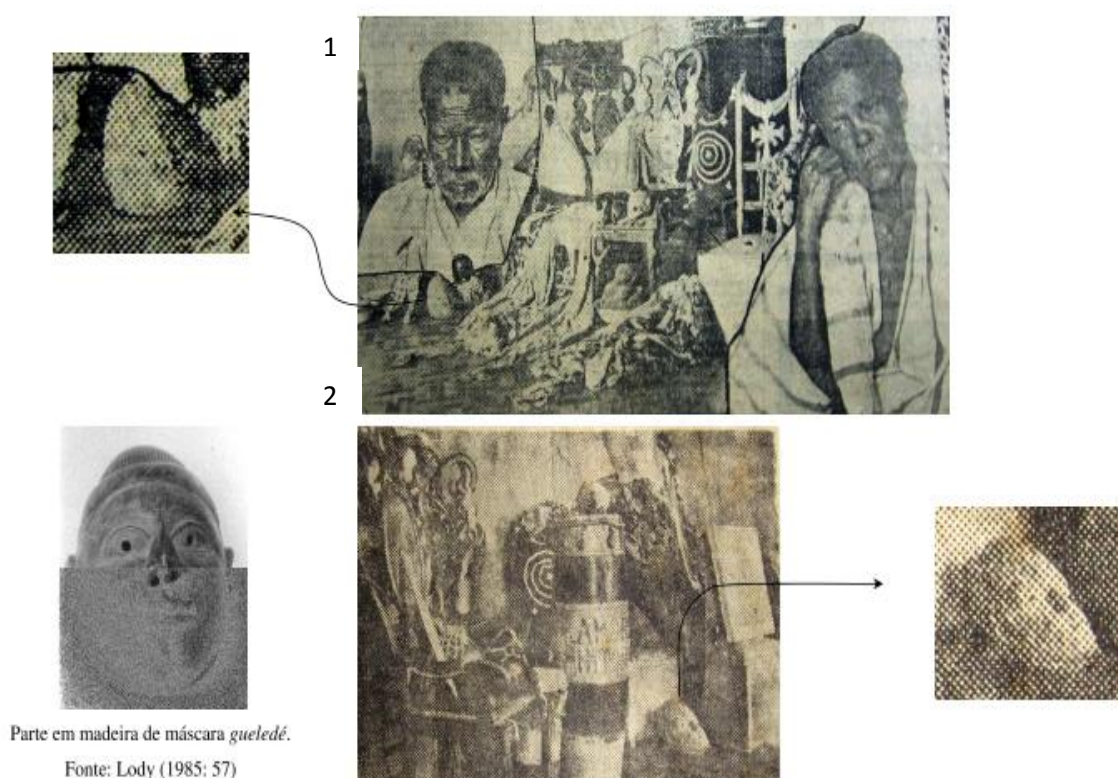


Fig. 4 “Comparação entre as fotografias das máscaras apreendidas pela polícia e a do IGHB” (RIBEIRO, 2008: 140).

⁴¹ A cerca da década de 1820, CASTILLO (2011) informa que Iya Nassô fundou a comunidade religiosa que funcionava no centro da cidade de Salvador, no entanto sua ruptura se deu “em 1837, quando a fundadora juntou sua família, escravos e agregados – entre eles Marcelina da Silva – e viajou para a África”, retornando em 1839, mudando-se “algumas vezes antes de instalar-se no Engenho Velho”. (CASTILLO, 2011: 6).



Fig. 5 Máscaras Geledé. Instituto Histórico e Geográfico (LODY, 1985).



Fig. 6. Máscara Gueledé. Museu Afro-Brasileiro de Salvador. (Foto: Luciana de Castro).

Mariano Carneiro da Cunha (1984) afirmou que apesar das investidas frequentes da polícia contra tais manifestações religiosas, “as máscaras Gueledés dançaram na Bahia até as primeiras décadas deste século” (IBID, 1984:1017). As máscaras Gueledés foram referidas por alguns autores como as “parafernália das feiticeiras” (CUNHA, 1984; RIBEIRO, 2008). Muitas máscaras foram recolhidas em delegacias de polícia⁴² e

⁴² Entre os anos de 1889 e 1940, Yvonne Maggie (1992) observou que especialmente os seguidores da religiosidade afro-brasileira sofreram acusações que pendiam para o desvio, impureza, higienismo, do vício e das relações eróticas, atreladas a prática da feitiçaria, considerada ilegal no Código Penal Brasileiro.

depois integradas a acervos etnológicos (RIBEIRO, 2008: 28), catalogadas como objetos utilizados no culto as bruxas, sem maiores explicações e contextualizações, compreendidas por sua vez, como “provas” da ritualização de Iyami, bruxas cultuadas nos festivais Gueledés.

Escultura em madeira, mostrando cabeça feminina, ostenta no rosto marcas tribais dos Iorubás. Esses lanhos são cinco, em cada face, representados por pintura em tinta preta. As orelhas, pontiagudas, marcam o tipo- orelhas de aja, os olhos oblíquos e com pequenos orifícios, o mesmo acontecendo com o nariz, dizem fortemente do estilo da imaginária dos iorubás. A cabeça é prolongada, lembrando um gorro em desenho cônico podendo significar transformação, dinâmica, fertilidade. Vale observar que a sociedade das gueledes, voltada aos rituais das mães ancestrais, teve seu último reduto na Bahia da Igreja da Barroquinha pelas irmãs da Irmandade da Boa Morte. (LODY, 1985:122)

As máscaras podem ser visualizadas atualmente em acervos e memoriais particulares de Candomblés, como “o Gantois, Opô Afonjá, e o Pilão de Prata” (SILVEIRA, 2006:450) como também em museus e acervos etnológicos, como a Coleção afro-brasileira do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Coleção do Museu Estácio de Lima, Coleção afro-brasileira de Mestre Didi e Juana Elbein dos Santos (LODY, 1985; RIBEIRO, 2008). Drewal (1983) nos informa que essas máscaras são consideradas como esculturas metafóricas e constituídas de representações zoomórficas, como pássaros que simbolizam o mensageiro das mães ou serpentes que simbolizam o poder⁴³. O provérbio “*Se você segurar minhas patas traseiras tome cuidado, por que algum dia irei morder sua barriga*” associado à máscara da Fig. 6 contempla aspectos presentes no ritual as ancestrais pela relação entre oralidade e cultura material.

Edson Carneiro (1961) e Pierre Verger (2002) afirmaram que “cessaram os festivais anuais bem como a procissão que se realizava no bairro de Boa Viagem, pois naquele momento estava ocorrendo uma ruptura entre os membros do terreiro, com

⁴³ Segundo a descrição de Lawal, as máscaras talhadas em madeira sob a forma de cabeças humanas apóiam travessas de madeira sobre o qual uma série de esculturas metafóricas projeta os ideais da sociedade Gueledé. As máscaras do tipo Iya Nlá e Eye Oro são feitas com o Iroko (DREWAL, 1983:261). Drewal (1983) nos informa que essas esculturas metafóricas, que estão apoiados nessa travessa de madeira, contêm as representações de animais, como pássaros que simbolizam o mensageiro das mães, ou serpentes que simbolizam o poder.

discordâncias de todos os lados” (VERGER, 2002: 24). O terreiro referido é o do Engenho Velho; no momento de cisão, “duas filhas, duas Maria Júlia – uma Conceição, outra Figueiredo, - disputavam a chefia do Candomblé vencendo Maria Julia Figueiredo, que era, aliás, a substituta legal de Marcelina, como mãe-pequena (Iyá Kêkêrê)” (CARNEIRO, 1961: 62).

A trajetória de Maria Júlia Figueiredo nos faz acreditar que outras sacerdotisas participavam dos festejos do Gueledé. A mesma reunia muitos títulos como Iyalorixá, Iyalode-Erelu⁴⁴ dos festivais Gueledés em Salvador (REGO, 1980; VERGER, 1992; SANTOS, 1986: 115) e devota da Irmandade da Boa Morte da Barroquinha. O mais alto título dos festivais Gueledés é privilégio de uma mulher - Iyalaxé (LAWAL, 1996) e Erelú (VERGER, 1992) - que coordena todos os demais membros, tendo como assistente o Babalaxé. No Ogboni ou culto Osugbo, que também foi reelaborado na Bahia, a posição de uma Erelu é muito importante e há um ditado que diz "bi ko si Erelu, Osugbo ko le da awo se" - sem as Erelu, o culto Osugbo/Ogboni não pode realizar seus rituais (MAKINDE, 2004: 168).

Segundo Pierre Verger (1992), outro cargo que está relacionado ao culto das ancestrais femininas é a Iyalode. A Iyalode em uma aldeia Iorubá é aquela que estar à frente das mulheres da comunidade, particularmente daquelas que vendem no mercado. Ela é sua representante no palácio do rei, no conselho e no tribunal local, caso alguma mulher venha estar implicada em um caso judiciário. Ela é própria árbitra fora do tribunal das desavenças que surgem entre mulheres (IBID, 1992: 19). Silveira (2006) argumentou que esse poderoso papel esteve presente na Boa Morte, pois “funcionou inicialmente como junta de alforria para libertar sacerdotisas importantes do cativo, possivelmente alguns morando no mesmo bairro” (IBID, 2006:449).

No início de dezembro, em meados do século XX, a Casa Branca também promovia no bairro da Federação a Festa do Jacaré, tendo como uma das características o uso das máscaras Gueledés. Segundo a tradição oral da Casa Branca, Tia Luzia de Oxum foi à última Iyalaxé da sociedade Gueledé e Iya kekerê na gestão de Tia Massi (Maximiana Maria da conceição) falecida em 1962, era filha de Tia Sussu (Ursulina

⁴⁴ Nomeiam aquelas mulheres que estão à frente de suas comunidades

Maria de Figueiredo) última africana a chefiar a Casa Branca. Ordep Serra (2005: 22) indica que a área plana do Terreiro da Casa Branca é toda ela consagrada a Oxum, a quem é dedicado um monumento característico e singular, o Okô Ilu aiê, o Barco de Oxum, que ainda hoje pode ser visto na Praça de Oxum, Avenida Vasco da Gama (SILVEIRA, 2006:449).

Os fundamentos de Iyami necessários para o funcionamento do Gueledé foram plantados no Okô Ilu Aiye da Casa Branca. Dona Ceci informante de Ribeiro (2008) e Sr. Hugo informante desta pesquisa indica que os fundamentos do Opô Afonjá⁴⁵ foram plantados no bairro do Cabula relativamente próximo ao Afonjá, levantando a ideia de mais um espaço público que tenha sido utilizado para a realização dos festivais Gueledés. Esse espaço torna-se coerente, devido à distância do centro urbano de Salvador na época e da presença de uma extensa paisagem arborizada.

A festa se prolongava no domingo seguinte e saía em desfile na segunda-feira “um bloco carnavalesco que percorria as ruas do bairro da Federação”, uma “simulação baiana do festival Gueledé” (SILVEIRA, 2006:450). Ademir Ribeiro nos diz que “o que parece que ocorreu na Bahia foi o estabelecimento de um calendário, de cargos sacerdotais e de um rito dedicado a Iyami, mas essa instituição baiana não nos parece que se desenvolveu fora dos terreiros, como entidade autônoma, como é na África” (RIBEIRO, 2008: 129).

Tia Cantu, Catulina Garcia Pacheco, neta de Joaquim Vieira da Silva, nascida em 16 de março de 1900 e falecida em 2004 foi participante ativa do culto Gueledé do Axé Opô Afonjá da Bahia, chegando a “passar a ferros certas roupas que eram utilizadas na liturgia de Gueledé”, obedecendo a ordens de sua Iyalorixá Mãe Aninha (MARTINS, 2001:80). Em 1937, Tia Cantu seria uma das últimas iaôs de Aninha, iniciada poucos meses antes da morte da Iyalorixá (CASTILHO, 2011:18).

Através da data de iniciação e de participação da sacerdotisa nos festivais Gueledés, os panos do culto Gueledé foram manipulados por Tia Cantu ainda na condição de abiã, ou mesmo de iaô nova, levando a pensar sobre a necessidade de um

⁴⁵ Ilê Axé Opô Afonjá, Nação: Keto, Regente: Xangô, localizado em São Gonçalo.

estudo mais detalhado sobre o poder que possuem alguns iáôs e não iniciados no Candomblé. A Iyalorixá Maria Escolástica da Conceição Nazaré do Gantois, mas conhecida como Mãe Menininha (1894-1986), teve contato com o culto de Iyami ainda na juventude a partir da proximidade com a realização dos festivais Gueledés, ocorridos no centro de Salvador tendo frequentado e aprendido muito sobre as ancestrais femininas (REGO, 1980:271).

Ainda quando menina, a famosa Iyalorisa Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazaré) assistiu a esses rituais. Morando nas proximidades, frequentou e aprendeu muita coisa. Ao voltar da Nigéria e lhe contar ter assistido a esses rituais, Menininha emocionou-se com as recordações, cantou muitas músicas de Gelede, ao tempo em que falou várias coisas que aprendeu. (REGO, 1980:271).

Waldeloir Rego recolheu depoimentos de Miguel Santana, ogã de Obaluayê na Casa Branca e obá⁴⁶ de Xangô no Ilê Axé Opô Afonjá, confirmando que esse ritual também acontecera em outro lugar, não mais na cidade baixa, mas na cidade alta, no local até hoje chamado Rua do Tijolo, estando o Gantois⁴⁷ certamente entre os organizadores da festa Gueledé da Rua do Tijolo (SILVEIRA, 2006:450). Conforme Renato da Silveira (2006) em Salvador, os festivais Gueledés eram realizados tendo uma festa principal nos Dendezeiros⁴⁸ “precedida por festas Gueledés particulares no centro e na Federação” (IBID, 2006:450).

As festividades nos Dendezeiros estariam atribuídas diretamente a Irmandade da Boa Morte da Barroquinha devido à possibilidade de associação à festa de Yemanjá, tradicionalmente realizada no dia 8 de dezembro (SILVEIRA, 2006:476). Waldeloir Rego (1980) indica que essa data fora propícia aos festivais do Gueledé por ser feriado em louvor a Nossa Senhora da Conceição da Praia, possibilitando a reunião dos mais altos dignitários dos Candomblés de Salvador, “talvez sendo este motivo que a dança

⁴⁶ Oba de Xangô é um cargo criado por Iya Aninha no Ilê Axé Opô Afonjá, em referência a corte de Xangô no reino de Oyó. No candomblé é composto por homens, ogãs e que possuem prestígios e status, podendo assim, transmitir a voz interna do Candomblé para a sociedade mais ampla, ou de forma inversa.

⁴⁷ Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Nação: Keto, Regente: Oxóssi, localizado na Federação

⁴⁸ Na cidade baixa de Salvador havia uma área sagrada destinada ao culto de Gueledé no local conhecido até hoje como Dendezeiros do Bonfim, hoje situado na Vila Militar (CUNHA, 1984).

dos Gueledés era realizado num dia que o porto de Salvador estava em festa” (SOUSA, 2003: 136).

Para Raul Lody, a Irmandade da Boa Morte da Igreja da Barroquinha foi à responsável pela elaboração do culto de Iyami em Salvador e em Cachoeira à semelhança da estrutura dos festivais Gueledés (LODY, 1985:122). Tais informações foram confirmadas por Silveira (2006) a partir das tradições orais dos terreiros Ketu (SILVEIRA, 2006:448). Waldeloir Rego (apud SILVEIRA, 2006) diferencia os cultos Gueledés de Salvador e os de Cachoeira, com base no contexto africano. Se em Cachoeira o mercado foi mantido como centro de convergência da associação, em Salvador houve a possibilidade de admitirem-se homens⁴⁹ em suas fileiras (IBID, 2006:450).

Segundo Vilson Caetano de Souza Júnior, o término da realização dos festivais Gueledés em Salvador resultou da transferência da Irmandade da Boa Morte da Igreja da Barroquinha para a cidade de Cachoeira no século XIX (SOUSA, 2003: 134). Cléo Martins indica que o término das festividades Gueledé no Ilê Axé Opô Afonjá está associado à substituição dessas ritualizações pelo culto dos ancestrais masculinos (Egungun) introduzido por Martiniano Eliseu do Bonfim (MARTINS, 2001: 81). Pelas anotações de Salum (apud RIBEIRO, 2008: 101), as máscaras utilizadas na procissão, teriam sido descobertas em cerimônia regida pelo famoso Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim contemporâneo a Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá que as teria mandado jogar na água.

Os Ojés do terreiro de Babá da Ilha de Itaparica (Ouo Ilê Agboula) teriam resgatado as máscaras e as levado ao Axé Opô Afonjá. Lá as teriam permanecido em uma casa de palha até que Mestre Didi as levasse consigo para que fosse impedida a destruição e deteriorização das peças. Existem alguns exemplares na coleção particular de Mestre Didi que dizem ser dessa mesma procedência. (SALUM, 1999: 187). O

⁴⁹ O corpo formativo do Gelede é composto pelo Aboré, sacerdote que assiste as pessoas que procuram os favores da “Grande Mãe”, levando as oferendas para o mercado, cruzamentos, ou rios, o Eléfè ou Oro Èfè o humorista da associação, os Agbégi produtores das esculturas e os Akumbè das pinturas. Os homens que vestem as máscaras são os Arugi, onde a identidade do mascarado não é tida como um segredo, podendo eventualmente ser retirada da cabeça. Os músicos são chamados de Onílù e o coro é Agberiu. (RIBEIRO, 2008:28-29)

término dos festivais Gueledés nas primeiras décadas do século XX não representou o encerramento das práticas rituais às grandes mães ancestrais, pois na cosmologia e liturgia dos Candomblés baianos, sua presença é antiga e múltipla.

A cultura material relacionada às ancestrais femininas, tanto na África quanto no Brasil, possui um potencial simbólico e representativo agenciado de forma distinta pelos indivíduos. Através das máscaras Gueledés, a dinâmica prática do ritual as Iyami pode ser alargada enquanto questão teórica, pois o que é secular e sagrado para um grupo ou mesmo para toda uma sociedade, pode ser revisto de forma particular a partir da manipulação da materialidade e não somente através da aquisição de discursos orais ou levantamentos bibliográficos.

1.3 Entre segredos e etnografias: Versões do culto nos Candomblés

O corredor é uma espécie de 'área neutra' onde as coisas são passadas superficialmente (...). No corredor, a liturgia é desenrolada segundo a necessidade do momento. Assim, os conteúdos da religião são salvaguardados (...). Ele é muito mais simbólico do que espacial. Diz respeito à veracidade das informações transmitidas no universo de candomblé. Existem muitos trabalhos etnográficos sobre o candomblé que não saíram do corredor e estes são os que mais acreditam estar revelando seus segredos. (SOUSA, 2003:210)

Segundo Capone (2007) uma das muitas ideias que prevalecem nos estudos afro-americanos refere-se à preservação das tradições africanas. Os grupos negros ligados a estas tradições são vistos como fazendo parte de um mundo impermeável (para usar a palavra de Bastide) diante a realidade diaspórica. No entanto, como indica Capone, a África que se busca na América não está associada ao continente como espaço geopolítico, lugar em que os antepassados foram capturados e escravizados ou mesmo local de retorno dos afro-americanos, mas refere-se a uma África mítica, um símbolo que deve ser reativado como fonte de legitimação para aqueles que foram iniciados em religiões afro-americanas.

A africanidade é um fator diferencial, um flexível capital simbólico que pode ser verificado atualmente sendo utilizado como privilégio por Candomblés antigos para se distinguir dos de fundação recente. Para Nicolau Parés o termo que pode ser utilizado para definir esse processo de afirmação é “etnogenese nagô” (2006:302), por ser uma dinâmica expansiva e inclusiva, uma emergência política, cultural e religiosa no cenário baiano e brasileiro. Essas questões estão intimamente relacionadas com a bibliografia consultada sobre a presença de Iyami para a produção desse texto dissertativo que inclui Nina Rodrigues (1977, 2005), Edson Carneiro (1961), Deoscóredes dos Santos (1962), Pierre Verger (1965), Jorge Amado (1979) e Juana Elbein (1986).

Nicolau Parés (2006) informa que a leitura de Ellis (1894) por Nina Rodrigues, foi possivelmente favorecida pela intervenção de Martiniano do Bonfim (PARÉS, 2006: 27). Não será possível confirmar tal relação, mas é certo que as publicações do administrador Ellis chegaram às mãos de Nina inferindo em sua produção características particulares. Argumentava Rodrigues que Albert Burton Ellis contribuiu significativamente para sua produção, pois considerava o administrador inglês o primeiro cientista a “invocar em favor da elevação da concepção religiosa dos nagôs”, através de um “brilhante estudo comparativo das crenças religiosas dos povos da Costa dos Escravos” (RODRIGUES, 1977: 217).

Para Mariza Corrêa (1988), Nina Rodrigues é o herói fundador dos estudos sobre os negros e da tradição antropológica no Brasil, através do “cruzamento entre nativos que se interessavam pelo estudo de ‘estrangeiros’ (os ‘colonos negros’ como os chamava o médico maranhense) e estrangeiros que se interessavam pelos nativos”, (IBID, 1988:80). Nina Rodrigues (1862-1906) em sua escrita demonstra ser um leitor interessado nas produções acadêmicas desenvolvidas na Europa Ocidental, particularmente no eixo de produções acadêmicas entre França e Inglaterra sobre grupos sociais na África Ocidental, no início do processo colonialista.

O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos publicado na Revista Brasileira no Rio de Janeiro em 1896 e traduzido para francês em 1900 foi considerada como uma

elegante monografia por Marcel Mauss⁵⁰ em 1902 (FERRETI, 2006:58). *Os Africanos no Brasil*, publicado em 1932, foi deixado na gráfica brasileira antes de Nina Rodrigues viajar e falecer na França em 1906. Nina Rodrigues influenciado pelo evolucionismo social de Herbert Spencer (1820-1903)⁵¹, priorizava em seu estudo os grupos nagôs em detrimento aos outros, pelo discurso da superioridade racial, identificando o Gantois, como “o modelo para uma ideia exata do que seria um templo fetichista da Bahia” (RODRIGUES, 1977:63).

Embora Rodrigues considerasse primitivo o politeísmo da África Ocidental, ele o julgava mais evoluído que a cosmologia religiosa dos povos bantos⁵². Fruto de um estupro mítico, do ventre de Yemanjá nasceu “Dadá, Xangô, Ogum, Olokun, Oloxá, Oyá, Oxum, Otá, Oko, Oxossi, Okê, Ajê-xalagá, Xaponã, Orun, Oxu” e de seus seios monstruosos nasceram dois rios e uma lagoa. Nina indica problemas no mito, por ser reducionista como também motivado pelas informações pessoais transmitidas por africanos, que contestaram ou mesmo ignoraram essa versão mítica.

Ajê Xalagá e Agê-Chálugá são nomes para designar a mesma divindade, trata-se de diferentes ortografias empregadas no processo de transcrição. Essa divindade foi descrita como Orixá da medicina, da saúde, riqueza e dos mercados, muito estimados pelos nagôs (RODRIGUES, 1977: 223-230; RAMOS, 2001). Nina Rodrigues (1977) por outro lado, afirma que a crença mágica é um perigo social, pois ela produz e é produto da anomia, da degeneração social e por isso da loucura.

Para Nina Rodrigues “as árvores são antes altares ou residências temporárias dos deuses (...) é bem possível que a árvore seja há um tempo uma e outra coisa” (2005:39). De acepção dupla, a árvore pode ser um fetiche animado ou representar apenas moradia ou altar. Rodrigues pontua que os conhecimentos sobre a fitolatria estavam em franco processo de desaparecimento com a morte dos últimos africanos na Bahia, pois não

⁵⁰ MAUSS, Marcel. *Nina Rodrigues, L'animisme fetichiste des nègres de Bahia*. In: *L'Année Sociologique 1900-1901*. Paris, Librairie Felix Alcan, 1902.

⁵¹ Ver (1862) *First Principles*. Herbert Spencer Collected Writings. Routledge & Thoemmes Press. Londres, 1996.

⁵² Banto é uma categoria genérica apreendida e utilizada a partir do século XIX para dar conta da imensidade étnica, linguística e cultural existente na região da África Central, especialmente para identificar os grupos trasladados para a América, da região de Angola, Moçambique e Congo.

fazia parte de seus interesses transmitirem esses conhecimentos específicos e formar discípulos.

Na cosmogonia, a árvore surge como o princípio da conexão entre o mundo sobrenatural e o mundo material. As árvores estão associadas à ìgbá ìwà ñû (o princípio da criação), ou seja, em uma época em que o homem adorava árvores. Apaoká, referida por Ellis não é citada em Nina Rodrigues quando da etnografia no Gantois ou em outros terreiros observados. Conforme o mito de fundação de Ketu, sendo o Gantois um dos Candomblés Ketu mais conhecidos pela sociedade mais ampla de Salvador, é intrigante pensar que o mito de Apaoká “árvore ao pé da qual o caçador⁵³ encontrou mel, e em cujo redor desenvolveu-se a cidade de Ketu” (LÉPINE, 1978:252), não foi apreendido por Nina Rodrigues, ebômi do referido terreiro.

Segundo Sr. Hugo, ogã da Casa Branca com mais de quarenta anos de iniciado, portanto, integrante da mesma ascendência familiar do Gantois, Apaoká “é a verdadeira mãe de Oxossi”. No entanto, mesmo com tal invisibilidade da árvore ancestral, Nina Rodrigues afirma sobre a existência do culto aos vegetais na Bahia e dos poderes mágicos associados à planta-deus, a partir da divindade Iroko, a gameleira (*ficus religiosa*) descrevendo que “nos arbustos que cercam o tronco, muita gente tem visto alta noite bruxulear fraca luz que extingue pela madrugada” (RODRIGUES, 2005:37).

Ao compararmos os estudos de Nina Rodrigues para a Bahia o que foi produzido por Ellis sobre o sudoeste nigeriano, verificamos similaridades na construção das identidades míticas relacionadas ao gênero feminino. A imagem antrozoomorfa e antropofágica descrita pelo administrador podem ser percebidas nos contos folclóricos transcritos pelo médico maranhense. Os estudos folclóricos surgidos na segunda metade do século XIX estavam interessados na sobrevivência de características primitivas e nas relíquias de culturas quase desaparecidas, objetivando, através do modelo comparativo, traçar um quadro da continuidade cultural.

Nina Rodrigues indica que não é possível identificar se os contos folclóricos “foram os negros que trouxeram de suas terras respectivas, na África, ou se aprenderam

53 Em referência a Oxossi, o Orixá patrono da caça.

uns dos outros no Brasil” (RODRIGUES, 1977: 213). Entre alguns contos transcritos na narrativa de Nina Rodrigues, dois se tornam pertinentes. O primeiro conto intitulado “*Por que, das mulheres, umas têm os peitos grandes e outras pequenos (pessoal)*” (RODRIGUES, 1977: 205) aborda a imagem das “mulheres-monstros”, associando a condição feminina aos aspectos antissociais que compõem a sociedade mais ampla, designando relações de poder e papéis sociais particulares.

O segundo intitulado “*A feiticeira que tirava os olhos e os braços (pessoal)*” (RODRIGUES, 1977: 207) abarca a antropofagia das mulheres velhas e a presença de aspectos negativos e malignos na imagem das mulheres segregadas da vida social. Podemos nos esforçar para perceber características específicas das divindades femininas a partir dos contos recolhidos por Nina Rodrigues através dos antigos africanos na Bahia. Uma dessas categorias principais é a feitiçaria, aparecendo intimamente relacionada com a mulher, considerada feia, velha, defeituosa, monstruosa.

A próxima geração de estudiosos liderada por Arthur Ramos e Edson Carneiro, rejeitava o determinismo biológico de Nina Rodrigues, porém ainda levava em consideração para suas análises, o trabalho do médico legista, frequentemente retratando os estudos de Manuel Querino como intelectual e empiricamente inferiores (CASTILHO, 2008:111). Segundo Correia (1988), a década de 30 e 40 foi marcada pelo isolamento regional de produção. No entanto isso não impediu a circulação e encontros sobre os estudos produzidos sobre o negro no Brasil, exemplificado pela criação no Rio de Janeiro da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia por Arthur Ramos e dos Congressos Afro-Brasileiros organizados por Gilberto Freyre no Recife em 1934 e por Edson Carneiro na Bahia em 1937 (IBID, 1988:85).

A declaração ao final de 1937 do Estado Novo acarretou modificações profundas para esse contexto de relações estabelecidas entre o Candomblé e a sociedade mais ampla. A reivindicação da liberdade religiosa para o Candomblé pleiteada pelo movimento intelectual teve que conviver na década de 1940 com apreensões e prisões do povo de santo sob a acusação de feitiçaria e charlatanismo (JOHNSON, 2002:80; CASTILHO, 2008:43).

Segundo Castilho (2008), Edson Carneiro e Jorge Amado faziam parte de um desses movimentos a favor de uma nova imagem para o Candomblé. Esse movimento literário é conhecido como a Academia dos Rebeldes tendo sido liderado por Pinheiro Vargas. A relação estabelecida entre “o transitar no espaço social dos terreiros e representá-lo na sua produção literária era para eles um símbolo de seu compromisso político e social” (CASTILHO, 2008:116). Para Edson Carneiro, “a produção do discurso escrito – tanto jornalístico quanto etnográfico – oferecia uma oportunidade para reconstruir a opinião pública sobre o Candomblé, de uma maneira mais favorável” (CASTILLO, 2008:117).



Fig. 7 Iyami-Ajé por Carybé. Mural dos Orixás. Museu Afro Brasileiro, Salvador/ Bahia.

Edson Carneiro⁵⁴ (1912-1972) foi suspenso como ogã no Afonjá, Engenho Velho e no Ogunjá⁵⁵ (CASTILHO, 2008:19), contudo foi na Casa Branca do Engenho

⁵⁴ Leitor e crítico da obra de Nina Rodrigues. Formou-se em direito, trabalhava como jornalista, fotógrafo.

⁵⁵ Ver sobre o Candomblé de Procópio Xavier de Sousa em PIERSON, Donald. *Branços e Prêtos na Bahia*, São Paulo: Companhia Editora Nacional. 2 ed., 1971:325.

Velho que o mesmo teceu comentários sobre o culto de Iyami na década de 40. Em *Candomblés da Bahia* (1948) Edson Carneiro indicava que os cultos das Iyabás, “como Apó Oká, Yamaçã Yaamalê (mãe de Xangô), Euá e Ônilé, estão em franco processo de desaparecimento” (CARNEIRO, 1961:80). Apó Oká descrita por Ellis e lida, mas não transcrita por Nina Rodrigues, emerge como um culto em declínio no cenário da escrita baiana.

Penso que a afirmação sobre o desaparecimento do culto pode estar associado ao movimento político e cultural atuante desse momento, devido à promoção de relações mais amigáveis entre o Candomblé e as mídias (jornais, rádio, livros). Assim, expressar o continuum do culto a uma divindade com poderes ligados a feitiçaria seria prejudicial para o objetivo de construir uma imagem mais positiva do Candomblé. A liberdade religiosa é assegurada desde a Constituição de 1891, no entanto os Candomblés não eram identificados como religião e sim associado a crimes praticados por charlatões.

Ruth Landes, antropóloga americana e amiga de Edson Carneiro indica que da relação entre o Candomblé e a sociedade mais ampla resultou na construção de uma “atmosfera amável do Candomblé da Bahia” (IBID, 1976:233). Essa atmosfera amável analisada por Ruth Landes (2001) foi construída através das tentativas intelectuais de separação entre sacerdote e feiticheiro com o objetivo de outra separação mais complexa, a de associar o Candomblé com a Religião em oposição à magia, especificamente da magia negra.

Edson Carneiro (1961) lança mão da diferenciação entre religião e magia, associando a religião aos terreiros nagôs “africanizados” e a magia aos cultos “misturados” de Candomblés angolas e Caboclos. Tal aspecto permanece identificado décadas posteriores na obra de Roger Bastide (2001[1968]) “nosso interesse é pelo candomblé, o qual constitui religião, e não magia. Mas também existem feiticheiros na Bahia. Pois bem!” (IBID, 2001: 257). O intuito de separação dessas categorias sociais, magia e religião, sacerdote e feiticheiro, seja consequente do movimento já apontado por Nina Rodrigues, em que “o feiticheiro, o adivinho, o sacerdote, o médico e o sábio começaram por se confundir num mesmo indivíduo” (RODRIGUES, 2005:64).

Deoscóredes dos Santos, Mestre Didi, é filho consanguíneo de Mãe Senhora⁵⁶, Maria Bibiana do Espírito Santo (1890-1967), Iyalorixá do Opô Afonjá entre 1940 a 1967 e Alapini do culto a Baba Egum em Itaparica. Ainda hoje é considerado pela comunidade de santo como um dos maiores representantes do discurso êmico sobre o Candomblé, tendo publicado várias obras sobre as insígnias míticas dos Orixás, contos, histórias, além da produção de artes plásticas com o mesmo foco temático.

Mestre Didi em *História de um Terreiro Nagô* (1962) expressou algo distinto sobre Iyami do que foi apresentado por Carneiro (1961) duas décadas atrás. Deoscóredes dos Santos descreve o culto de Apaoká como integrante ao calendário religioso do Ilê Axé Opô Afonjá, formado por ritos e práticas particulares. Descreve os assentamentos das Iyami junto a grandes árvores como a jaqueira (*Artocarpus heterophyllus*).

Todos os anos, após as festas de Oxun, realiza-se a segunda-feira de Rokô e Apaoká, ainda dentro do ciclo de festas de Oxalá. Rokô é simbolizado por uma gameleira e Apaoká uma jaqueira, ambas as árvores sagradas. É oferecida aos dois orixás certa quantidade de obi, orobô, galos e galinhas para a matança. (...) Ao amanhecer dessa segunda-feira, depois do último domingo das festas de Oxun, faz-se a limpeza e o asseio nos pés das duas árvores. Depois de tudo bem limpo, do osé feito com a mudança das águas de todas as vasilhas que ficam entre as raízes do Apaoká e do Rokô, a pessoa encarregada de tomar conta das oferendas recebe das mãos da Iyalorixá todos os ingredientes necessários àquela obrigação. Encaminham-se então todos para as árvores sagradas, amarram em cada uma delas um grande ojá branco e colocam ali por perto todos os ingredientes da obrigação. Os festejos começam com a matança. (SANTOS, 1962:71-72)

Em uma cantiga a Oxum descrita por Mestre Didi, termos e definições como Iyá mi Agbá (minha mãe mais velha); Ayabá (termo honorífico dado às divindades femininas na região Iorubá) e Iyami (minha mãe) estão relacionadas a Oxum. Cânticos e rezas direcionadas a outras divindades femininas como Yemanjá, Oba, Oyá, Nanã, demonstram também associações com as grandes mães ancestrais. Tanto Edson Carneiro que anunciou o desaparecimento do culto a Apa Oká quanto Mestre Didi, que

⁵⁶ Mãe Senhora, era consagrada a Oxum Miwá e possuía o título de Iya Egbé - título que representa o princípio e a liderança feminina na comunidade.

expressou seu esplendor, identificam a jaqueira sagrada como uma Iyabá, uma divindade feminina, extraindo de si, todas as características que pudessem associa-la a feitiçaria.

*Iyá mi agbá ijexá orá iyêiyê
Eniti ayabá teni bu omi ô
Iyá mi kê sóró kê māmá só
bibá égun ayabá ô mo ô
Ebé ri odô ni kôdô
Ora iyêiyê ô!
(SANTOS, 1962:73-74)*

No Brasil, o debate sobre a formação da cultura afro-brasileira esteve direcionado à discussão do sincretismo e foi marcado por uma visão dualista da preservação de elementos africanos na América. Essa visão está relacionada com a perspectiva cartesiana de produção de conhecimento através da análise comparativa. A comparação pode ser percebida pelos estudos da pureza e degeneração no Candomblé, apontando assim, a manutenção ou perdas de características originais pelo processo de traslado forçado dos grupos étnicos africanos para o Brasil.

Para Capone (2007) isso pode ser considerado até o final de 1950, quando o trabalho de Pierre Verger inaugurou uma nova fase nos estudos afro-brasileiros ao destacar os laços culturais com a África, estabelecendo um olhar transatlântico para provar a circulação e não a ruptura da tradição africana nas práticas religiosas dos negros no Brasil. A importância de Verger para o estudo do Candomblé está para além da compreensão da circulação, mas avança sobre a questão da atualização histórica, na medida em que, relações entre as duas costas foram estabelecidas no tempo presente, permitindo a percepção do conflito entre as práticas religiosas na África Ocidental e no interior dos Candomblés, afastando-se da ideia de continuidade linear, mas sim composta de muitos refluxos.

Verger durante suas sucessivas viagens à África descreveu rituais, mitos e eventos históricos, adquirindo o “papel de mensageiro” por ser capaz de “falar sobre a África” para seus amigos baianos (Verger 1994: 62). Em 1952, ele partiu para Porto

Novo (Benin), de onde ele fez algumas incursões breves na Nigéria. É durante uma dessas curtas viagens que ele obteve uma carta do rei de Oshogbo para Mãe Senhora, sua mãe espiritual e Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, sucessora de Mãe Aninha após sua morte em 1938.

Nessa carta, Mãe Senhora recebia do Alafin (rei) de Oyo, o título honorífico de Iya Naso, sacerdotiza encarregada do culto a Xangô da antiga capital Iorubá. O recebimento foi de ordem pública, com a presença dos iniciados do terreiro, representantes de tantos outros, intelectuais, amigos, escritores, jornalistas. Este evento marca a renovação das antigas relações religiosas entre a África e a Bahia, relações que mais tarde foram intensificadas pela manutenção de trocas permanentes de presentes e mensagens para Mãe Senhora.

O valor simbólico dessa troca transatlântica, de caráter histórico e mítico, foi crucial para a afirmação da sua autoridade como Iyalorixá e a legitimidade do Ilê Axé Opô Afonjá como herdeiro da tradição nagô, que se originou a partir da Casa Branca, no Engenho Velho da Federação. Verger passou muitos anos entre o Brasil e África. Em 1953 foi iniciado ao culto de Ifá e veio a se tornar um Babalawo (adivinho) sob o nome de Fatumbi.

Segundo Verger, o ritual do padê foi trazido das regiões Iorubá e inserido de forma muito semelhante nos Candomblés. Por isso, descendentes de africanos continuaram a realizar o culto dos Orixás de forma bem preservada, constituindo-se como uma cerimônia especial antes das danças públicas (VERGER, 1992; SANTOS, 1986; LAWAL, 1996; PRANDI, 2001; CUNHA, 1984). Nestas ocasiões, muito frequentes, orações são feitas sucessivamente a Exu, o mensageiro dos Orixás, aos esa, os antigos africanos que instituíram os cultos iorubás na Bahia e, enfim, Iyami Osorongá. A ancestral feminina é saudada com as mesmas palavras usadas na África, sendo repetidas em coro pelos iniciados, ajoelhados, que tocam o solo ritualmente quando o nome de Iyami é pronunciado.

As oferendas as Iyami elaboradas pelos adeptos dos Orixás, “contribuem na manutenção deste axé, observando certas proibições, que são à base de uma moral e de regras de conduta, Iyami tem um papel importante”. (VERGER, 1992:36). A

antropóloga Juana Elbein dos Santos também pontuou o ritual do padê como pertencente aos poderes das Iyami. Este ritual resultou em uma descrição em quatro partes, sendo a última transcrita aqui, por fazer menção à participação de Iyami Oxorongá.

Durante esta fase do Pàdê, chamam-se os seis principais orixás do terreiro òrisà do terreiro para que eles venham fortalecer e ajudar a celebrar o rito. A seguir, a presença de iya-mi Osorongá será solicitada com oferendas apropriadas que lhe entregara Exu. É o momento culminante do ritual. O ritmo se acelera e as oferendas são levadas apressadamente, quase correndo. As cantigas traduzem as preces para que Iya-mi não se apresente agressiva, para que ela aceite seus filhos e os favoreça. Essa cantiga (suprimida aqui) é repetida três vezes pelo coro e pelo solo, e cada vez que o nome de iyá-mi é pronunciado, traça-se um signo no solo em sinal de respeito. Nesse instante, uma sacerdotisa de Ogum levanta-se correndo e, sem sair do recinto, derrama água na terra do lado de fora, no centro, à esquerda, e à direita, umedecendo, esfriando, e tornando propício o lugar num gesto de oferenda destinado ao mesmo tempo a propiciar a iya-mi e a preparar a passagem da iyamoro. Esta sai imediatamente, pisando sobre a terra umedecida e levando um akasa enrolado na sua folha. (SANTOS, 1986:193-194)

Pierre Verger introduz um estudo detalhado sobre Iyami entre os Iorubá, mas sempre quando possível construiu relações com as práticas rituais e eventos históricos do Ilê Axé Opô Afonjá, terreiro que se tornou Obá de Xangô através das mãos iniciáticas de Mãe Senhora. Verger apresentou uma complexidade de identificações negativas a Iyami diante a “esfera amável” pretendida na década de 30 pelos estudos baianos sobre o Candomblé. Verger descreve o ritual do padê como um domínio de Iyami Oxorongá, o pássaro sanguinário. A feitiçaria até então negligenciada nos estudos sobre o Candomblé, é inserida a partir da transcrição e tradução de orikis e itans recolhidos em sua estadia em Oshogbô na Nigéria.

Trazem dores de barriga para as crianças. Trazem doenças para as crianças. Arrancam os intestinos das pessoas. Arrancam os pulmões das pessoas. Bebem o sangue das pessoas. Dão dores de cabeça aos filhos de outro. Dão doenças aos filhos de outro. Dão reumatismo aos filhos de um outro. Dão dores de cabeça, febre, dor de estômago, aos filhos de um outro. Fazem sair à gravidez do ventre daquela que está grávida. Trazem para fora o feto

daquela que não é estéril. Não deixam que uma mulher fique grávida. Aquela que está grávida elas não deixam parir. (VERGER; 1994:49)

A feitiçaria excluída dos estudos sobre o Candomblé até a década de 1960 adquire contornos positivos através de Verger. Abordar a feitiçaria através das etnografias sobre o Candomblé significava expressar a continuidade dos laços construídos entre o Candomblé e a África. Capone define essa mudança epistêmica como processo de reafricanização do Candomblé. Reafricanizar é o que poderíamos chamar de purificação e legitimação das tradições religiosas sob o referencial da África. Para Capone (2007) a busca de origens culturais não é apenas a preocupação dos antropólogos, pois o discurso sobre a origem africana é presente entre os praticantes das religiões afro-americanas.

A busca da África no Candomblé também passava pelo reencontro com cultos invisibilizados pelo processo de criminalização e da atuação constante das perseguições policiais nos terreiros. Para Bastide, o melhor método de investigar a África presente nos grupos sociais americanos, não é começar pela África e identificar o que sobreviveu através das viagens transatlânticas, mas realizar estudos de caso no presente americano e depois iniciar o processo de retorno a África. Da África para a América e vice-versa, pois uma não faz sentido sem a outra (BASTIDE apud CAPONE, 2007).

A antropóloga Juana Elbein dos Santos em sua tese de doutorado defendida na Sorbonne com orientação de Roger Bastide em 1970, teve como tema principal o culto aos ancestrais masculinos e femininos pelos nagôs em Salvador. Em sua proposta, Elbein considera que as abordagens intelectuais sobre Iyami podem ser caracterizadas como “limitadas e associadas ao estudo da bruxaria (...) estabelecido em um dito pacto vergonhoso entre o sacerdote e a bruxa, tendo seu símbolo total confundido com uma representação perseguitória e castradora” (SANTOS, 1986: 113-114).

Afirma também que o aumento do interesse por Iyami e a crescente publicação de pesquisadores estrangeiros propiciou a mudança do significado de Iyami de boa mãe ao sentido mais pejorativo de bruxa (SANTOS, 1986:113). Aproxima-se de sua afirmação a produção de Pierre Verger, que trouxe para os estudos do Candomblé a

imagem de Iyami como uma bruxa, velha senhora que se transforma em pássaro e devora os intestinos das pessoas e provoca a esterilidade nas mulheres que querem se tornar mães, além de serem as representantes no mundo do caos e da tirania.

Indo na contramão da supervalorização da bruxaria e dos aspectos castradores para as ancestrais femininas, Elbein busca nesse retorno a África, a concepção do mito original do princípio feminino, compartilhado por todas as Iyabás, diferentemente do que foi realizado por Verger, quando reduziu esses poderes a divindade Iyami Oxorongá. No entanto, Juana Elbein mantém os mesmos problemas em sua escrita, quando reduz o culto de Iyami ao ritual do padê e negligência como Verger, a etnografia de Mestre Didi sobre o culto de Apaoká.

A negligência da etnografia de Mestre Didi, tanto por Juana Elbein, sua esposa e Pierre Verger, seu contemporâneo, reforça a ideia de que o estudo de Iyami a partir da década de sessenta estava interessado em legitimar a feitiçaria como um aspecto africano presente no interior do Candomblé. O fato dos dois intelectuais estrangeiros não compreender Iyami, a exemplo do que foi verificado por Mestre Didi, como o culto de Apaoká e de Oxum Miwá no Ilê Axé Opô Afonjá, demonstra que a escrita é reflexo da proposta do autor, podendo ser omitidas ou supervalorizadas informações.

Em entrevista a pesquisadora Teresinha Bernardo, a falecida Iyalorixá Olga do Alaketu⁵⁷ comenta sobre o assentamento de Apaoká de seu terreiro. Segundo Bernardo, a doçura e o afeto estão presentes no tratamento da Iyalorixá para com as divindades nomeadas de Santa da Barriga, “diferentemente do povo de santo que tem medo de Iami (...). Tanto é que a sacerdotisa tem Iapaocá assentada em seu terreiro e a relaciona (...) com os ovários, o útero, a gravidez, o aborto e todos os demais aspectos que constituem a singularidade feminina” (BERNADO, 2003: 131).

Apaoká é apresentada no terreiro do Alaketu como uma Iyabá sem perder sua identidade de árvore. A partir da imagem, são dois assentamentos, um primeiro para Iyami Apaoká e outro possivelmente para Iyami Oxorongá, composto somente dos

⁵⁷ Ilê Maroiá Laje Alaketu, Nação: Keto, Regente: Oxossi, localizado no bairro do Luis Anselmo.

aguidás⁵⁸ invertidos e de uma quartinha⁵⁹. Por sua vez, Carybé (1980), ilustra possivelmente um obi⁶⁰ em meio a uma quantidade de líquido vermelho, provavelmente ejé, sangue de algum animal. O otá⁶¹ não se encontra representado na figura, fazendo pensar, que no terreiro do Alaketu, não exista otá no assentamento de Iyami, ou que a pedra sagrada, encontra-se enterrado abaixo do aguidá invertido.

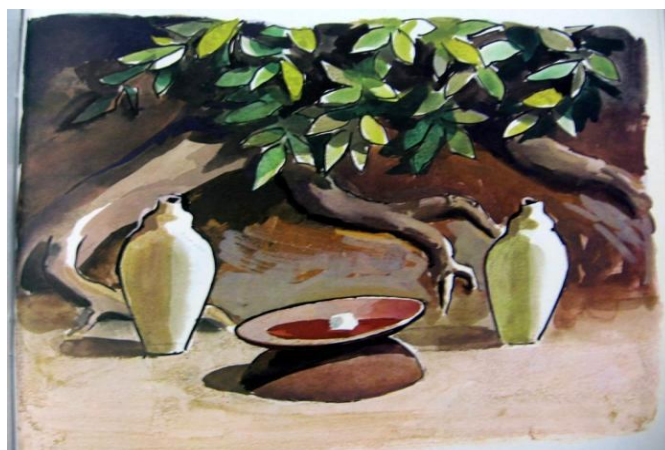


Fig. 8 - “Assento de Iyami Oxorongá - Olga de Alaketu”. Aquarela de Carybé (1980: 79)

A imagem produzida por Carybé (1980) foi publicada juntamente com um texto de Jorge Amado (1979). Nessa escrita, as Iyami são representadas com velhas senhoras e em seu aspecto mais sombrio como a inveja, o ciúme, a ambição, a fome, o caos e o descontrole. Amado, entretanto, afirma que elas são capazes de realizar grandes feitos quando devidamente agradadas. O poder das Iyami pode pertencer igualmente às jovens, como herança de sua mãe ou a sua avó, ou qualquer mulher, voluntariamente ou sem o saber, após um trabalho feito por qualquer Iyami a título de proselitismo (AMADO, 1979; VERGER, 1992; PRINCE, 1961).

⁵⁸ Cerâmica vidrada utilizada como suporte para as mais diversas funções. De caráter ritual quando utilizado como suporte para oferenda aos Orixás ou em limpezas, quando a farinhas, os grãos e os cereais são dispostos.

⁵⁹ Nota-se que o detalhe que distingue as femininas das masculinas não foi pintado; as alças laterais.

⁶⁰ Semente de origem africana, empregado nos mais diversos rituais aos Orixás.

⁶¹ Pedra, utilizada como foco central do assentamento do Orixá, variando em formato e coloração para cada divindade.

Segundo Amado (1979), tudo é pretexto para que as Iyami se sintam ofendidas, estão sempre encolerizadas e sempre prontas a desencadear sua cólera sobre os seres humanos. Iyami é muito astuta, para justificar sua cólera, ela institui proibições e de propósito não as faz conhecida, pois assim, ela pode fingir que os homens as transgrediram e pode maltratá-los, mesmo se as proibições não tiverem sido violadas (VERGER, 1992; AMADO, 1979). Iyami fica ofendida se alguém leva uma vida muito virtuosa, se alguém é muito feliz nos negócios ou se junta uma fortuna honesta. É preciso muito cuidado com elas e só Orunmilá consegue acalmá-la (VERGER, 1992; AMADO, 1979). O que se verifica com o texto de Jorge Amado é a cristalização de Osorongá como referência desses poderes maléficos.

O ebômi Felipe do Ilê Asé Alakey Logunde Koisan ao ser questionado sobre Iyami e sua relação com o culto, relatou que entre tantos rituais a que foi submetido para o recebimento de seu deká⁶², um ebó⁶³ em especial, era dedicado a Iyami. Esse ebó tinha a função de tirar a “parte negativa” de Iyami. Tal ritual foi realizado por sua Iyalorixá, grande conhecedora de seus fundamentos, mesmo não possuindo Iyami assentada⁶⁴ em seu terreiro. Tal ritual se apresenta como semelhante ao realizado no Ilê Axé Torrundê. Os atos rituais a Iyami no Torrundê, também poder ser percebidos na obrigação de recebimento do deká. No entanto, este ritual não é explicado como limpeza, mas sim como oferta e pedido, em função de aplacar a ira, agradar e evocar a prosperidade de Iyami.

Na escrita sobre os estudos de Iyami no Candomblé as representações de Iyami fez emergir duas identidades principais, possibilitadas por um conjunto compartilhado de símbolos femininos. A primeira identidade pode ser indicada como uma Iyabá (Orixá feminino) e a segunda como ancestral feminina (mães primordiais), sendo esta última localizada no tempo mítico anterior ao estabelecimento dos Orixás no mundo. Para Elbein a “dicotomia do símbolo Iyamí fez com que o estudo das ancestrais femininas fosse separado da religião Nagô” (IBID, 1986:114). A maternidade presente nos Orixás

⁶² Ritual de recebimento do título de Iyalorixá ou Babalorixá.

⁶³ Todo trabalho é chamado Ebó e com acento circunflexo ebô oferta feita com milho branco para Oxalá.

⁶⁴ Assentamento ou peji é o referencial material (louças, barro, chumbo, ferro) das divindades, possuindo em sua constituição outros elementos (minerais, vegetais e animais), no caso do assentamento de Iyami no Ilê Axé Torrundê, os mesmos se encontram enterrados, junto as suas estátuas.

femininos foi considerada como um aspecto social, resultando em uma identificação amável para as Iyabás. A feitiçaria por sua vez, associada às ancestrais resultou em uma representação negativa, contraposta ao caráter positivo das mães dos Orixás.

O ogã Sr. Hugo da Casa Branca afirma que Iyami por si só é uma divindade dual, constituída de aspectos positivos e negativos como qualquer outro Orixá do panteão cultuado pelo Candomblé. Como um Orixá feminino, Iyami é descrita como pertencente ao panteão nagô, ocupando domínios de poder importantes para a compreensão cosmológica do mundo, como a fertilidade, agricultura e maternidade. Como ancestral feminino, são representadas pelo símbolo do pássaro, da árvore ou da feitiçaria, caracterizadas como velhas entidades misteriosas.

Sr. Hugo explicando o caráter dual de Iyami acredita que sua manifestação é múltipla e fluída, “grande mãe feiticeira, aquela que come as vísceras de seus filhos, enquanto permite que as mulheres engravidem”. Comentou que conhecia pessoas que cultuavam Iyami ofertando-lhe cabeça de bode, associando a esta prática ritualística a ocorrência de desgraças e miséria⁶⁵ para a vida da pessoa que a praticou, já que as oferendas de Iyami nada tinham a ver com isso. No entanto, ressaltou o ogã, que quem sabia cuidá-las com respeito, admiração, temor e amor, só tinha a ganhar com seus poderes, com a sua riqueza e prosperidade. Já para Mãe Benildes Iyami é como uma bruxa, dona de poderes muito perigosos, utilizados por pessoas indômitas, para fazer o mal e tirar a vida de outras pessoas.

Ainda sobre a relação entre Iyami e a bruxaria, Ricardo ao ser questionado sobre a presença de Iyami no Candomblé, de imediato respondeu sobre a existência de um pai de santo que muito sabia delas e possuía mais a aparência de um bruxo do que de uma liderança religiosa, justificando para isso, as suas unhas enormes que podiam esconder pomba⁶⁶, afirmando que “ali sabe trabalhar para o mal, mestre das capetagens”.

A origem da associação com a bruxaria para além da tentativa intencional da bibliografia pode ser analisada através de alguns antigos versos de Ifá que são usados na

⁶⁵ Os termos foram empregados pelo informante. O significado das expressões desgraça e miséria referem-se às relações socioeconômicas, como doenças e pobreza.

⁶⁶ Pó, de muitas colorações, utilizados no preparo mágico. Também entendido pelo povo de santo, como feitiço direcionado a outras pessoas.

adivinhação. As ajé são trazidas ao mundo pelo odu⁶⁷ Osa Meji⁶⁸, juntamente com o odu Oyeku Meji⁶⁹. A história do odu osá meji expressa como a divindade Iya Mapô, a mãe da vagina, buscou as práticas mágicas da deidade Iyami Osorongá, para realizar o ritual de colocar no corpo da mulher o órgão sexual. No entanto, essa não foi uma ação simples, já que todos os lugares do corpo feminino apresentavam-se como inconvenientes. A solução veio através de Exu que pelo preparo de um ebó, “feito com duas bananas e um pote”, encontrou de forma definitiva o local da vagina (REGO, 1980:19).

Durante o diálogo com Sr. Hugo, o mesmo resgatou por meio de suas memórias vivenciadas na Casa Branca o culto à Iya Mapô, a grande vagina, sendo uma divindade que era falada livremente, muitas vezes em momentos de boas risadas no interior dos Candomblés. O nigeriano Makinde (2004) a relaciona com todas as divindades a partir de sua ligação com a água da vagina (líquido amniótico), considerada como o local que abriga o segredo do poder da mulher e por onde a criança emerge (MAKINDE, 2004:169). Por vezes referido como 'ona orun', 'caminho do céu', 'omu', 'peitos' através do qual uma criança é alimentada na infância, e os "ikunle abiyamo", “o rebaixamento com a dor no parto” (MAKINDE, 2004:171).

Nas últimas décadas na Bahia como no eixo Rio de Janeiro/São Paulo, o Candomblé passou de ser central nas páginas policiais e ganhar abordagens turísticas e patrimoniais. No sentido de compreender o culto de Iyami na contemporaneidade dos Candomblés em Salvador, a leitura de produções escritas sobre o culto no sudeste se fez pertinente, devido à correlação temporal e de aspectos contextuais dialógicos.

As referências escritas sobre culto de Iyami no Rio de Janeiro apresentam detalhes sobre a cultura material associada ao culto de Iyami. Tratam das oferendas e do assentamento de Iyami, além da relação de seu culto com o universo mais amplo dos

⁶⁷ É necessária a ressalva da distinção entre odu e Odù, o primeiro refere-se ao jogo de adivinhação de Ifá, traduzindo aspectos e sendo incorporados de forma individual da pessoa ao nascer, estabelecendo assim as possibilidades de seu destino, já o segundo, refere-se à Odu, que é mostrada como primeira divindade a pisar na terra, e assim, relacionando-se as identidades de Iyami.

⁶⁸ É o 9º odú no jogo de búzios e o primeiro na ordem de chegada do sistema Ifá, onde é conhecido pelo mesmo nome.

⁶⁹ É o 19º odú no jogo de búzios, mas por sua soma é o segundo, na medida em que, são 16 odu consultados.

terreiros. Segundo a Iyalorixá Ominderewá, Iyami “são as donas dos feitiços (...). Nos dias de festa, a árvore é vestida com camisas, anáguas, saia colorida, pano da costa, ojá e torço. No dia-a-dia é enfeitada apenas com um ojá colorido” (COSSARD, 2006: 58).



Fig. 9 “Apaoká, a jaqueira sagrada, com roupa de Iyabá” (COSSARD , 2006:176).

São as donas dos feitiços, que recebem oferendas no seu pé, como omolocum, acarajé, feijão-preto, canjica amarela. Nos dias de festa, a árvore é vestida com camisas, anáguas, saia colorida, pano-da-costa, ojá e torço. No dia-a-dia é enfeitada apenas com um ojá colorido. (COSSARD, 2006: 58)

Prandi (2005) nos indica que nas últimas décadas, o culto de Iyami proporcionou a busca e a criação de cânticos e objetos rituais. Essa criação se pensamos através da categoria invenção relacionada por Wagner (2010), “somente se justifica se compreendermos a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia” (IBID, 2010:30). Foi necessária a construção de uma cultura material própria, resignificada segundo Reginaldo Prandi (2005), por meio da imagem da bruxa. Por sua vez, “em lojas

de objetos de Candomblé e umbanda pode-se comprar um assento para Iá mi, representada em ferro por uma bruxa medieval com um chapéu cônico de abas largas e evidentemente, uma vassoura voadora” (PRANDI, 2005:119).

Para Prandi (2004), as mudanças pelas quais passa o Candomblé, com a criação e aquisição de novos objetos e de saberes, como a internet e as revistas especializadas, são consequentes da necessidade da religião “se expandir e se enfrentar de modo competitivo com as demais religiões” (IBID, 2004:224). Principalmente devido ao crescimento nas últimas décadas de Igrejas neopentecostais e das muitas tentativas de supressão das religiões afro-brasileiras, o Candomblé teve que se reformular e atender as novas demandas de um mundo contemporâneo, devido à consolidação da classe média como um grupo presente no terreiro. Para tanto no sudeste, a busca de relíquias secretas do Candomblé liga-se diretamente ao continente africano e não mais aos Candomblés baianos como referência da tradição nagô.

Desenvolveu-se o trânsito de Babalaôs nigerianos entre Candomblés e centros educacionais públicos e privados paulistas como forma de transmitir os conhecimentos secretos e litúrgicos do culto de Iyami. Ronilda Ribeiro (1996) nos indica que no contexto de Petrópolis e São Paulo, o sacerdócio a Iyami dá-se através de um segundo processo de iniciação, a partir de um arcabouço ritual específico e de conhecimentos litúrgicos próprios para a realização do culto a Iyami, proferidos por Babalaôs africanos, que segundo este movimento, são os detentores daquilo que foi perdido ao longo das mudanças sofridas pelo Candomblé no Brasil, principalmente pela criminalização das práticas e do sincretismo religioso.

Este trânsito de pessoas e conhecimentos citado pela autora, acontece no “Oduduwa Templo dos Orixás” que foi fundado em 1988, no bairro do Sumaré, município de São Paulo/SP por Sikiru King Salami, reconhecido por seu pioneirismo na difusão de práticas religiosas e culturais. No CCO⁷⁰ esse Babalorixá é doutor em Sociologia (USP), naquela ocasião professor do curso de extensão em Língua e Cultura Yoruba (Centro de Estudos Africanos da USP) iniciou um amplo trabalho de disseminação de conhecimentos a respeito do idioma e dos fundamentos das práticas

⁷⁰ Tendo por objetivo geral a defesa, preservação e restauração das raízes africanas das sociedades latino-americanas e caribenhas.

iorubás (RIBEIRO, 2010).

Os objetivos principais deste centro podem ser divididos em três proposições: (1) ministrar cursos que incluem o ensino de rezas e cantigas do culto aos ancestrais femininos e masculinos e dos Orixás (2) realizar consultas oraculares através do erindilogun (jogo de búzios) e ensinar essa prática a iniciados e por fim (3) trazer da Nigéria para o Brasil, a intervalos regulares, Babalaôs, Babalorixás e Iyalorixás, para que realizem iniciações, em Ifá e no culto as Iyami. Irinéia Santos (2008) analisa as Iami Osorongá no contexto afro-brasileiro não somente como representação das Grandes Mães Ancestrais, mas também como afirmação de sua própria origem, ou seja, do contexto africano, verificado na memória coletiva, em cada Orixá celebrado, nos ritos recriados e relações comunitárias vivenciadas (SANTOS, 2008:10).



Fig. 10 PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás (2001)

Além do crescente mercado de objetos litúrgicos de Iyami e o traslado de sacerdotes africanos para realizar a iniciação ao culto das ancestrais, outro ponto em específico é destacado para o contexto de Iyami no sudeste; a relação entre Iyami e Pomba-gira ressaltada por Monique Augras. Para Augras (2000), aspectos particulares

da sexualidade feminina vêm sendo privilegiados nos mitos compartilhados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, incluindo o Candomblé e a Umbanda.

Na Umbanda, a imagem etérea de Yemanjá de mãe pura e luminosa está em contraposição aos aspectos sexuais e maléficos de Pomba-Gira, pois como bem pontua a autora, as Iyabás sofreram um “processo progressivo de pasteurização ao serem difundidas na sociedade mais ampla” (IBID, 2004:17). Diferentemente da Umbanda, Augras indica que no Candomblé permanece vivo os valores referentes ao poder das Iyami, pois as Iyabás não são descritas somente como mães, mas como esposas e amantes (IBID, 2004:23). Para Ronilda Ribeiro (1996:86), a presença do culto as Iyami não é somente uma homenagem ao poder das mulheres idosas, da proteção da fertilidade e do bem estar da comunidade, mas também se constitui como responsabilidade diante a esterilidade humana e a morte.

Todo terreiro costuma ter jaqueira, mas não colhem as jacas, deixam-nas cair no chão, pois não se pode comer, por causa de Apaoká. (AUGRAS, 2000: 23)

As Ia mis Osorongá passaram a ser cultuadas em alguns candomblés como se fossem orixás. (PRANDI, 2005)

Na religião afro-brasileira, no culto aos orixás a pessoa iniciada automaticamente cultua Iyami, pois como elas estão sempre presentes. Elas recolhem a força do ebó, conduzem o caminho dos ebós. (AZEVEDO, 2006:37)

Através do levantamento sistemático da presença de Iyami nas etnografias dos Candomblés baianos, podemos afirmar que Iyami também se tornou uma divindade multifacetada como foi nos relatos sobre o contexto Iorubá. A partir da leitura dos trabalhos de pesquisadores que estiveram em campo, lacunas foram expressas no tratamento do culto de Iyami, resultados possíveis, de intenções ou de dificuldades que não foram descritas. Essas lacunas serão novamente propostas na etnografia do culto a Iyami no Ilê Axé Torrundê, não como forma de preenchê-las com conteúdos informativos sobre os rituais, mas levando a questionar na prática como é construída uma abordagem antropológica sobre a presença das mães ancestrais em um Candomblé de Salvador.

Capítulo II

No final de linha de Paripe: O Ilê Axé Torrundê Ajagun

Este capítulo consiste em apresentar o Ilê Axé Torrundê como um Candomblé contemporâneo de Salvador, atentando para a fundação do terreiro, a organização dos espaços internos, a formação da família de santo, como também os processos de agenciamento da identidade e de pertencimento étnico-religioso. A primeira seção objetiva compreender o contexto histórico de fundação do Torrundê, a sua inserção no bairro e o envolvimento com as chuvas de 2009, que levou a suspender as atividades no terreiro entre os anos de 2010 e 2011, período da realização da etnografia.

Posterior à contextualização do Ilê Axé Torrundê no cenário atual dos Candomblés de Salvador voltou-se a para uma breve descrição espacial do terreiro, da hierarquia e relações de senioridade da sua família de santo. Por fim, o registro da nação do Terreiro pelo Mapeamento dos Terreiros de Salvador é cruzado com o discurso oral de Pai Dary, na compreensão de quais estratégias são utilizadas na contemporaneidade para a afirmação da identidade e do pertencimento com África.

2.1 A trajetória da fundação

No ano de liberação da licença da Delegacia de Jogos e Costumes, através do Decreto-lei n.25.095, de 15 de janeiro de 1976, houve uma expressiva fundação de terreiros de candomblé (...). Outros aspectos também podem ser acrescidos como: 1) o desenvolvimento de uma política governamental voltada para fins turísticos, em que a cultura afro-baiana, notadamente a sua religiosidade, passou a ser a “imagem-força” do estado da Bahia; 2) a imagética do candomblé presente nos blocos afros e afoxés durante o carnaval; 3) as reinterpretações dos movimentos negros sobre a religiosidade afro-baiana. (SANTOS, 2008: 8-9/10)

O *Mapeamento dos Terreiros de Salvador* (2008) proporcionou um atualizado panorama dos Candomblés em Salvador. O tempo presente e a contemporaneidade das práticas afro-religiosas foram inseridos na pesquisa, através da identificação e do registro de Candomblés em áreas até então percebidas como secundárias ou mesmo inexistente pelos censos anteriores. Na distribuição por Região Administrativa (RA), o maior número de terreiros cadastrados foi localizado nos bairros que compõem o subúrbio ferroviário, a exemplo de Plataforma, Alto de Coutos e Paripe (SANTOS, 2008:16).

O coordenador do projeto Jocélio Teles dos Santos em *Candomblés da Bahia no século XXI* informa que “em Paripe houve uma regularidade no número de terreiros fundados no período 1960-1990, com uma variação entre 6 e 9 para cada década” (IBID, 2008:16). Estendendo esse período até o ano de 2005 é verificado em Paripe⁷¹ o surgimento de 42 Candomblés (15 de nação Angola - 24 Ketu - 1 Keto Ijexá - 1 Jêje Savalu - 1 Jeje). A dinamização da ocupação recente do bairro de Paripe tem como um dos mais importantes fatores a construção da Avenida Suburbana na década de 1970, impulsionando o crescimento urbano para o subúrbio ferroviário de Salvador, “conhecido como Acesso Norte da Cidade” (VASCONCELOS, 2002:345).

Em 1993 no fim de linha de Paripe, próximo ao campo de futebol Calambão e da antena da Embratel na região da Escola de Menor, o Ilê Axé Torrundê Ajagun é

⁷¹ Paripe é composta pelas localidades de Tubarão, Estrada da Cocisa, Gameleira, Escola de menor (ladeira Almirante Tamandaré), Tororó, Muribeca, Nova Canaã, Vila Naval da Barragem e São Tomé de Paripe.

fundado sob a liderança do Babalorixá Dary Motta, consagrado e consagrando o terreiro à divindade Obaluayê Ajagum⁷². O Ilê Axé Torrundê está situado entre a Estrada da Base Naval de Aratu, a Av. São Luiz, e a R. Alm. Tamandaré, compartilhando a região com mais seis terreiros. As nações de Candomblé, dessa região específica de Paripe, são compostas por três casas Angola, três Ketu tendo o Ilê Axé Torrundê Ajagun como representante Jeje.

Certa vez conversando com Gaiaku Luiza, de cachoeira, uma senhora muita velha no santo, muito idosa, que eu fui lá, para aprender um fundamento sobre a iniciação de Badé, que é um orixá que não estava acostumado a fazer. Ela me ensinou com muita boa vontade, muito simpática, que Deus a tenha. Ela me ensinou o que eu não sabia e complementou o que eu sabia sobre Badé. Então ela por curiosidade me perguntou *meu filho, quantos filhos de santo você têm?* Eu disse Gaiaku eu já tenho quase 300 filhos de santo. *Misericórdia, meu filho você é um herói, você é muito corajoso, você é muito valente. Eu tenho esses anos de santo e eu só tive coragem de raspar nove pessoas. Por que não é fácil, você lidar com tanta gente, com tanta cabeça, com tantos mundos, porque cada cabeça é um mundo. É confiar muito no Orixá que você tem.* Eu disse a ela, que confiança é o que não me falta no Orixá. Nesse tempo todo, eu tive muito foi confiança no meu Orixá. Teve muito altos e baixos, muitas mágoas, muitos aborrecimentos, mas se tivesse que recomeçar tudo de novo agora, do zero, eu recomeçaria com todo prazer. (Pai Dary)

Em torno dos 14/15 anos Pai Dary entre em contato com esse Caboclo a partir de uma circunstância bem particular, a comunicação com um espírito de nome Jorge. A partir de uma brincadeira de copo, comum para aqueles que possuem experiências espíritas, Jorge se identificou como o próprio diabo, afirmando que só ia embora se levasse uma pessoa com ele. Como bem lembra Pai Dary “nenhuma reza conseguiu expulsar tal espírito das trevas, e aí vamo reza todo mundo com fé, aí a essa altura eu já tava rezando, eu já tava com medo né. Ai Pai Nosso, Ave Maria, Crem Deus Pai, Te desconjuro, tudo quanto foi reza, Salve Rainha, Salve o Rei, Salve todo mundo”.

Acontece que o meu nome, foi dado em homenagem a um Caboclo, Caboclo Dary, que minha mãe quando era criança sonhou com esse Caboclo. E ela prometeu que quando, se algum dia ela casasse, e o primeiro filho fosse homem, ela ia botar o nome desse Caboclo, Caboclo Dary. Ela casou, cresceu

⁷² Qualidade de Obaluayê, o médico guerreiro.

casou, esqueceu, teve o primeiro filho, lembrou da promessa, mas ficou com vergonha de botar Dary e botou o nome de meu irmão, Daryval. E aí sonhou com o Caboclo cobrando dela, que ela não botou o que tinha prometido. Ela aí ficou com vergonha, e disse se o segundo viesse homem, ela botaria Dary. E aí eu nasci e ela botou o meu nome o nome do Caboclo, o Caboclo Dary. (Pai Dary)

Pai Dary não acreditava em espíritos até aquele momento de pedir ajudar ao Caboclo Dary. Ficou com vergonha de dizer o nome do Caboclo, era uma pessoa de fora e chamar o seu nome no meio daquele evento, podia indicar alguma relação com o tal espírito. Nesse ínterim, Edna, presente na brincadeira do copo se manifestou “deu um ponta pé na mesa, foi vela, copo, mesa, cadeira, tudo pra tudo quanto foi canto e ela tinha as unhas muito grande, e começou a se arranhar, arrancando os pedaços dela e eu me manifestei pela primeira vez com o Caboclo Dary”.

Ao acordar, o problema tinha sido solucionado e o Caboclo tinha deixado um recado, “que copo não era brincadeira, que quando quisessem fazer uma coisa séria, fizessem uma solene, com flores”. A partir desse dia Pai Dary, morador da Liberdade, começou a estudar o kardecismo, para poder saber o que tinha acontecido. Seu Caboclo após esse evento se tornou bastante requisitado para resolver casos de simples doença até os de loucura. Entre os 18/19 anos, visitou o primeiro Candomblé no dia da saída de sua cunhada no Ilê Axé Ominajexá em Itapoã.

Como eu não tinha hábito de ir a Candomblé, eu cheguei, mas cedo do que o horário da festa, e aí fiquei rodando por ali, xeretando as coisa, andando pra lá e pra cá. De repente eu vi a mãe de santo da casa dar uma baixa nas meninas, aí que me deixou mais assustado. Eu vou entrar num negócio desse, Deus que me livre, negocio baixo desse, não ta vendo que isso não tá certo, cabe de acreditar que realmente, candomblé, essas coisas, baixo astral, baixo estima, já queria ir me embora, mas esperei a festa. Sei que a festa transcorreu, eu achei assim, até bonita, mas já tava com preconceito formado. Aí de repente o Orixá da mãe de santo pegou ela, veio de lá em minha direção, me deu um abraço e o mundo sumiu. Quando eu acordei, eu estava num quarto, aí eu abri o berreiro pra chorar, chorei, chorei... Eu não quero isso, eu não quero que eu sabia que o povo prendia a gente fazer o santo, que dia é hoje, que dia é hoje... Pensei que já tinha acordado feito no santo, aí uma senhora me disse calma, a gente só boto o senhor aqui pra descansar, mas pode sair à porta ta aberta e coisa e tal. Eu sair e me mandei assustado, fui pra lá fui pra cá. Bom esse foi o meu primeiro contato com o Candomblé, foi logo bolando. Depois eu sonhei com um Orixá, que eu não sabia o que

era, e botava uma conta no meu pescoço. E eu dizia essa que é a minha verdadeira conta. Voltando ao Candomblé eu vi a mesma conta no braço de uma senhora, uma pulseira. Como eu só conhecia Caboclo, aí eu perguntei a ela, Tia Maria que era Tia Maria, que Caboclo é esse aí e seu braço. Ela disse isso não é Caboclo, isso é um Orixá, é o meu Orixá, é Obaluayê. Eu disse engraçado, sonhei com esse Caboclo, com esse Orixá. Ela disse é, o meu Orixá é Obaluayê e a conta dele é essa. Bom, daí fui aprendendo, fui tendo mais contato, fui gostando, fui me acostumando, tendo sonhos, tendo manifestações e terminei me iniciando, sendo iniciado no Orixá, na mesma casa que eu vi a senhora dar uma baixa (Iyá Alaíde). (Pai Dary)

A iniciação de Pai Dary foi adiada por alguns anos, devido à atividade de médico em Salinas/Itaparica e a dificuldade de se transferir para Salvador. Nesse momento “eu disse ao santo que eu só fazia se ele me transferisse. Ainda estava naquela época de que era uma troca comercial, eu lhe dou isso e você me dá aquilo. Então eu disse ao santo você quer ser iniciado tudo bem, agora me transfira de lá pra cá que eu faço”. Por cinco anos não conseguiu a transferência “é, não tem jeito, eu não vou ser transferido, então eu vou fazer o santo. Tirei férias e fiz o santo”.

Quando do retorno a Itaparica, já na lancha, ouviu um homem perguntar “cadê doutor Dary” e responderem “está todo amarrado lá embaixo”. Após ouvir, subiu nervoso até a parte de cima do catamarã e foi perguntar o que estava acontecendo. Para surpresa de Pai Dary, recebeu a notícia que o secretário estava mandando assumir o posto do Curuzu, pois não havia dado entrada em nenhuma documentação e não sabe até hoje a procedência da autorização, permanecendo até o dia de se aposentar.

Quando fiz o Orixá, o meu avô de santo Seu Miguel Deuandá, disse a mim que ele fazia questão de participar da minha feitura, porque, não sei por que, mas ele queria fazer, mas ele não fez. Ora minha mãe era acostumada a fazer o Orixá da Cabeça e bota uma quartinha pro junto, só e apenas. Nem exu assentava de iaô, era uma quartinha somente. Eu falei com minha mãe, ela concordou, e eu terminei assentando oito Orixás. (Pai Dary)

Todos os Orixás de Pai Dary foram assentados, gerando ciúme entre os irmãos, “porque achavam que minha mãe teria feito isso porque eu sou médico”. Nesse ínterim, mãe Alaíde afirmou que Pai Dary possuía em seu caminho a responsabilidade de abrir uma roça, “sempre falei para minha mãe que não queria. A medicina me ocupa o

espaço, o tempo. Isso é uma coisa impossível de acontecer. De repente um irmão de santo me convida para ser pai pequeno da casa dele. Aí eu falei para minha mãe. Ela não, porque você só tem dois anos de santo”.

Após insistência de seu irmão de santo, mãe Alaíde aceitou o cargo de pai pequeno para Pai Dary, devido ser uma ótima oportunidade para aprender e adquirir os conhecimentos necessários para abertura do terreiro. Após sete anos de iniciado, mãe Alaíde indicou a entrega do deká, tendo sido confirmado somente após de três anos, devido à insistente recusa de Pai Dary em tornar-se Babalorixá.



Fig. 11 Alaíde dos Santos no Ilê Axé Torrundê, 1993. (Foto: desconhecido)

No meu deká, o meu santo manda um recado pra mim, que eu não tive medo que a coisa ia ser difícil, mas não era pra esquecer, porque ele estaria sempre comigo. Eu não entendi a história. Certo dia, meu irmão de santo, inventa do meu Caboclo suspender um ogã e uma ekedi - um dia você vai estar velho, precisa cuidar do seu santo- Eu não quero isso, já tem a história de que eu tenho cargo. Aí ele, tem que suspender, tem que suspender, e eu acabei acordando. Mas tudo bem, mas eles vão se confirmar aqui e para seu santo, mas eu não vou confirmar, se você não fizer isso vai ficar como abiã o tempo

todo, porque eu não quero. Ta bom... Estou lá um dia, eu vou chegando de repente, esta o pai de santo (meu irmão), brigando com um ogã que era meu. Deixe de você fazer sua putaria (desculpa o termo), no dia que seu pai de santo tiver coragem e competência de abrir uma roça. Mas fulano, como é que você briga com uma pessoa e mete meu nome que eu não tenho nada a ver com isso. Mas é isso mesmo meu filho, porque você é burro, eu não sei como você conseguiu chegar a ser médico, você é muito burro, ele era meio psicopata. Eu não sou burro não, porque eu sou formado. E quanto à competência, a maior parte do que você sabe, fui eu que lhe ensinei, porque eu nunca tive vergonha de chegar para uma pessoa mais velha, e perguntar como faz isso, como é que faz aquilo, como é essa música, como é essa cantiga, como é que canta sassanha, todas as sassanhas que você tem, foi eu que lhe dei. Então o burro não sou eu, o incompetente não sou eu. Olhe eu vou lhe provar que eu não sou incompetente, que eu não abro roça porque eu não quero, e aí ficou aquela discussão. Amanhã você vai ver que eu vou chegar aqui com o terreno comprado. (Pai Dary)

A compra do terreno se deu de fato no primeiro dia de procura, pois em sua andança encontrou um amigo que estava vendendo uma chácara em Paripe. Segundo Pai Dary, a compra do terreiro seria dado como presente para o irmão de santo, já que o Candomblé onde por alguns anos Pai Dary fez parte funcionava em uma casa pequena, sem espaço para a construção de um barracão ou pela locação do quarto dos Orixás. Alguns irmãos que também frequentavam o terreiro que Pai Dary era Babaquerê (pai pequeno), também se desligaram, passando a frequentar o Torrundê.

Ao fazer a surpresa ao irmão, pois o levou em Paripe para conhecer a compra, foi surpreendido com uma mistura de despeito e maldade “é... imenso o terreno, mas vou lhe dizer uma coisa, aqui nesses matos você vai ficar sozinho, porque não vem cliente nenhum, você não vai ter filho de santo nenhum, vai armar quatro paus e uma lona e ficar sentado embaixo. Porque com esse salariozinho de médico que você tem, você não vai fazer nada”.

Com tal desilusão, Pai Dary iniciou a construção do Torrundê. Assim, os primeiros filhos começaram a ser inseridos e a comunidade se formava com a crescente presença de clientes e visitantes que buscavam no terreiro a paz e o encontro com o sagrado, tendo o terreiro completamente erguido no primeiro ano da decisão tomada.

Depois de um tempo, que eu fui perceber que isso foi um caminho que o Orixá achou para eu poder ter coragem de abrir roça. Porque eu não ia abrir roça nunca. A depender de mim eu não ia abrir roça. Quando eu levei meu santo para casa dele, o santo disse minha mãe de santo que ele estava só de passagem, ali não era o lugar dele, a morada dele. Eu pensei que ele tava dizendo isso, por que ele queria voltar pra casa dele, e pra mim a casa dele era da minha mãe de santo. (Pai Dary)



Fig. 12 Mapeamento dos Terreiros de Salvador, bairro Paripe.⁷³

Do final de linha da Escola de Menor até a Rua Amapá (Rua de Deus), a paisagem é urbana, composta por vias de tráfego, comércio local e de lojas de grande porte, bancos, farmácias. A habitação é disposta em sistema de lotes e de forma linear, acompanhando o calçamento da rua. Tive oportunidade de ir à casa de irmãos que o acesso não se dava pela via principal. Lembro-me de descer alguns barrancos para

⁷³ Disponível em <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/mapa/consulta> acessado em 23/07/2011. A região circunscrita refere-se à área que está situado o terreiro Ilê Axé Torrondê Ajagun (cor no gráfico diferenciado) e mais as seis casas que dialogam em uma curta geografia de Paripe, sendo uma casa omissa nessa dimensão do mapeamento, pois o terreiro Oiá Matamba fundado em 1966 e o terreiro Filho de um Sessetaquara fundado em 1961 estão um de frente para o outro, separada por uma rua de aproximadamente 5m de largura. Entretanto, são dois processos diferenciados de fundação e formação, unidos, no entanto, pela mesma área. Nome: Terreiro Oiá Matamba, Liderança: Benildes A. da Silva Soares, Nação: Angola, Ano de fundação: 1966, Regente: Iansã e Nome: Terreiro Filho de um Sessetaquara, Liderança: Antônio Luiz Lima Santana, Nação: Angola, Ano de fundação: 1961, Regente: Ogum. Nome: Não Informado, Liderança: Benedita, Nação: Keto, Ano de fundação: 1966, Regente: Oxalá.

chegar a ruas sem calçamento, esgotamento e a casas estreitas, fechadas a tapume e cadeado.

De 2000 até o início de 2012, presenciei transformações significativas no bairro e no centro da Escola de Menor, que muito influenciaram na dinâmica do terreiro e por sua vez, no cotidiano de quem os frequenta. Muitas ruas foram calçadas, novos comércios foram abertos, linhas de ônibus, farmácias e restaurantes. Paripe é banhado por um litoral belíssimo, acrescido de muitos bares espalhados até os limites do bairro do Uruguai em convivência com o silêncio das ruas residenciais.

O Torrundê foi visitado por pessoas ilustres, presença de pessoas muito importantes, vários estrangeiros, turistas, pessoas de renome internacional, isso para o bairro que não estava acostumado, foi um impacto bom, trazendo benefícios e é aquela história, o que o bairro interferiu no Torrundê. Agente teve que se adaptar ao pessoal mais humilde, alguns de origem não tão apreciáveis, mas é aquela história da convivência né, Deus é pai de todo mundo, do ladrão ao presidente, não estamos aqui para julgar ninguém. (Pai Dary)

Foram muitas as modificações materiais que o espaço do terreiro passou ao longo de sua história, em especial no ano de 2004, com anexação de um terreno vizinho, resultando em uma área total de 2.500m². Esse contexto de ampliação espacial foi motivado pela obrigação de 21 anos de Pai Dary, com certo atraso intencional. O processo de consolidação do Torrundê resulta da formação de um forte grupo de ebômis, a feitura de novos filhos, a manutenção de laços familiares com outras casas, à inserção de outros grupos na comunidade, como o dos acadêmicos, que passaram a buscar no Torrundê, um campo de análise, como também a participação na formação do REMAS⁷⁴ em 2008.

O desenvolvimento do asé individual e o de cada grupo impulsiona o asé do terreiro. Quanto mais um terreiro e antigo e ativo, quanto mais as sacerdotisas encarregadas das obrigações rituais apresentam um grau de iniciação elevada, tanto mais será o axé do terreiro. o conhecimento e o

⁷⁴ Composta por lideranças de oito terreiros juntamente com o Ilê Axé Torrundê, representado pelo próprio Pai Dary. Como marco inicial, possui o ano de 2008, marcada por uma passeata realizada pelos filhos do Ilê Axé Torrundê e acrescido de demais adeptos, em sinal de protesto pelo sério episódio de intolerância religiosa e homofobia. Disponível em <http://rremas.blogspot.com/2009/10/povo-de-terreiro-povo-em-marcha-pelo.html> acessado em 21/09/2011.

desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e da elaboração de asé. (SANTOS, 1986:40)

Em oito de maio de 2009, as fortes chuvas resultaram no desabamento de quatro espaços do terreiro (quarto de Egum, área de Marujo⁷⁵, quarto de Ogum e Xangô e a residência da Iyá Laxé) e na interdição da Rua de Deus. O deslizamento de mais de 500 metros provocou a destruição de 41 casas e 66 condenações. A Iyá Laxé comenta sobre algumas conversas que surgiram após o desabamento do Torrundê. Categoricamente, a Iyá Laxé e a Iyá Morô não acredita que tenha sido ximba (surra) dos Orixás, pois “não existem motivos para que o terreiro sofresse com tal perda, é uma casa de respeito e que tem doutrina, a reação da natureza é uma consequência das ações humanas. É muito fácil transferir a falta de assistência que tem aqui em Paripe aos poderes do Pai Obaluayê” (Iyá Laxé).

Segundo Iyá Morô, “os homens machucam muito a natureza, mas ela é viva, e um dia volta-se contra você, e quando vem, leva tudo junto de uma só vez”. O terreno da região é de massapé, necessitando uma ocupação planejada, visto a instabilidade característica, por se tratar de um solo úmido. A falta de saneamento básico do local provocou durante anos, a erosão das encostas, um assoreamento interno, tanto que foram em poucas horas que toda a Rua de Deus e áreas adjacentes, viessem abaixo, formando grandes clareiras no chão.

Começou a chover fraquinho era umas 16:30/17:00 e aí o céu escureceu todo, parecia que era de noite aí só ouvia, pá, pá, pá... As coisas caindo, casa, telhado, o povo gritando, zoadas de ambulância, criança chorando, parecia filme de terror. E quando que tive que dar a notícia que a casa de Marujo tinha caído, ele (Pai Dary) tava almoçando, largou a comida, eu não sei dar essa notícia. (Iyá Laxé)

⁷⁵ A área de Marujo foi construída para a realização da festa de Martin Bocaneiro, pirata incorporado por Pai Dary, onde outras entidades também são comemoradas, como os Marujos. Realizada todo mês de outubro, essa festa se inicia no começo da tarde, acompanhada da realização de um churrasco e de muitas bebidas. Logo cedo no turno da manhã, acontece o presente as águas, com três oferendas dedicadas a Yemanjá, Oxum e Nanã na prainha em Paripe. O acesso a praia é dado pelo interior da casa de um amigo da comunidade, que oferece todos os anos, facilitando a tranquilidade e reserva necessária para tal ritual. Pai Dary, alguns ogãs e filhos entram embarcam no barco também concedido, entregando os presentes bem afastado da margem.

Na segunda semana após o incidente, a Rua de Deus e o Ilê Axé Torrundê receberam em ares de populismo petista o Governador Jacques Wagner e os políticos Walter Pinheiro, Nelson Pelegrino e Afonso Florence, antigo Secretário da SEDUR e Ministro do Desenvolvimento Urbano do Brasil. Presenciei a ida dessa comitiva ao Torrundê e a reação de surpresa de Jacques Vagner quando o Babalorixá Dary Mota afirmou “eu faço questão de mostrar ao senhor governador, o que as chuvas levaram em uma noite só” (Pai Dary, 16/05/2010).



Fig. 13 Rua de Deus, 16 de maio de 2009. À esquerda, Jaques Wagner de camisa social branca e sapatos marrons e a direita Pai Dary de camisa verde listrada e de chinelos. (Foto: Luciana de Castro).

A notícia veiculada pela mídia local sobre a liberação de recursos do Ministério da Integração Nacional para a construção em caráter emergencial de um condomínio da Estrada do CIA intrigou a comunidade de santo. Essa prevista mudança foi feita ao longo de 2010, mas o Torrundê recusou a migração e vive atualmente sozinho na Rua de Deus, em meio aos destroços que insistem em permanecer na paisagem. Após esse evento, duas reuniões foram realizadas com o intuito de salvaguardar o patrimônio

religioso da comunidade. A presença de representantes de órgãos públicos e municipais no Ilê Axé Torrundê, perspectivou a tomada de algumas soluções, como a construção da desejada encosta que solucionariam o perigo futuro de novos desabamentos.

Nenhum resultado. Foi apenas, um momento político, utilizado politicamente, politicamente, porque o que eu recebi de cartão, de político dava para construir uma contenção. Mas nenhum deles fez nada. Foi só no dia para aparecer na mídia e dizer que estava fazendo alguma coisa. Inclusive, sua excelência, o governador Jacques Wagner, deu uma declaração que mandaria consertar, o terreiro, isso está gravado, e nada foi feito até hoje. Infelizmente nós estamos acostumados, a ser tratados como excluídos sociais. É de origem negra e por isso mesmo, é tratado dessa maneira. Fiquei aguardando, porque promessas e intenção tinham muitas, só que intenção não compra cimento e nem bloco, promessa também não compra cimento e nem bloco e nem paga pedreiro. Então se eu quero funcionar como era antigamente, eu tenho que fazer alguma coisa. Minha intenção é reformar tudo, transformar no que era antes, umas das roças, um dos terreiros mais bonitos de Salvador e conhecido internacionalmente. (Pai Dary)

Como resultado das chuvas, algumas áreas físicas do Torrundê foram isoladas. Devido ao caráter emergencial um novo quarto de Egum foi construído no ano de 2009. Os desabamentos por causa das chuvas levaram ao abalo de outras edificações, requerendo reparos e novas construções, como a área da cozinha, o quarto de Exu e Obaluayê. O fluxo de pessoas, iniciadas e não iniciadas, no espaço do terreiro diminuiu consideravelmente.

As sessões de Caboclos que aconteciam quinzenalmente passaram a ser mensais. É necessário o destaque a esses encontros, pois é através de sua recorrência que as relações sociais no interior do terreiro são formadas e mantidas. As sessões são encontros mensais para a realização do xirê aos Orixás e posteriormente para a incorporação dos Caboclos. São nessas sessões, que obrigações mais simples, como a de um ano e cinco anos são realizadas.

No primeiro momento em sequência, são entoados cânticos aos Orixás iniciado por um padê a Exu e a Aizan. Oferendas e obrigações dos filhos e de clientes também podem ser realizadas posteriores ao padê. As oferendas mais recorrentes são o tabuleiro

de pipoca para Obaluayê, o acarajé para Oyá e o mingau para Yemanjá e Oxalá. Primeiramente é oferecido o alimento sagrado ao público e depois aos da casa.

O segundo momento inicia-se com o chamado dos Caboclos da casa por Pai Dary. É perceptível a mudança de contexto, folhas são dispostas no pepele do barracão e uma fila é formada pelos visitantes. Com a chegada de Boiadeiro de Pai Dary, a “joia do maior” e do boiadeiro de Mãe Jô os passes se iniciam, enquanto isso, na frente do atabaque os Caboclos dos filhos se revezam na puxada de músicas e sotaques, entre danças, cigarros e cervejas. A sessão sempre termina com a saída de boiadeiro e com a rápida passagem do chefe da casa, Pai Tupinambá. Todo o ano existe uma festa especial dedicada aos Caboclos, à festa de Tupinambá. Nessa obrigação são realizadas obrigações rituais especiais aos Caboclos dos filhos e filhas da casa.

A partir do ano de 2010, essa festa não aconteceu como também o Olubajé, devido sua grande proporção e por ser realizado no meio do ano, período em que as chuvas são intensas. No entanto, algumas festas ocorreram no ano de 2010 podendo destacar a das Iyabás em maio, Marujo e o presente as águas em outubro e Baba Egum em novembro, juntamente as sessões de Caboclo. No ano de 2011, houve uma obrigação importante dedicada ao inkisse Tempo, sendo que depois dela, o terreiro entrou em reformas, sendo prevista a reinauguração para o segundo semestre de 2012.

A partir da organização dos dados concedidos pelas sucessivas entrevistas de Pai Dary, o Ilê Axé Torrundê deve ser pensado como espaço gestado antes mesmo da iniciação de Pai Dary, na medida em que, foi o acúmulo de experiências no decorrer de sua trajetória religiosa que permitiram a formação e o desenvolvimento do terreiro no fim de linha de Paripe. Pai Dary marca esse início pelo momento de escolha de seu próprio nome e a partir deste por uma sucessão de eventos que desencadeou a fundação do terreiro e a sua continuidade.

2.2 Os espaços do terreiro

A narrativa sobre os espaços do Ilê Axé Torrundê não se trata somente de uma descrição dos aspectos físicos e das regras que fundamentam o âmbito público e o âmbito privado do Candomblé “mas, principalmente, de explicar como e por que se conformam as fronteiras entre eles, como são feitas as separações, como são legitimadas e aceitas pela comunidade como um todo” (URIARTE, 2003:48).

O Ilê Axé Torrundê possui duas entradas. Uma na frente e outra no fundo do terreiro. A primeira está guardada por uma estátua de Exu localizada na escada, que é a própria representação de Barajô, Exu de Pai Dary. “Laroyê Exu” é a primeira saudação que é proferida ao entrar pelo estreito portão gradeado. A frente do segundo lance de escadas, configura a área de Exu. Ao centro desse espaço, um pé de jambo proporciona um ambiente acolhedor para quem sobe em direção ao barracão. Há encosto nos limites dessa área que serve de assento e uma torneira, utilizada nas obrigações que ocorrem nesse espaço.



Fig. 14 Estátua de Exu. Ilê Axé Torrundê. (Foto: Luciana de Castro).

A área verde do terreiro não está definida por um único espaço, mas está presente em todo o território. Ao lado da escadaria, próximo ao quarto de Xangô e Ogum, no entorno da Praça do Caboclo, da garagem até o estacionamento, as plantas e árvores ganham importância diante a materialidade construída. Ela em si, foi intencionalmente plantada. Há de tudo um pouco. O que não se encontra no terreiro, está disposto na vegetação fora de seus limites.

Atualmente a área de Xangô e Ogum está bloqueada e seu conteúdo foi transferido para outro espaço até o término da construção de uma nova casa, devido às consequências das chuvas de 2009 e 2010. Ao terminar o caminho desse corredor, depara-se com uma significativa Praça. Um banheiro público, um bebedouro, bancos e alguns cinzeiros estão presentes nessa área circular que se estende pelo declive que dá acesso ao estacionamento e a segunda entrada do Torrondê.



Fig. 15 Estátua de Boiadeiro e a Cabana do Caboclo. (Foto: Luciana de Castro).

Uma área quase circular construída em volta de uma grande mangueira. Ao invés de paredes, a cabana tem grades em toda a volta e um portão na frente, encimado por uma serpente e uma coruja. A cabana apresenta uma combinação de cores e texturas que nos dizem algo sobre os Caboclos. Há o tronco da mangueira, a hera por sobre a cobertura, várias plantas, a predominância do verde e do amarelo, com um pouco de azul, e a escultura em homenagem a Tupinambá, com sua expressão vívida. (DUCCINI, 2005:34)

O boi de Exu, a fogueira de Xangô e parte do Olubajé são exemplos de obrigações rituais realizados na Praça, por ser um espaço amplo e aberto. Na festa de Exu é oferecido um boi a divindade. O animal permanece até o momento da imolação, na garagem que fica na praça. Por ser aberta, ventilada e permitir ao animal se movimentar. Após a obrigação, sua carne é preparada como churrasco para toda a comunidade e os visitantes, regada a caixas e caixas de cerveja e bebidas destiladas.

Em Xangô é armada uma grande fogueira na área do Caboclo e os Orixás dançam entorno do fogo. Essa obrigação marca a “comida do rungeve”, colar formado por coral vermelho que indica as pessoas de posto na comunidade. Em momento anterior é recolhido os rungeve daqueles que querem dar a comida, já que não é obrigatório. É colocado etiqueta com a dijina dos iniciados, para que de nenhuma forma sejam trocados, já que nele está contida a vida e a morte de seu dono.



Fig. 16. Pai Dary e o pilão de Xangô. Fogueira de Xangô, 2003. (Foto: desconhecido).

Parte do Olubajé há alguns anos vem sendo realizado na área do Caboclo, devido à presença de muitos participantes e como um espaço interessante na entrega da

comida sagrada àqueles presentes. Ao invés da referida toalha branca disposta no chão do barracão, dois bancos grandes e largos de madeira são colocados, um à frente da cabana e o outro perpendicular a estátua de Boiadeiro, com a função de dar suporte às painéis.



Fig. 17 Olubajé na área aberta. Praça do Caboclo. 2010. (Foto: desconhecido).

A estátua de boiadeiro está à frente do mastro de Tempo próximo a pequena área verde e a estátua de Oxossi próxima à parede da garagem de Pai Dary. A estátua de boiadeiro tem um pouco de mim. O sol estava quente na manhã de 2004. Havia um grupo grande trabalhando no Torrondê em decorrência a obrigação de 21 anos de Pai Dary. Eu estava na cozinha terminando de fazer o tabuleiro de pipoca para sessão que começava às 16hs, contando é claro, com seu característico atraso. Precisei colher na área do estacionamento, algumas flores brancas para enfeitar a oferenda, quando meu Pai Dary me chamou. Ele me entregou o canivete e pediu para que eu fizesse alguns cortes na modelagem da corda de cimento, do lado esquerdo da calça.

No declive que estende a praça, está localizada a área de Iroko e Ossain. A frente da área de Iroko, próxima a parede frontal, estão presentes as suas estátuas. Do lado esquerdo do barracão, em um nível acima da área da cozinha, encontra-se o sabaji⁷⁶ novo e o quarto de Obaluayê. Do lado direito do barracão, situa o sabagí antigo, o ronkó, o quarto de Oxalá e Yemanjá e o quarto de Oxossi, Oxum e Logunedé. O barracão do Torrundê possui painéis de Orixás em alto relevo: Yemanjá, Oxum, Iansã, Nanã, Xangô, Oxossi, Logun, Oxaguiã e Ibeji⁷⁷, é grande e arejado pela presença de muitas janelas. A casa de Pai Dary é constituída por uma edificação de três andares em anexo ao barracão, sendo o segundo andar dedicado à realização das consultas.

Para Roberto Da Matta “sem entender a sociedade com suas redes de relações sociais e valores, não se pode interpretar como o espaço é concebido” (ibid, 1985:26). A concepção sobre os espaços do Candomblé são definidos por um conjunto de aspectos vividos que deslizam em conotações religiosas e pessoais. Dessa forma, os espaços do Torrundê se confundem com a própria ordem social instaurada na comunidade desde a sua formação e nas modificações no decorrer de sua história.

⁷⁶ Sala que liga o quarto de Obaluayê e o barracão, utilizado em momentos de festa para a concentração do início do xirê, ou para a acomodação de iaôs em obrigação restrita no quarto do santo, podendo assim, os orixás compartilharem das rezas e paós que acontecem no quarto do santo.

⁷⁷ Divindade mítica, identificada pelos dois filhos gêmeos de Oxum.

2.3 A família de santo

A família-de-santo, o grupo religioso do candomblé, portanto, é uma força efetiva de socialização, de prestígio e de mobilidade dentro da classe e da sociedade global. (...) O candomblé asseguraria a estas pessoas – para além dos mecanismos psicológicos e existenciais da crença – a segurança que decorre da consciência de pertencerem a um sistema familiar socialmente reconhecido. (LIMA, 1977:4)

O corpo sacerdotal do Torrundê em ordem hierárquica é constituído pelo Babalorixá, a Iyá Laxé e a Iyá Morô em seguida do Babaquerê, o Baba Efum, a Iyá Ajé, a Iyá Bassé e os Ojés de Babá. Existem alguns aspectos dos postos e de suas relações intertúcias que não conferem com os descritos por Vivaldo da Costa Lima sobre “o que ocorre no Engenho Velho” (LIMA, 1977:81). Dois pontos podem ser destacados como distintos em comparação ao Torrundê: a redução da quantidade de postos e a presença masculina em cargos, descritos como ocupados por mulheres (LIMA, 1977:86).



Fig. 18 Barracão do Ilê Axé Torrundê, na festa das Iyabás; maio/2010. (Foto: Luciana de Castro).

O grupo de irmãs e irmãos mais velhos no Ilê Axé Torrundê pode ser definido, por aqueles que ocupam posição sacerdotal no terreiro, os de casa aberta e por fim, os que somente possuem a obrigação de sete anos. As abiãs estiveram sempre em atuação no Terreiro, algumas ativas, outras tidas pela comunidade como preguiçosas. O tempo para ser realizada a feitura de um abiã do momento de recebimento de seus fios de conta é variável. O meu barco, foi o maior do Torrundê, foram 10 iniciados. Eu fui abiã durante seis meses, já minha irmã de barco foi por seis anos.

É interessante perceber a diferença entre o abiã que passa a frequentar o terreiro, mas que ainda não teve nenhuma manifestação com o Orixá e aquele que além de receber o Orixá, já manifesta com o Erê e o Caboclo. Essa diferença permite que o abiã ganhe certo tipo de acessibilidade entre os demais da família, pois ele passa a ser visto através da performance de suas divindades. Tal visibilidade permite que seja encarado como um futuro irmão ou irmã, muitas vezes aguardando o período propício para a feitura devido à escola ou ao trabalho, como também a soma da quantia necessária para a compra dos artigos e materiais que compõe a iniciação.

Depois de feito, o iaô no Torrundê precisa cumprir com três obrigações religiosas, a obrigação de um ano⁷⁸, de três⁷⁹, cinco⁸⁰ e sete⁸¹, sendo essa última acrescida do deká, a depender do caso. As iaôs são chamadas por sua dijina⁸² ou por seus nomes pessoais, às vezes há uma mescla entre as duas identificações, sendo chamadas pelo título de iaô acrescido do Orixá de cabeça, como iaô de Yemanjá, iaôs de Exu, iaô de Oxalá.

⁷⁸ Realizada após um ano da iniciação com obrigações de comida seca (cereais e grãos). A saída pública é realizada na sessão, ou em festa, se assim tiver outras obrigações programadas, como obrigação de três ou saída de ogã.

⁷⁹ Após três anos da iniciação, dedicado ao Orixá da cabeça, reafirmando por ritos sacrificais com bicho de quatro pés. Realizada em festa pública, o iaô volta a carregar o quelê por 21 dias, com atrasos intencionais pelo pai de santo.

⁸⁰ Após cinco anos da iniciação, é dedicado ao juntô do iniciado, através de ibossé completo. A maioria dos filhos incorpora o juntô, com raras exceções, necessitando assim, roupa de rum (saída do Orixá), além da confecção de respectivo assentamento. Sem o quelê, já que o mesmo é único para o Orixá da cabeça, recebe resguardo de 21 dias.

⁸¹ A obrigação de sete anos, também é realizada em festa pública, sendo de grande prestígio para a comunidade. Tal obrigação marca a passagem do iaô para a condição de ebômi, podendo ou não receber o deká, legitimando assim, sua condição de Babalorixá ou Iyalorixá. Novamente em posse do quelê, recebe o resguardo de 21 dias, com maiores restrições que as obrigações anteriores.

⁸² Nome recebido pelo iaô, ogã ou ekedi após a iniciação, na obrigação de mesa fria, onde agora possuidor de uma nova identidade é apresentado a comunidade interna.

Ao longo da trajetória do Torrundê, iaôs de outros Candomblés foram inseridas na família-de-santo, sendo levados pelos motivos mais recorrentes; a morte do primeiro pai ou mãe de santo ou sérias desavenças com a casa de origem. Muitos chegaram sem obrigação de um ou três anos, sendo hoje incorporados e aceitos. Com o tempo, a confiança e o axé da casa vão fazendo parte da nova relação familiar construída, e de estrangeiros esses integrantes passam a ser reconhecidos como pares.

Há um grande número de iaôs com obrigações atrasadas. Há aqueles que possuem menos de um ano, ou outros que chegam mais de cinco anos de atraso. Mesmo com 10 anos de santo, se o iniciado não tiver dadas suas obrigações no tempo certo, seus anos são reconhecidos, mas não sobrepostos àqueles que estão com as mesmas realizadas, isso pode ser verificado na formação da roda do xirê no barracão, onde a ordem segue as obrigações arriadas, como se costuma dizer.

O atraso nas obrigações pode ser justificado por diversificadas modificações. A principal delas seria a situação/condição socioeconômica dos filhos de santo do Torrundê. Essa condição socioeconômica impede por momentos curtos ou mais extensos a aquisição dos materiais necessários para o desenvolvimento das obrigações. O próprio Pai Dary inúmeras vezes arcou por conta própria essas obrigações, que varia de uma limpeza de corpo a própria feitura do santo.

A posição de iaô na hierarquia do Torrundê é desdobrada em vodunci⁸³ menor, para aqueles que completaram e deram obrigação de três anos e vodunci maior para os que deram a obrigação de cinco anos. Para essa distinção algumas modificações no vestuário são realizadas, como a substituição dos dologuns⁸⁴ por fios fechados, o uso de sandálias com salto (baixo) para mulheres e o uso do xagrim para os homens no xirê.

O que acontece é que na verdade por ser uma casa de axé nova necessitava de pessoas para ajudar o Babalorixá. Porque para se cuidar de uma casa de axé dá trabalho, precisa dos cargos para dividir os trabalhos. Como era uma casa nova, necessitou de pessoas novas, iniciadas, para desempenhar esses papéis de confiança. O certo é que as pessoas tivessem galgado o cargo, feito a

⁸³ Termo jeje. Irmãos e irmãs mais velhas a partir de suas obrigações no tempo iniciático.

⁸⁴ Colar formado pela união de sete ou nove fios compostos por única ou sequência de contas. No Torrundê o iaô carrega consigo em média três dologuns, representativos de sua família de santo.

obrigação de sete anos para receber o cargo. Foi uma questão de confiança e de necessidade. (Rafael Tonirã)

A Iyalaxé do Torrundê é um dos casos de que uma iaô foi confirmada para assumir um cargo sacerdotal anterior à obrigação de sete anos, acrescida de outros exemplos, como a Iyá Ajé, o antigo e o atual Babá Efun e o próprio Rafael Tonirã, na condição de Ojé. A Iyá Laxé do terreiro anterior à posse de Lorena foi a falecida Orititun, desde a fundação do terreiro. O cargo de Iyá Laxé foi concebido para ser a sucessora do Babalorixá, motivadas pelas relações consanguíneas entre as lideranças. Além de ser a Iyá Laxé da roça, Lorena também é Iyalorixá, tendo três filhos de santo; um ogã e um barco de duas iaôs, além de muitos filhos e filhas pequenas, na qual eu sou a mais velha.

A Iyá Laxé “é a responsável pelas pessoas que se submetem ao axé, para qualquer obrigação. A Iyalaxé é responsável por tudo que se passa dentro do axé. Ainda que não seja feito por ela, tudo depende de sua opinião” (LIMA, 1977:83). O cargo de Iyalaxé é compatível ao da Iyalorixá ou Babalorixá. Lima indica que este cargo ainda é um posto de transição, sendo que a ebômi pode assumir virtualmente, até que sejam terminadas as obrigações fúnebres da falecida liderança (IBID, 1977:82). Esse não é o caso do Ilê Axé Torrundê.

Para Vivaldo da Costa Lima a Iyá Morô ou Amorô, cargo muito importante no Torrundê, “é um oiê da casa de omolu, é responsável pela cuia do padê. Não precisa ser uma filha de Omolu” (LIMA, 1977:). Pai Dary e Iyá Morô, que é filha de Balé, no cotidiano do terreiro se trata como compadre e comadre, por ser a mãe de santo de Lorena, filha genética de Pai Dary. Após o falecimento de Orititun, Mãe Sônia tornou-se a mãe criadeira da roça, aquela que cuida dos iaôs recolhidos, acumulando assim, funções rituais até os dias atuais.

No ritual do padê você despacha, não é pra jogar fora. Está preparando a casa, para a cerimônia que vai ter, e todas as energias negativas que podem interferir, são levadas para fora. Como é Exu, é um Orixá muito brincalhão, uma energia muito, que se você não tiver cuidado, ao invés de ajudar prejudica. Então despacha Exu, para ele não balançar o coreto. (Rafael Tonirã)



Fig. 19 Iyá Morô no Padê de Exu antes de iniciar a festa das Iabás 2010. (Foto: Giovanilza de Castro).

Há cerca de um ano, Mãe Sônia inaugurou seu terreiro, deixando o Torrundê, onde por muitos anos morou. Tal mudança reorganizou a estrutura do Torrundê, na medida em que, muitas atividades antes desempenhadas por Iyá Morô passaram para as mãos da Iyá Laxé. Mas diferentemente, daqueles que paulatinamente vão deixando a comunidade, pela aquisição de seu próprio terreiro, sua presença se faz constante.

O cargo de Iyá Bassé⁸⁵ desde a fundação foi ocupado três vezes. Convivi com Iyá Elvira⁸⁶ nos primeiros anos de iaô, uma senhora maravilhosa e muito tranquila, sempre me perguntava se eu queria comer alguma coisa, se afastando por motivos de saúde diante a sua idade avançada. A segunda, não chegou a ser confirmada, também se afastou do terreiro, por ter se convertido ao protestantismo.

⁸⁵ “O termo se origina do iorubá Iyagba-se (iabá-sê), isto é, velha que cozinha. Iyaagba (iáabá) literalmente significa a ‘mãe da mãe’, portanto avó, e no sistema classificatório iorubá se estende a todos os parentes da geração das avós. Mas também significa ‘velha, mulher de idade’. A palavra iya (mãe) pode ser prefixada a uma série de verbos, resultando um composto que denota uma ação contínua ou uma profissão. Sè, (sê) em iorubá, quer dizer cozinhar. Portanto iagbá-se, (iabássê) – ‘a velha que cozinha’.” (LIMA, 1977:84).

⁸⁶ Ekedí do Torrundê, que por certo período ocupou a posição de Iya Bassé, tendo somente sido suspensa para o posto.

A atual Iyá Bassé foi suspensa em 2010. É um caso de filha de santo oriunda de outro terreiro. No processo de migração para o Torrundê, trouxe consigo sua filha já iniciada para tomar as obrigações junto com ela no Ilê Axé Torrundê. Nesse transcurso, outro filho foi confirmado como ogã, inserindo sua inseparável nora, no terreiro como abiã. Todas as três Iyá Bassé do terreiro, são senhoras que passaram da menopausa, “e então por isso, isentas das interdições rituais associadas aos dias considerados impuros, em que as mulheres não devem tocar as comidas sagradas dos Orixás” (LIMA, 1977:83).

Ainda em Lima, a “Iya Efun – a mãe do efun - é um posto associado à casa de Oxalá e de grande importância nos ritos de iniciação” (IBID, 1977:85). O cargo foi ocupado duas vezes. As duas ocupações foram por homens, tendo o Orixá de cabeça Oxalá, o primeiro de Oxaguiã, hoje Babalorixá de seu próprio terreiro próximo ao Ilê Axé Torrundê o segundo de Lufã, Wellington, meu dofono. A transferência do cargo se deu pela obrigação de sete anos e do recebimento do deká de Alagi. Esse cargo tem como principal função ritual pintar os iaôs, nas três saídas em público. Outra atividade desenvolvida é a organização das roupas dos Orixás, em um quarto próprio para isso, com muitos cabides, capas e caixas de topower ocupando os espaços.

Ojé de Babá é um importante cargo dentro do Ilê Axé Torrundê. Suas atividades rituais estão bem demarcadas espaço-temporalmente, pois está circunscrito ao quarto de Egum e ao mês de novembro, ou quando do falecimento de algum membro da comunidade que é necessária à realização do axêxê. É um grupo particular, formado por ebômis e ogãs.

A casa não é Lesse Egum, porque o nosso objetivo não é cultuar Egum, aqui é Lesse Orixá, o objetivo é cultuar Orixá. Porém algumas casas, além da gente fazer a parte dos fundamentos de Egum, nós fazemos uma comemoração aos nossos antepassados, não estamos cultuando Babá Egum, na verdade nós estamos saudando e comemorando e dando uma homenagem aos nossos antepassados. A mesma coisa que acontece no dia de finado quando as pessoas vão aos cemitérios levar um buque de rosas ou rezar uma missa. A nossa missa de finado aqui no Torrundê é a festa de Egum, que é feita em novembro ou dezembro. A energia de Egum não é pra ser incorporada. (Rafael Tonirã)

Somente duas ekedis frequentam atualmente o terreiro de cinco iniciadas, sendo elas, a primeira ekedi de Obaluayê da casa e ekedi Maria, suspensa e ainda não confirmada. A primeira filha da casa foi uma ekedi consagrada a Oxum. Algumas outras participam das grandes festas, acrescidas das ekedis da segunda geração, ou seja, filhas dos filhos do Torrundê, que também são poucas. Essa condição do terreiro permitiu que as funções desempenhadas pelas ekedis fossem ampliadas às ebômis. Tanto homens e mulheres ebômis assumem importante papel no auxílio e zelo para com as iaôs, dando a atenção necessária quando os Orixás vêm em terra, como enxugar o suor da face daqueles que estão incorporados.

Juntamente com o grupo de iaô, o grupo de ogãs é o mais numeroso do Torrundê. Há distinções entre os ogãs confirmados e os suspensos. O tocar dos atabaques é um bom momento para compreender tais distinções. Somente os ogãs confirmados podem tocar nos atabaques para o culto aos Orixás, no entanto nas sessões de Caboclos alguns ogãs suspensos chamam os Caboclos e Marujos.

Estão presentes nas mais variadas atividades do terreiro, indo da limpeza dos animais sacrificados ao recebimento do público nas sessões e nas grandes festas. Estão sempre próximos um dos outros e de Pai Dary. Muitos possuem a posição de pai-pequeno de grande parte dos filhos e filhas da casa. Pude presenciar a formação de rodas de ogã na praça do Caboclo ou no barracão após as sessões, conversando sobre cantigas de fundamento ou sobre toques de atabaque, tendo como referência conhecimentos históricos e míticos ou mesmo fruto de comparações entre os candomblés frequentados.

A hierarquia social e a importância da senioridade estabelecem a condução ou a expressão da tradição e das práticas sociais, já que os mais velhos na estrutura social dos terreiros têm a importância de designar a memória construída através de suas múltiplas experiências de vida. A senioridade é capaz de produzir a sabedoria e o equilíbrio entre internalizar e expressar o conhecimento, construindo a harmonia entre silêncio e som, controle e poder verbal, tão necessário para a regulação da família de santo.

2.4 Agenciando a identidade e o pertencimento

Foram incorporados alguns elementos dessa nação [jeje], como certas cantigas e alguns termos, por exemplo, vodunsi para designar os filhos de santo iniciados com mais de sete anos. Apesar disso, são os ritmos, cantigas e a nomenclatura do queto que dão o tom geral às cerimônias para os orixás, ao passo que elementos da nação angola demarcam os rituais para os Caboclos. Assim, o terreiro apresenta uma combinação de elementos variados que é muito comum em Salvador, à exceção, talvez, da referida influência jeje. (DUCCINI, 2005:32)

Utilizo a categoria comunidade para pensar a formação das relações sociais quando e na medida em que se inspira no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos participantes que constitui o Ilê Axé Torrudê. Segundo Weber (1991), a orientação da ação social, na medida ou no tipo ideal, baseia-se em um sentido de solidariedade, o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes. A categoria política/teórica nação aplicada aos terreiros de Candomblé na contemporaneidade se faz muito global e muito insensível à realidade local da fundação dos terreiros de Candomblé, quando não o tratada de forma situacional.

As motivações de fundação e emergência étnico-religiosa em um contexto histórico recente diferem do padrão valorativo das casas de Candomblé desenvolvido a partir do século XIX em Salvador. Porque segundo Parés (2007) nesse período, a africanidade construía um fator diferencial, um capital simbólico para enfrentar a concorrência das casas de fundação recente. A partir de 1970, outro contexto de fundação de Candomblé começa a se formar na Bahia, já pontuado pelo Mapeamento dos Terreiros de Salvador (2008).

A liberdade e a relação com a África passam a ser reconstruídas por meio jurídicos como a liberdade religiosa, estéticos como o movimento de afirmação racial e turístico, como a patrimonialização dos Candomblés. Os processos de identificação desenvolvida pelas casas de Candomblé em Salvador no contexto anterior como no recente são controversos, na medida em que mesmo requerendo uma primazia africana por meio da consanguinidade ou da memória, já haviam se tornado congregações essencialmente crioulas.

O termo 'nação' se tornou uma forma de distinguir entre padrões rituais e ideológicos diferentes [...] e diz respeito a distinções internamente reconhecidas que se refletem nas diversas "ortodoxias" ou "preceitos" relativos à divindade a qual o terreiro foi consagrado e as demais cultuadas, à linguagem ritual (yorubá ou quicongo, por exemplo) e aos "fundamentos", isto é, rituais mais privados de fundação de uma casa, iniciação e sacrifício de animais. (PARÉS, 1997: 36-37)

A constituição das nações de Candomblé não está engessada em uma historicização que remonta o século XIX soteropolitano, mas são categorias fluídas, que por serem situacionais deslizam nas muitas contextualizações. Segundo Weber (1991), os grupos étnicos em virtude de lembranças de colonização e migração, nutre uma crença subjetiva na procedência comum, “de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva” (WEBER, 1991:272).

Segundo Tonirã, a definição de vodum-nagô contempla melhor a experiência de ser do Torrundê, pois “nossas raízes vem do angola, do ketu, do jeje e do ijexá.”. O ião Carlos traz uma preciosa informação sobre a trajetória de Ilukeran, Mãe Alaíde “com a morte de seu Deuandá tirou a mão de morto com mãe Bela Baiana de Azoane sobrinha de Iya Jitolú”⁸⁷. Pai Miguel por sua vez, possuía proximidade com Joãozinho da Goméia, “algumas pessoas dizem até que Mãe Alaíde de Logun⁸⁸ foi iniciada na Goméia” (Rafael Tonirã).

Pai Miguel Grosso era de Tempo, mas como não se raspa Tempo, você não pega no vento, raspou Yemanjá. Ele raspava todas as nações, era um homem muito sábio, famoso em sua época. Ele era vodun-nagô, mas mãe Alaíde era angoleira. Foi um dos primeiros Babalorixás a ganhar fama, a aparecer, como Joãozinho. Ele me raspou também, os primeiros barcos, ele esteve presente com minha mãe Alaíde. Meu pai Miguel, homem que gostava das coisas certas. (Iyá Morô)

⁸⁷ Ilê Axé Jitolu. Nação: Jêje Savalu. Ano de fundação: 1938. Regente: Obaluaê. Rua do Curuzu, Liberdade.

⁸⁸ Orixá jovem, fruto do relacionamento mítico entre Oxossi e Oxum.

Para o Torrundê a categoria analítica nação possibilita verificar que ao invés de pensarmos em termos de espaços sociais e fronteiras bem delineadas confrontamos um mundo religioso com maneiras de viver distintas. Concordo com Geertz (1996), ao elaborar o princípio de que as vivências se misturam e se interpreta tal qual uma colagem, cujas bordas são irregulares e moventes. As origens étnicas africanas que definiam a nação dos Candomblés de fundação antiga não podem ser entendidas pelo sentido do parentesco consanguíneo. Mas percebidas a partir desse estudo de caso, como reelaboradas através da origem étnico-religiosa da divindade do dirigente e da fundação do terreiro.



Fig. 20 Pai Miguel Grosso. (Foto: desconhecido).

Como indicado por Pai Dary, Obaluayê constrói as teias étnico-religiosas Jeje do Ilê Axé Torrundê, ao invés da relação histórica com a busca de uma consanguinidade novecentista das lideranças em relação aos lugares de origem no Golfo do Benin. No presente, essa busca passa ser traçada pela divindade do dirigente que ao percorrer o trajeto de retorno até a África, legitima a nação da comunidade.

Pai Dary, corrobora com tal entendimento na medida em que reafirma sua divindade, como também a relação com os ancestrais cultuados no jeje, “Obaluayê é um Vodun e minha mãe cantava para Aizan, apesar dela ser ijexá. Por que meu avô apesar de angola cantava para Aizan, aí nós cantamos para Aizan” (Pai Dary). Tais relações também puderam ser estabelecidas quando sua viagem para Angola e Moçambique no início de 2010, tendo visitado e conversado muito sobre o poder dos Inkisis, tendo no ano de 2011, assentado Tempo (Kitembu) e fincado o mastro da bandeira branca no terreiro.

O terreiro é de nação jeje. Porque é um terreiro de Obaluayê, é um terreiro de nação jeje, de origem jeje. Por ser o patrono do terreiro, Obaluayê. A nação nagô-vodun, é uma nação que pega todas as nações, ketu, jeje, ijexa, angola. Então cada qual no seu terreiro, faz a historia que quer, por exemplo, o terreiro de minha mãe, por ser de logunedé era Ijexá, o ilê axé Ominajexá, então pode ser ketu se a pessoa for de Oxossi, jeje por causa de Obaluayê, no nosso caso. Então a nossa nação é uma nação que engloba todas as outras nações. Agora você puxa a origem do seu Orixá. Porque nação vodum-nagô foi uma nação que reuniram varias pessoas de varias nações, e formou um candomblé, então cada uma louvava a sua nação sem perder a continuidade da sua. (Pai Dary)



Fig. 21 Obaluayê, barracão do Ilê Axé Torrundê. (Foto: Luciana de Castro).

O terreiro também possui voduns do panteão Jêje em sua cosmologia, a exemplo de Dan⁸⁹, Sogbô⁹⁰, Badé⁹¹, Agué⁹², Nanã que foram consagrados em iaôs no Torrundê, envolvendo a utilização de cânticos e rezas em Jêje, conhecimento mítico e ritual, como a utilização de preceitos e segredos restritos. Essas relações, segundo Parés (2007), “indicam a importância indiscutível que a tradição do culto dos vodum teve no processo formativo do Candomblé” (PARÉS, 2007:146).

Obaluayê é Orisà Bí Àjé, é feiticeiro, junto com Ossayn e Oxumarê. Obaluaê faz as pessoas perderem a voz, perderem a força de ouvir, o poder de sentir, deixa a pessoa sem sentir o cheiro das coisas. Ele é o dono do silêncio, e o silêncio é mágica com tantos sons que a natureza produz. Ele carrega cabaças com os feitiços, ervas e pós, são os remédios, que tanto pode curar quanto matar. Ele é o médico. Manipula os materiais, os universos, tem o poder de adoecer e dar saúde, de matar e trazer dos mortos. Quando ele passava pelas cidades e não era bem recebido ao sair deixava doenças e destruição, mas se não fosse assim, era prosperidade e fartura! Ele matou todos os pássaros em seu reino, mas deixou só um ir, o rei não matou Oxorongá. (Iyá Ajé)

Obaluayê é antigo, tão antigo quanto as Iyami, ele é o dono da terra, mesmo Jagun, uma qualidade de Obaluayê, que é guerreiro e jovem, é respeitado por ser médico e para ser médico, precisa-se de muitos anos de dedicação e de conhecimento sobre as doenças, ressalta a Iyá Ajé. Assim, a vida e a morte em Obaluayê formam um todo semelhante “como o verso e avesso de uma moeda, uma comunicação permanente que existe entre os vivos e os mortos, influenciando-se mutuamente” (BADO, 1996:26), além da sua íntima relação com a terra, com a ancestralidade, pontuada por Pai Dary, a Iyá Laxé e a Iyá Ajé.

A nação no Torrundê é o resultado das próprias teias de significado que estruturam o Candomblé na contemporaneidade. Para tanto, utilizo a categoria de identidade étnica multidimensional que segundo Parés (2007:78) se expressa muitas vezes através de metáforas de parentesco. A divindade Sòpònà-Sakpata-Obaluayê é um “vodum cultuado na região de Savé, divindade benéfica e maléfica, que traz a doença e

⁸⁹ Vodun representado por uma cobra mítica, responsável pela transformação, a chuva e o arco-íris.

⁹⁰ Vodun do trovão da família de Heviossô. Heviossô tem vários filhos, entre os quais Sogbô.

⁹¹ Badé Vodun jovem, guerreiro. Habita os vulcões e é um vodum ligado ao fogo como Sogbô.

⁹² Vodun da caça e das florestas.

a cura, a vida e a morte” (LÉPINE, 1998:139) “uma figura paternal que protege seus descendentes (...) deus da riqueza, símbolo de realeza, luz do sol” (IBID., 1998:132).

Segundo Parés (2007) “um primeiro critério para avaliar a “nação” de um terreiro, se não totalmente confiável pelo menos aproximado, seria considerar as origens étnicas dos seus chefes ou dirigentes” (IBID, 2007:151). Essa imagem, na sua riqueza, significa a experiência urbana e cotidiana vivenciada pelos Candomblés de Salvador. A auto-atribuição da nação pelo Candomblé na Salvador contemporânea pode ser então pensada enquanto crença incorporada nos adeptos, “codificado em mitos, memórias, narrativas e discursos, e incorporado em instituições e rotinas organizacionais” (BRUBAKER, LOVEMAN, STAMATOV, 2004).

Capítulo III

Entre o mito de comer vísceras e a prática de enterrar feitiços

“O próprio Candomblé ensina e aprende usando o método dos antropólogos, a observação participante, e assim, ele também apreende o ‘fazer’ dos antropólogos através de suas próprias categorias.” (AMARAL apud SILVA, 2006: 72).

Segundo Clifford (1998) a autoconsciência de estilo, a retórica e a dialética produzida na prática etnográfica e presente na produção de textos antropológicos nos leva a uma percepção mais aguçada de outras maneiras, mais imaginativas de escrever, o que conseqüentemente muda a forma interpretativa na Antropologia. Compreendo o ritual de Iyami no Ilê Axé Torrundê como um conjunto de referências simbólicas e práticas que expressam simultaneamente a tradição do terreiro, a experiência religiosa dos participantes e a eficácia mágica de sua liturgia ritual. O conhecimento é cumulativo, uma intersecção progressiva entre observações e experiências. Como forma de tornar coerente antropológicamente a escrita sobre o culto de Iyami no Torrundê esse capítulo caminha em direção à compreensão das rotas de transmissão acionadas pelo Babalorixá e a Iyá Ajé na obtenção de determinados saberes secretos no Candomblé.

A intenção interpretativa sobre a transmissão de conhecimento secreto objetiva verificar as rotas de conhecimento traçadas pelos sacerdotes em suas dimensões vividas, como fenômeno social integrante a dinâmica social do Candomblé. Posteriormente volto-me para os mitos e representações de Iyami através dos discursos dos informantes, buscando compreender as identidades e identificações de Iyami em relação aos Orixás. O segundo momento se interessa em compreender as oferendas ofertadas as Iyami e de que forma elas estão relacionadas com a sacerdotisa. Por fim, apresento a etnografia realizada no dia 26 de outubro de 2011, dia do ritual de Iyami.

3.1 Formação do ritual de Iyami no Ilê Axé Torrundê

As Iyami são cultuadas no Torrundê através de três deidades, Oxorongá, Apaoká e Xalugá, tendo esta última sido assentada somente em 2003. São três pejis dedicados ao culto de Iyami no Ilê Axé Torrundê situados em espaços distintos, sendo dois situados no espaço público do terreiro; Iyami Apaoká e Iyami Osorongá e um situado na esfera privada, Iyami Xalugá. Não é o interesse aqui construir quadros comparativos para perceber os espaços como determinantes nas atividades rituais, mas compreender que o segredo do culto de Iyami é uma linguagem ritual expressa na dinâmica flexível e situacional das ritualizações pensadas e realizadas entre esses espaços materiais de culto. Para o entendimento desse contexto, Taussig (1983) nos ensina que o fundamental da magia é a ambiguidade entre segredo e ceticismo, por que a ocultação de um suposto segredo é sempre central no discurso mágico.

Aje Xalugá fica no lugar que ninguém sabe onde está cada uma delas tem um propósito. Iyami não são Orixás, são entidades. Elas são as feiticeiras. São as entidades que detém o poder da feitiçaria. Diz quem é de Oxum é feiticeira. No culto das Iyami, homem não corta, não faz, elas excluem os homens de todas as atividades. (Rafael Tonirã)

A compreensão do espaço privado do terreiro dedicado a Iyami Xalugá caminha em direção à discussão do segredo como fenômeno social do Candomblé, através das memórias construídas a partir da visibilidade e da invisibilidade da materialidade associada ao culto de Iyami no Ilê Axé Torrundê. Poderíamos dizer que os objetos do axé seguem uma lógica da ocultação. Os objetos do axé são ocultados embaixo dos seus enfeites, nas suas camarinhas, até dos iniciados recentes.

As oferendas são dispostas no pejí de Apaoká e Oxorongá pelo período máximo de três dias, a comunidade desconhece o período de tempo em que permanecem enterradas, nem mesmo a descrição dos artigos envolvidos. Entretanto, é contínua a presença da quartinha em companhia das fixas estátuas dos dois pejis analisados, sendo

a própria paisagem do local uma variável da percepção daqueles que entram em contato com as estátuas, por estarem associadas ao ciclo de vida da vegetação envolvida, ora escondida ora amostra.

No começo quando assentou intoto⁹³, assentaram elas, não pode falar nelas porque aí eu entro num dos maiores mistérios do Candomblé, o segredo. Elas são as três principais feiticeiras do Candomblé. São as donas dos feitiços, das ajés, as cobradoras, entre aspas. (Iyá Laxé)

No ano de 1994 o barracão do Ilê Axé Torrundê foi inaugurado. Nesse contexto, a presença de Iyami emerge no cenário social da comunidade, justificada pela importância de seu poder nos momentos iniciais e no desenvolvimento de um Candomblé. Tonirã indica que a “presença das Iyami no Candomblé, é aquele negócio de dar força pra você, quando você vai fazer qualquer trabalho. Então, você tem as feiticeiras assentadas” (Tonirã, 04/01/2012). No processo de construção de um terreiro, materiais e energias estão envolvidos, de uma forma determinante para que a condução da organização espacial esteja respaldada. Uma vez plantado o axé de um terreiro, ele tende a se expandir e se fortificar, devido às qualidades e as significações de todos os elementos de que é composto e pela intenção mágica de sua presença.

Quando eu estava em processo de construção da roça, eu sonhei com elas. No meu sonho, ela se apresentava como uma mulher muito alta e muito magra. No topo de sua cabeça, saía um longo cone, onde na ponta caía um eru, muito cheio e longo, feito de palha da costa. E ela me pegava pelo braço (gesto com a mão, de que pegou seguro), e me mostrava aonde eu ia assentar Opaoká, e me mostrava uma jaqueira, ela era uma árvore muito grossa e grande, muito bonita. (Pai Dary)

No Candomblé, as mensagens dos Orixás e dos ancestrais são transmitidas por aspectos tangíveis, como manifestações da natureza, a palavra falada por terceiros e também por aspectos intangíveis, oriundos muitas vezes da inspiração, como em sonhos e aparições. No Candomblé a mensagem pode vir pelos cinco sentidos, pelos búzios, ou

⁹³ É um Vodun ligado a terra, cultuado no centro do barracão do terreiro, assentado abaixo do solo. Não é incorporado em nenhum iniciado, da mesma forma que Aizan e Iyami.

por outros canais sagrados. Sentir e perceber dentro desses espaços são muito mais válidos, do que buscar o seu conhecimento através de perguntas e respostas como se fosse um questionário de aprendizagem, já que a transmissão do conhecimento se dá através de um processo lento de observação, reprodução e prática.



Fig. 22 Iyami Apaoká, ritual em novembro de 2008. (Foto: Luciana de Castro).

Por sonho, Opaoká transmitiu suas vontades a Pai Dary. O pedido tornou-se prioridade para o Babalorixá neste momento de construção do Candomblé. Jung (1961) e Campbell (1990) argumentam que os sonhos e os mitos vêm do mesmo lugar, por serem considerados como uma tomada de consciência do indivíduo, sendo possível observar expressões em formas simbólicas. Para tanto, Jung (1961) avança em uma abordagem simbólica. Compreende que o sonho seria como um mito pessoal e o mito seria como um sonho coletivo. O sonho de Pai Dary com Iyami pode ser entendido

como mito pessoal. Por sua vez, o mito pessoal, transformou-se em sonho coletivo, a partir da definição de seus assentamentos na esfera pública do terreiro e pela inserção de Iyami no quadro mítico-ritual do terreiro. Dessa forma, a comunidade pôde ter em sua vivência coletiva a presença das ancestrais femininas.

Fiquei pensando naquilo, e fui me aprofundar no assunto, fui entender as outras Iyami, pesquisar sobre Osorongá e Xalugá. Assim, sabendo que não era certo, o próprio Babá assentar elas em seu próprio terreiro, eu fui procurar “Cinval”, um amigo meu, muito conhecedor e pessoa muito antiga no santo, podendo assim, cumprir o que foi ordenado no sonho. (Pai Dary)

O encontro com Pai Cinval⁹⁴ possibilitou que Pai Dary soubesse que ele mesmo não poderia assentar as Iyami. A troca de informações entre ebômis é uma prática comum, no entanto, marcada intimamente por uma relação pessoal, de procura e permissão para que tais segredos sejam transmitidos, sustentados pela confiança estabelecida entre o transmissor e o receptor da mensagem. O recorrer do Babalorixá aos conhecimentos de um amigo, pessoa muito conhecedora e antiga no santo, é uma prática sempre presente no Candomblé para circulação de conhecimentos. Os saberes transmitidos oralmente carregam a experiência daquele que transmite como também permitem que os conteúdos sejam colocados em questão, quando dúvidas ou maiores detalhes são necessários para que a prática litúrgica possa ser desempenhada.

O trânsito de saberes entre pessoas antigas no santo é o que permite a oralidade manter-se atuante e atualizada em um contexto contemporâneo do Candomblé, na medida em que o povo de santo reconhece que o saber só toma potência na prática, sendo o segredo contido nas publicações acadêmicas, uma parcela descritiva da fórmula mágica. Na vida prática de uma iniciada ou iniciado o trânsito de saberes na maioria das vezes começa por caminhos descontínuos.

Jô de Obaluayê saiu do Pilão de Prata após três anos de iniciada, por motivações de caráter pessoal não expostas nas muitas entrevistas realizadas. Por intermédio de um

⁹⁴ Pseudônimo criado, pois não foi permitido por Pai Dary revelar a identidade desse Babalorixá.

amigo e ebômi de muitos anos, foi levada a uma sessão de Caboclo sob a liderança do Babalorixá Olavo de Ogum. Houve uma simpatia inicial, tendo seu Caboclo Boiadeiro trabalhado nos passes⁹⁵ desde o primeiro dia, tendo permanecido no terreiro por um tempo de três meses. Nesse contexto por convite de outros amigos foi assistir a um Olubajé em outro Candomblé, no bairro de Castelo Branco, liderado por Pai Edvaldo de Obaluayê.

Chegando à festa encontrou uma antiga amiga que frequentava o terreiro de Tio Pepé em Valéria e que também realizava sessão de Caboclo na Baixa de Quintas sob a liderança espiritual do Caboclo Eru. Péricles Nunes era irmão do pai genético de Mãe Jô. Após ser transferida do ensino estadual de Jacobina para Salvador na década de sessenta, Mãe Jô frequentou e integrou a comunidade de santo de “Seu Péricles” por mais de quinze anos. Marlene de Oxum, sua antiga amiga, lhe informava que estava prestes a dar obrigação de sete anos em um terreiro de Paripe. Ao final da festa, foi lhe apresentar o seu pai de santo e para surpresa de Jô, já havia sido apresentada no terreiro de Olavo, era Pai Dary. No abraço de despedida a Pai Dary, Jô comenta que foi mágico, pois tanto ela quanto ele deram um forte jiká⁹⁶ sem terem incorporados suas divindades.

Com o telefone de Pai Dary cedido por Marlene, Jô de Obaluayê marcou sua primeira consulta após a saída do Pilão de Prata, passando por via desta, a frequentar o Ilê Axé Torrundê Ajagum. Com a presença de sua antiga amiga a convivência e as conversas necessárias na ressocialização em uma comunidade de Candomblé foram sendo estabelecidas paulatinamente. O Caboclo Boiadeiro de Jô passou a trabalhar junto com Boiadeiro de Pai Dary nas sessões do Torrundê. Com menos de um ano de frequência foi marcada a obrigação de três anos, tendo sido uma grande festa com a presença de seus parentes do Pilão de Prata, inclusive seu pai pequeno, que renovou os laços de compreensão de sua saída e de carinho.

Lá no Torrundê, antes de me tornar a Iyá Ajé, uma irmã de santo que hoje em dia é mãe de santo, toda vez que ela passava na frente de Oxorongá ela: *olhe*

⁹⁵ Ato de limpeza com folhas realizada pelos boiadeiros de Pai Dary e da Iya Ajé nos corpos dos presentes, organizados em fila.

⁹⁶ Demonstração corpórea da presença do Orixá, característico pelos ombros trêmulos.

eu quero que mate heim? Eu vou lhe dar duas galinhas pretas. Eu: valha-me meu Deus, eu não vou permitir isso. Eu não sabia quem era ela. Aí eu quem é? Ela: *É a feiticeira. Se quiser matar alguém, pode pedir a elas.* Eu: Você está doida? Depois de um mês e meio, elas (Iyami) me convidaram, para ser sacerdotisa delas. Porque aí eu já renunciei a maldade. Ela queria ser a Iyá Ajé, todo mundo no terreiro queria ser a Iyá Ajé. (Iyá Ajé)

Passado algum tempo, ao retornar para sua casa após uma obrigação realizada no Ilê Axé Torrundê, Jô de Obaluayê teve uma importante visão, ou como a mesma gosta de chamar, “aparição” de três divindades que até então desconhecia.

Apaoká era a mais alta, comprida e magra, tinha em sua cabeça, um cone, desse cone, saía como se fosse, um eru, bem comprido, ele enrolava no braço e continuava caindo. A do meio, Oxorongá, também era alta, um pouco mais baixa que Apaoká, corpo de mulher também, pés de ave de rapina, as unhas eram garras, o rosto de mulher e no lugar da boca, um bico bem grande, grande mesmo e nesse bico havia dentes, a terceira, um pouco mais baixa que as duas, bem gorda e o cabelo preto jogado pra frente encobrindo todo o rosto, essa era Shalugá. (Iyá Ajé)

Após conversar com Pai Dary, a mesma pode compreender de certo o que havia acontecido. As Iyami pediram uma oferenda a Jô, desejando que fosse à compra dos materiais e que o restante da oferenda (omitida aqui) seu Babalorixá completaria. Por sua vez, Jô depois de ter ficado um tempo na praça e visto as Iyami desaparecerem sob seus olhos, indica que não teve medo, mesmo com a aparência zoomórfica e fantásticas das deidades, pois as mesmas disseram “que quando visse passar por cima da casa, uma coruja ou um rasga mortalha, não tivesse medo, pois não era sinal de mau agouro, mas sim, a representação da presença delas para mim”.

Elas me pediram uma oferenda aí no dia da oferenda o pai de santo me suspendeu como Iyá Ajé. A oferenda é uma vez no ano. Fiz um trato com elas, de dar uma oferenda a elas por ano. Depois de confirmada, tem por obrigação dar uma oferenda por ano, uma oferenda completa, que não posso lhe dizer o que é, é segredo. A justificativa para as oferendas é porque não desejo que elas comam minhas entranhas. Mas eu oferto é por prazer. Porque tudo que eu peço, que eu quero, a elas eu alcanço. É uma oferenda em agradecimento. É um sentimento entre respeito e satisfação. Eu não quero me

arriscar em saber as consequências do não cumprimento de uma obrigação minha, eu não vou me arriscar, porque mistério não se decifra. Me sinto bem, forte, energizada, corajosa. (Iyá Ajé)

Em 24 de abril de 2001, Jô de Obaluayê foi suspensa para o cargo de Iyá Ajé no momento da realização da oferenda solicitada pelas divindades. Este cargo foi criado por Pai Dary para suprir a necessidade de desenvolvimento do culto a Iyami em seu terreiro. As oferendas às Iyami foram realizadas diante toda a comunidade no período da manhã, antes das festividades a Baba Egum e dispostas na árvore de Apaoká com a presença de todos os Orixás incorporados em iaôs e ebômis.

A entrega às oferendas foi realizada com um pequeno xirê na área da cozinha, com músicas que também evocavam o poder das ancestrais. Após as danças, um ritual específico era realizado, uma das oferendas era colocada na copa da jaqueira, em um local já pré-determinado no tronco da árvore pelas mãos de Ogum incorporado em um filho antigo da casa. Foi neste mesmo que o Ogum de Rafael Tonirã suspendeu a Iyá Ajé, a partir da solicitação de Pai Dary.

A confirmação para o cargo de Iyá Ajé aconteceu em 10 de agosto de 2002 juntamente com a confirmação de quatro ogãs. A festa de entrega do rungeve⁹⁷ foi de grande porte, com a presença de muitos convidados e filhos da casa. A entrega do rungeve foi realizada pelo Obaluayê de Pai Dary, tendo sido feito a entrega do Ibá Ori no momento interno da entrega do cargo, dias anteriores à festividade pública. Essa festa é de total importância na compreensão de minha inserção no Candomblé e em específico ao Ilê Axé Torrundê.

Até então, eu não frequentava o terreiro de Pai Dary, somente havia participado da obrigação de três anos da Iyá Ajé (minha mãe) como visitante. No dia da confirmação do cargo fui como fotografa a pedido da minha mãe, circulando mais livremente pelo barracão. Nesta festa bolei pela primeira vez, sendo acordada somente

⁹⁷ Colar formada por corais vermelhos. Conta que representa cargo e obrigação de sete anos.

no dia posterior, pela manhã na realização da mesa fria⁹⁸. Após essa data passei a frequentar o Ilê Axé Torrundê na condição de abiã, sendo recolhida na festa do deká da Iyá Marlene de Oxum ao final do mesmo ano, a mesma que interceptou mais diretamente a aproximação de Jô de Obaluayê com Pai Dary, ainda na casa de Pai Edvaldo.

Antes de saber da confirmação de sua amiga como a Iyá Ajé, Mãe Benildes somente tinha tido contato com o culto através de outra amiga, a Iyá Regina, com quem tive contato no tempo da graduação em Cachoeira. Mãe Benildes informou que no tempo de mãe Gaiaku Luiza, “sacrifícios eram realizados para Iyami, meia noite, em uma árvore distante do terreiro, a mesma ofertava individualmente em uma árvore distante da casa e quando do término voltava apressadamente sem olhar para trás”.

Apesar de conhecer o culto de Iyami, Mãe Benildes disse nunca ter ouvido falar do cargo de Iyá Ajé, em sua trajetória nos Candomblés baianos. Caracterizou esse cargo como “invenção de pai de santo”, mas a partir da relação etimológica do termo, inferiu ser um cargo de grande responsabilidade, pois segundo traduziu, “Iyá ajé, é mãe do feitiço, aquela que os detém”.



Fig. 23 Festa de confirmação do cargo da Iyá Ajé. (Foto: Luciana de Castro).

⁹⁸ Ritual que procede a festa pública, no turno matutino do domingo. Chama-se mesa fria porque as comidas servidas são secas, ou seja, foram cozidas, assadas ou fritas. Na maioria das vezes são os Erês que se servem desse banquete.

As oferendas até o ano de 2007 estavam sob o estreito domínio da festa anual à Baba Egum, conduzido pelo Ojé Rafael, o Babalorixá, o Babá Quequerê e pela Iyá Morô, cujo orixá de cabeça, é a Oyá Balé, Orixá principal da obrigação a Egum. Sobre os primeiros anos de sacerdócio, a Iyá Ajé informa que foram bastante conflituosos, devido à insistência dos responsáveis anteriores de manter determinadas oferendas e procedimentos rituais que não lhe agradavam por não estarem referidas nas aparições ou mensagens das Iyami a ela. No entanto, a sacerdotisa ressalva que até ganhar o controle do desenvolvimento do ritual no interior do Torrundê, o formato da oferenda solicitada pelas Iyami era dado com preparo em sua casa e entregue em um trecho de mata atlântica na Paralela, próxima a sua casa, paralela à que acontecia no Torrundê.

Com a presença constante da Iyá Ajé na roça e a sua legitimação na comunidade, como também das teias de relações construídas com Pai Dary, o ritual as ancestrais passou do domínio do grupo anterior para a sacerdotisa do culto às ancestrais, encarregada desde a primeira oferenda da compra, mas tendo adquirido o poder total de preparar as mesmas de forma gradual. A experiência de “ser de fora” da Iyá Ajé foi se tornando secundária pela construção participativa de “ser de dentro”, pois mesmo tendo sido rápida sua inserção em um novo terreiro a partir de sua obrigação de três anos e logo sucessivamente sendo suspensa e confirmada para o alto posto na comunidade, o respeito é conquistado e não imposto.

A sua legitimidade foi construída a partir de um longo processo de conquista de respeito e autoridade diante à comunidade e os irmãos e irmãs mais antigas e novas no santo. A conquista é fruto de seu posicionamento e seriedade diante as obrigações como também reflexo das relações tecidas com Pai Dary e com os Orixás e entidades de sua família de santo, pois sempre quando possível demonstrava o carinho e o respeito de forma pública ou privada à Iyá Ajé.

3.2 O fenômeno do segredo e as rot@s de transmissão de conhecimento

O verbo secretar, deriva do latim e pode denotar “esconder” ou “liberar”. Compreender a religião à luz do segredo implica entendê-lo através de dois movimentos distintos. O primeiro movimento refere-se ao ato de restringir o fluxo de informações. O segundo movimento é a liberação, a fragmentária revelação de um segredo que o coloca novamente em circulação. O retorno a esfera pública não é geralmente do segredo como informação substantiva, mas insinuações com palavras e atos de que ele existe, apesar de sua invisibilidade.

Georg Simmel (1906 apud Johnson, 2002) dividiu a análise do segredo em três níveis; o segredo como uma dimensão de todas as relações interpessoais; como um tipo de formação de grupo dentro de uma sociedade mais ampla, como no caso das sociedades secretas, e por fim, como um corolário social de transformações históricas. Os ritmos alternados de ocultação e revelação geram as emoções intensas que fornecem a base das relações afetivas podendo ser verificados nas dinâmicas estabelecidas para a aquisição e transmissão de conhecimento no Candomblé.

Tanto Pai Dary quanto a Iyá Ajé tiveram como primeira rota de conhecimento secreto sobre Iyami a inspiração. A rota de transmissão de conhecimento traçada por Jô até Pai Dary permite pensar que as suas trajetórias individuais foram imbricadas a partir de um ponto comum; o terreiro do Torrundê. Apaoká através desse encontro de rotas possui a responsabilidade de comunicar a mensagem das ancestrais femininas ao mundo dos humanos.

A então confirmada Iyá Ajé foi à busca de conhecimentos acerca de Iyami nas livrarias, traçando uma terceira rota de aquisição de conhecimentos secretos sobre as deidades, já que a primeira se constituiu pela inspiração, devido ao contato com as divindades e a segunda pela relação de transmissão estabelecida com Pai Dary. A Iyá Ajé relata que certa vez ao ir à Civilização Brasileira do Shopping Iguatemi, ninguém sabia informar sobre obras que abordassem as Iyami. Paralela à conversa da Iyá Ajé com o vendedor, um homem escutava. Posicionando-se no diálogo com seriedade este

então indicou a obra “Cadeira de Ogã”, iniciando uma não tão breve conversa com Jô. Tratava-se de Julio Braga, pai de santo e antropólogo, autor do livro citado.

Autor e sacerdote, Júlio indicou a Iyá Ajé outros dois livros, organizados por Carlos Eugênio Marcondes de Moura, “Senhoras dos pássaros da noite” e “Leopardo dos olhos de fogo”. Apesar de fazer referência a livros, Julio Braga observou que a aquisição do conhecimento ritual de Iyami é obtida na prática, pois os livros indicados tratavam somente de teorias analíticas acerca das deidades. A percepção de que os segredos não foram revelados pela produção escrita ou mesmo pela inserção do Candomblé no cenário midiático (diferentemente do que indicou Johnson) se deve a concepção de segredo como conhecimento profundo, ou na linguagem do povo de santo, como fundamentos.

Para o Candomblé as técnicas de compartilhar o poder dos Orixás são secretas, guardadas atrás de camadas de significados que ganham sentido ao longo do processo iniciático e das relações de senioridade, formas, processos e conteúdos propriamente ditos que são adquiridos ao longo da trajetória do noviço ou noviça. Uma última rota de conhecimento elencada pela Iyá Ajé foi o ciberespaço. A sacerdotisa nesse processo inicial de atuação, também era iniciante no mundo virtual, participava de salas de bate-papo online.

Esse ambiente se mostra interessante para o desenvolvimento de conversas religiosas sobre o Candomblé, na medida em que é pensado como um espaço mais fluido e não tão marcado pela hierarquia de iniciação. Aí vastos conhecimentos são disponibilizados. Certa noite a Iyá Ajé entrou na sala #candomblé do site UOL e ficou observando a rolagem dos diálogos. Em meio à profusão de muitas chamadas, percebeu que o nome de Iyami havia surgido e posteriormente a postagem “é de noite não podemos falar sobre elas”, chamando assim sua atenção.

A Iyá Ajé convidou quem havia escrito sobre tal prudência em tocar nas Iyami, para uma conversa particular, desejando saber as motivações que lhe levaram a tecer tal comentário. O mesmo identificou-se como Babalorixá, residente na cidade de São Paulo, mas para transmitir tais informações, era necessário que do outro lado da tela, a Iyá Ajé justificasse e comprovasse que tinha legitimidade para adquirir tais

conhecimentos. O Babalorixá afirmou que não tinha costume de entrar em salas de bate-papo⁹⁹, mas naquele dia, no período da tarde, quando jogava seus búzios para resolver algumas questões de sua casa, foi-lhe revelado que encontraria uma pessoa de localidade distante e que ele deveria passar os conhecimentos sobre Iyami, sendo confirmado, pelo contato com uma Iyá Ajé de Salvador.

As regras de comportamento dentro dos terreiros de Candomblé remetem na maioria das vezes a normas que não são explicitadas verbalmente (AUGRAS, 2006). É interessante observar que o recurso aos livros e a sala de bate papo online aparecem associados aos sonhos e/ou visões que os legitimam. Para a Iyá Ajé a primeira e mais importante rota de transmissão de conhecimento acerca do culto a Iyami se deu por essa inspiração, “eu vi, não foi sonho, elas se revelaram para mim, em minha frente no meio da praça que eu moro e fizeram o convite para o posto de sacerdotisa. Estavam paradas três mulheres, da altura do poste de luz, só uma falou comigo, que foi a primeira da fila, Apaoká”.

Ricardinho do Torrundê ao ser questionado se existe segredo no Candomblé, respondeu de forma interessante “existe, mas se quiser saber qual é pesquisa no Google”. A utilização de recursos bibliográficos e da internet por parte dos iniciados e iniciadas está associada a um rede de transmissão de conhecimento oral, que é vista como tendo primazia sobre os novos métodos de aquisição do conhecimento.

Nos últimos anos, a Internet tem surgido como o espaço preeminente do discurso para-etnográfico. Pesquisar ‘candomblé’ num catálogo de busca revela literalmente centenas de páginas, incluindo homepages de terreiros e sacerdotes, sites informativos sobre os orixás, lojas virtuais de objetos religiosos, jornais eletrônicos e grupos de bate-papo que abordam questões relevantes ao universo religioso. Encontram-se receitas de ebós e, em alguns sites, pode-se até jogar búzios online. (CASTILHO, 2008:155)

⁹⁹ “Alguns terreiros, entre eles o Gantois e o Ilê Axé Opô Aganju, em Lauro de Freitas, distribuem calendários impressos, tamanho cartaz, de suas cerimônias públicas. Em outros, como o Marokêtu em Cosme de Farias, este costume já se adaptou as mídias mais correntes: os seus calendários já são enviados por correio eletrônico.” (CASTILLO, 2008: 61)

Arnaldo aproxima-se nesse sentido, ao ter receio sobre a condução da transmissão de conhecimento no Candomblé, faltando somente “iaôs serem raspados na sala de aula” (Arnaldo, 10/10/2011). Para Arnaldo, o segredo no Candomblé está acabando e deve ser mantido “por causa da tradição e que também não pode ser revelado através dos livros”. Tal preocupação advém da sua vasta leitura da bibliografia e pelo contato com informações que não deveriam ser socializadas com o público mais amplo, citando as obras *Águas de Oxalá* e *Orun Ayê*.

A questão bibliográfica também aparece em Ricardo do terreiro de Castelo Branco, que se autocaracteriza como um fura-ronkó¹⁰⁰ dentro e fora do espaço do Candomblé. Tal afirmativa deve-se ao seu contato com a internet, resultando em mais de 2.000 folhas impressas de pesquisas em redes virtuais, tendo em seu corpo textual, cantigas, mitos, orikis, folhas rituais, oferendas e apostilas de cursos realizados em São Paulo, sobre o culto de Iyami. Pela dificuldade de observar na prática o culto de Iyami, Ricardo buscou conhecimento na internet.

Iyá Lorena acredita que o segredo é o bem precioso, o amor que se tem pelo Orixá, pelas ervas, folhas e pelos fundamentos da religião. O segredo não pode ser revelado. Afirma que nunca leu livros sobre o Candomblé, recebeu os conhecimentos no cotidiano do Ilê e através de questionamentos orais aos mais velhos, “ainda pergunto, nem tenho vergonha, tem que ter humildade, vergonha é eu ver e não saber fazer”. Para o iaô Carlos ainda existem ofos¹⁰¹ preservados, mas no geral “as cortinas do sabajis e hundeimes estão sendo escancaradas por alguns estudiosos, tendo o sagrado de algum modo profanado, pois sem segredos não existe o Candomblé”.

Mesmo sendo leitor de livros como *Igbadú*, *Awó*, *Odús*, *Ewé*, *Orixás*, *Candomblés da Barroquinha*, *Candomblés Jeje na Bahia* e outros, o iaô Carlos acredita que o segredo pode ser revelado pelos livros, gerando certo desconforto. O conhecimento é uma faca de dois gumes, pois ao mesmo tempo em que pode ser usado de forma errônea por charlatões, podem ser utilizado como arma de libertação dos

¹⁰⁰ Termo construído pelas palavras furar e ronkó, indicando o ato de entrar sem ser convidado nos Candomblés em metáfora ao significado de ronkó; quarto secreto do terreiro, com função espacial para a realização do processo iniciático.

¹⁰¹ Encantamentos.

mesmos. A postura de Ricardinho, Arnaldo, Lorena e Carlos diante aos conhecimentos escritos, aproxima-se da argumentação de Johnson (2002) acerca da revelação dos segredos através de etnografias, pois, ao descreverem os processos rituais e as cerimônias privadas, estas contribuem para transmissão de conhecimentos. Sobre o culto de Iyami Ricardinho foi enfático, “não falo em hipótese nenhuma delas, sinto muito. Meu respeito, admiração e posição não permitem nem comentar os seus nomes”. Ricardo participou de alguns cultos as Iyami no início de sua formação.

Segredo é tudo, deveria ser tudo. Só que você hoje aprende a raspar santo no Orkut, e o segredo assim, vai por água abaixo. Eu acho que para você conhecer, você tem que participar, porque se você não faz daquilo um segredo, você não cria nem expectativa pessoa participar e se interessar. É aquela coisa do mestre e do aprendiz, o mestre conhece o segredo e o aprendiz não, tem que passar pela etapa, no caso da gente, até se tornar Babalorixá. (Rafael Tonirã)

A partir de Rafael, além da ênfase negativa a divulgação dos conhecimentos pelo mundo virtual outra abordagem do segredo é possibilitada, na medida em que ele o trata, como um aspecto do fascínio. Essa compreensão aproxima-se do entendimento da Iyá Ajé sobre o segredo em relação ao processo de transmissão de conhecimento, pois a mesma compreende que o segredo só é revelado quando todo o complexo ritual, ou seja, aspectos materiais, imateriais e sensoriais são relacionados, como foi feito na segunda etapa, com o Babalorixá conhecido na internet. Para que o processo de aprendizagem se realize, é necessário o conhecimento da cosmologia interpretativa da comunidade de santo estudada, para que seus conteúdos sejam entendidos na prática. Por sua vez, essas informações são adquiridas por meio de um processo longo de participação e de dedicação efetiva ao terreiro, a família de santo e aos Orixás.

Acerca das relações internas de transmissão do conhecimento, Arnaldo pontua, que “disfarçadamente anota fundamentos e aquilo que o olho vê e pode ser esquecido com o tempo”. A circulação de um segredo através de ações ou palavras produz o aumento de seu poder, independente se existe ou não existe algo oculto (Simmel 1906 apud Johnson, 2002; Douglas, 1973; Taussig, 1993). Ocultar e desvelar, conter e libertar é o ritmo dos segredos e também do sagrado. Sem segredos, a religião torna-se

inimaginável. A escrita de Arnaldo demonstra que o uso do caderno de fundamentos no Ilê Axé Torrundê é comum. O grosso caderno da Iyá Ajé, além de fórmulas mágicas, possui um inventário das datas das obrigações que julga mais importante ocorrida no Ilê Axé Torrundê desde a sua entrada e o meu, ajudou a construir esse texto dissertativo.

Johnson (2002) define o secretismo como o processo ativo, polimento e promoção da reputação de segredos, o prestígio de possuir os segredos não advém de sua revelação, mas da própria circulação dos mesmos em um grupo diante a seus pares e diante a sociedade mais ampla. Se o segredo é o ato de restringir a informação e o estabelecimento de sanções contra o fluxo de informação não controlado, secretismo é, pelo contrário, uma difusão ou o ato de colocar em circulação a reputação de segredos e as reivindicações de sua posse e localização.

O distanciamento assumido aqui das análises de Johnson (2002) é consequente da percepção historicizante da qual o segredo foi alvo. Para o autor, não existem mais os segredos no Candomblé, tendo sido substituído pelo secretismo, um espaço legítimo em que os segredos circulam livremente. Argumenta Johnson, que essa substituição foi engendrada pelo longo percurso percorrido pelo Candomblé da esfera marginal até alcançar a esfera nacional. Para tanto, o mesmo demonstra através de sucessivos fatos históricos, essa mudança; desde a formação dos quilombos e dos Candomblés no século XIX até a produção etnográfica e ser tombado como patrimônio cultural.

Isso não significa que não aceito o secretismo como uma prática existente no Candomblé, mas penso que ele está associado intimamente a existência de muitos segredos guardados, conteúdos litúrgicos e comportamentais que não foram descritos pela etnografia, tanto no passado quando o Candomblé estava situado nos rossios da cidade, escondido e perseguido como após a relativa inserção na sociedade mais ampla, como símbolo e patrimônio cultural.

No entanto, existem diversas tentativas de romper com os segredos, seja através de perguntas impróprias feitas por indivíduos de outro terreiro ou mesmo por público externo no desejo de descrever suas práticas rituais. Braga (1998), por exemplo, argumenta que através da fofoca é possível chegar às tramas mais complexas dos Candomblés. Por um lado, a fofoca apresenta-se como condenação do falar demais, da

quebra do segredo a quem não pode saber e por quem ainda não passou por todas as fases iniciáticas de aquisição do conhecimento. Quando o ejó, a fofoca do Candomblé, envolve o grupo hierárquico mais antigo ou acusações de feitiçaria são proferidas a um ou grupo de integrantes diante a família de santo, pode gerar sérios conflitos, a exemplo da concorrência entre filhos ou filhas para assumir um determinado posto na comunidade.

Usam-se algumas expressões em língua ritual, sendo as mais frequentes em língua iorubá, como mabenu (ma gbe enu: não sustentar a boca) ou então daké ou então mussuru nos candomblés de angola, pedindo ao interlocutor para calar-se. Algumas vezes, chega-se formular uma frase inteira para esta circunstancias, como: daké, afojudi nibi, que poderia ser traduzida, de forma livre; “cale a boca, aqui está um insolente, um falastrão. (BRAGA. 1988: 26)

Sobre a questão de “deter os fundamentos” utilizo Lisa Castilho (2008) para pensar a resistência à transmissão do saber, como “uma estratégia para manter uma posição de superioridade, para impedir que outros cheguem a um nível semelhante”. (IBID, 2008: 40). Um importante elemento na construção das dinâmicas internas da família de santo é a manipulação do segredo. Esse, por sua vez, não está sustentado pela consolidação de um grupo mais antigo do terreiro, mas também é apreendido por iaôs, que no processo ativo e constante com o terreiro, tem acesso a rituais, fundamentos e conversas em mais constância do que os demais.

A flexibilidade do segredo pelo comportamento ativo de alguns na comunidade, faz com que o saber secreto acabe sendo um bem simbólico de alto valor, estabelecendo relações de poder entre os que detêm e os que procuram. O segredo está presente no discurso oral, na produção da alimentação, na introspecção, na atualização dos mitos, na ritualização e performances rituais que no caso dos terreiros de Candomblé, constituem-se como um conjunto de estratégias que facilitam a memorização/ transmissão de histórias, idéias, costumes, valores, moral e crenças.

O poder está na mente, sobre aquilo que não se vê. As Mães estão no que não se vê, age sobre nossos impulsos inconscientes. Então dessa forma, temos

que ter cuidado no que nós pensamos quando... (pausa) ta ficando de noite, (pausa) é melhor parar hoje por aqui, não é bom falar nelas quando escurece. (Iyá Ajé)

Magia é o segredo, o encanto, é o amor ao invisível, você sente o Orixá, você não vê é espiritual, é o amor supremo, é dedicação. Feitiçaria é o ato de troca de energias, tanto para o bem quanto para o mal, que você dá para o Orixá e absorve em axé, prosperidade e proteção inclusive. Bruxaria, ôôô Jô! São feitiços feitos por bruxas (risos). Bruxaria meche com a magia negra e feitiço é o ajé, é o orô. Não existe bruxaria, não, aqui não tem bruxaria não. (Iyá Laxé)

Na dinâmica ritual do Candomblé, o dito não pode ser lido sem o não dito, a descrição tem valor relativo sem o conhecimento sensorial, já que as práticas litúrgicas no interior do terreiro integram de maneira indissociável sons, cores e formas, comidas, mitos e práticas divinatórias. Todos os fios que formam a complexa trama de significações do Candomblé não podem ser desassociados, na medida em que, as relações são construídas pautadas no segredo, no respeito e no preceito, como sempre fala o Babalorixá da casa.

3.3 Ancestrais femininas e os Orixás: Relações míticas, materiais e de gênero

A Iyami Osorongá é a mais misteriosa de todos, ela é o próprio pássaro, Após Oká como o nome diz é a própria jaqueira, Xalungá é a feiticeira da fortuna, irmã de Yemanjá, ela é cega, conta à lenda que ela vinha para a terra e enfeitiçava os homens, eles se apaixonavam e ela os fazia sofrer, levando-os a morrer afogados. Iyami abusou tanto do poder que Olorum, deu-lhe um castigo: tirou-lhe a visão. Conta-se ainda mais, que as sete feiticeiras moram na copa das árvores. Ela não é Exu e nem Orixá. As Iyami são as conhecedoras dos segredos do universo. Tudo nelas é segredo. São como as três velhas, que aparece em outras mitologias, donas dos destinos, que fiavam as linhas da vida de cada ser humano, quando queria cortar, as pessoas morriam, isso é mitologia. Elas estão na criação do mundo, são as ancestrais, as donas da morte, não se pode pedir nada de bom e nem de ruim. A oferenda é meia noite no meio da mata. Uma delas só pode pedir o que é ruim para os outros. Essa é Iyami Oxorongá, a mais velha de todas. Não se pede nada a Oxorongá, só se tiver uma maldade para pedir. Porque ela sabe o que agente precisa. Como não estamos no mundo para fazer maldade, só damos oferendas e nada se pede. Mas não se dá oferenda só a Iyami, é preciso o equilíbrio de forças com Opa Oká e Xalugá. (Iyá Ajé)

Apaoká, Osorongá e Xalugá, são as Iyami cultuadas aqui no Brasil. Existem

mais Iyami, muitos outros pássaros que não vieram para o Brasil, ou deixaram de ser cultuadas. Xalugá é a dona da riqueza, é a feiticeira dos Orixás, é cultuada no quarto do santo, porque seus fundamentos são internos. Opaoka é uma árvore, cultuada como centro de origem da cidade de Osossi, em torno dela, uma árvore de tronco bem grosso, que Osossi encontrou mel, alimento, necessário para o desenvolvimento da cidade e de seu reino. As Iyami eram feiticeiras que governavam o mundo, no início do mundo, elas detinham o poder, e elas se tornaram muito tiranas, por que as pessoas não obedeciam a elas, se transformavam em pássaros noturnos e comiam as entranhas das pessoas, até hoje, você ouve os mais velhos, que quando a coruja pia é sinal de morte. Isso porque era as Iyá mi transformadas em pássaros noturnos, que davam gritos nas aldeias, e isso significava que ia matar alguém. Então Olorum, tirou os poderes delas e entregou aos Orixás, o poder de governar o mundo, contudo, as Yiami detêm o poder, principalmente o poder gerador do útero, e também o poder do feitiço, por que toda mulher, já nasce feiticeira, por excelência devido a essa energia das Iyami. (Pai Dary)

As relações de proximidade entre Iyami e os outros Orixás nessa seção foram escritas tal como apresentadas pelos integrantes do Torrundê, por meio da referência a mitos e pela experiência adquirida no terreiro. Busquei através deles compreender como Iyami é percebida pela comunidade através das relações míticas entre as ancestrais com os demais Orixás cultuados no terreiro. A escolha de alguns mitos em detrimento de outros, revela a seleção feita por cada informante. Muitos de seus fundamentos iniciáticos foram expressos através dos mitos expostos nas entrevistas, já que são os seus Orixás de cabeça que aparecem em relação com os mitos contados.

Os mitos de Iyami se comportam como incentivadores da condução sócio-religiosa do Ilê Axé Torrundê através da incorporação de elementos míticos, como o segredo e a feitiçaria no desenvolvimento organizacional interno. Iyami, pertence ao mundo dos ancestrais, representando o poder feminino original, em contrapartida ao poder masculino, representado pelos ancestrais Egungum. Iyami se relaciona com Egum de um modo muito direto, pois as mães ancestrais são uma energia essencialmente feminina ligada à geração da vida e também à morte, que nos acompanha desde o nascimento quando tomamos o nosso primeiro banho de ejé¹⁰² materno. Segundo o iaô Carlos o primeiro ebó que é realizado em uma pessoa, é o sangue do parto, proporcionando a ligação entre a vida e a ancestralidade das Iyá Agbá.

¹⁰² Sangue.

Iyami tem ligação com Iku. Tanto que hoje se fala o nome dela completo, mas antigamente não se podia falar o nome delas, para não estar chamando a morte para vocês. São duas coisas distintas, uma coisa é Egum outra coisa é Iku. Iku é a morte propriamente dita. É a referencia da morte em si. Baba Egum é relacionado aos ancestrais. Agora está intrinsecamente relacionado, pra você ser ancestral você tem que passar pela morte. Por isso que tem a relação das três feitiçeras com Baba Egum. A palavra feitiçeira e bruxa são palavras pesadas, da mesma maneira que você diz que vai fazer um ebó, as pessoas já pensam que vão fazer alguma maldade. Só porque as pessoas não sabem que até você acender uma vela para o Orixá é um ebó. Qualquer coisa que você faça, bom ou mal, é um ebó. O candomblé é rodeado de feitiço e de magia, não feitiço no sentido pejorativo, que você está querendo enfeitiçar alguém, mas de feitiço e magia de modo geral, porque estamos tratando com energias. Magia é um encanto, a feitiçaria é o poder. Através da feitiçaria você faz magia. Para alcançar a magia você precisa da feitiçaria. Feitiçaria no sentido que, até você se ajoelhar no pé de seu santo, e pedir que ele lhe de paz e iluminação, isso é feitiçaria que você ta fazendo, e magia é o resultado do seu pedido, na minha conotação. (Rafael Tonirã)

Através dos mitos colhidos e analisados, as ancestrais também estão presentes no mundo dos Orixás, presença que é expressa através de míticas relações com as Iyabás, consideradas como suas sacerdotisas, devido aos poderes e antiguidade de Iyami e com determinados Oborós, Orixás masculinos, mas que, no entanto, compartilham o poder da feitiçaria, como também souberam respeitá-las em sua trajetória mítica. Para tanto, as traduções das cantigas são utilizadas para responder a tais relações, tendo sido feita pelo Ojé Rafael, quando questionado sobre a relação das feitiçeras e dos Orixás masculinos. Segundo Rafael, as Iyami possuem estreita relação com Ogum que é o dono dos sacrifícios, do sagrado líquido, do ejé (sangue) que é derramado na terra.

(Fundamento de Ogunjá)
Ê awá de odê koroum belé
Opa oká osi Ogunjá koroum belé

(Fundamento de Oxossi)
Opa oká belujá
Opa oká belujá
Opa Oká lonã
Opa Oká Okê

A relação mítica construída entre Oxossi e as feitiçeras no Torrundê está para além da interpretação de cânticos e orikis; a localização da estátua de Apaoká no espaço do terreiro, próximo à cozinha, a formação inicial do terreiro. Iyami Apaoká está

localizada em um altar, situado na área da cozinha, conhecida como “área de Apaoká”, tendo um portão, que permanece sempre fechado, ao lado da cozinha que deixa o local com o aspecto de restrito. Entretanto, a área de Apaoká, pode ser visualizada por todos, pois há livre acesso a área ao lado do barracão nos momentos de festa. Esse pátio proporciona uma vista panorâmica de toda a área de Apaoká, enquanto os galhos da jaqueira e do pé de fruta pão não tomam toda área superior do pátio.

Na verdade, essa área era um matagal quando começou o Candomblé. O Candomblé cresceu pra cima, pros lados, mas a cozinha tá aqui, tem que subir as escadas, segurar na barra da saia para não cair. É aqui que acontece tudo, tudo sai daqui, em dia de festa, essa área toda aí, é extensão da cozinha, a primeira coisa, é limpar as folhas que caem muito, baldes e baldes para pegar essa folharada toda, e Iyami fica olhando, quieta, tudo, as tarefas e a cabeça da gente. Controlando, pra que tudo saia certo. (Ekedi¹⁰³ de Obaluayê, 15 anos de iniciada)

Era na cozinha, a sessão era feita na cozinha, ebó feito do lado de fora. O ronkó, quando não era ronkó ainda, todo mundo dormia lá, tenho boas lembranças quando todo mundo se reunia, vinha pra cá dia de sexta-feira e agente comia pizza, guaraná e bolacha cream-crack. (Iyá Laxé).

Iyami é representada materialmente no Ilê Axé Torrundê por duas estátuas negras e antropozoomórficas. Iyami Apaoká é uma senhora negra com características de pássaro e Iyami Oxorongá é um negro pássaro de características femininas. As suas imagens animais, que nada se parece com a docilidade dos peixes vermelhos de Yemanjá e dourados de Oxum, representam os misteriosos pássaros de garras, como a coruja ou o gavião, considerados símbolos vivos das feiticeiras na terra.

Para os informantes que participaram desse estudo é muito difícil separar bruxaria e feitiçaria, pois ambas manipulam a vida e a morte. A compreensão das muitas identidades de Iyami vem a desconstruir essa totalidade de maldade e perversidade, emergindo uma imagem paradoxal, sendo o conflito e a coerência imbricados nas intenções humanas. A maldade, a partir desse estudo de caso, é relativa e não pode ser concebida por um modelo estrutural cristão, que insere nessa relação à culpa e o pecado.

¹⁰³ Espécie de pagem do Orixá e guardiã da segurança física e do conforto da filha-de-santo cujo Orixá escolheu como protetora.

O poder de Iyami no Torrundê é construído por intersecções variadas, por aspectos bondosos e malignos, pelo segredo e revelação. Controle e excesso, magia e feitiçaria ganham sentido quando pensados em conjunto, da forma como são vividos na prática, sem separações, sem antagonismos, não enquanto pares opostos, mas em constante deslize. Para Derrida, significado “não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e posicionamento ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais” (DERRIDA apud. HALL, 2003:61).

Segundo Meyer (2008), disposições e práticas relacionadas às formas materiais estão enraizadas e confirmadas por uma estética religiosa particular, imbricadas na experiência sensorial e no conhecimento sensível do mundo. Os espaços do Torrundê não são meros cenários para que as ações dos indivíduos sejam realizadas, mas se tornam parte da constituição do conhecimento cosmológico das divindades e dos códigos de comportamento da comunidade, sendo parte sensível na construção dos saberes e memórias da família de santo do Torrundê.

As estátuas no Torrundê podem ser entendidas como marcadores sociais e míticos na história do terreiro. Tal definição está de acordo com o entendimento de que “a resultante obrigação de lembrar faz de todo homem o seu próprio historiador” (NORA, 1996: 10). As relações entre os indivíduos e a cultura material produzem imperativos de memória, que ordena a todo o momento com a força de um mandamento “lembre-se” das grandes mães ancestrais, dos seus aspectos primordiais, do limite, do perigo, da feitiçaria.

Para Pierre Nora (1996), os lugares de memória podem ser percebidos em três âmbitos; lugares materiais aonde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; lugares funcionais porque tem ou adquiriram a função de alicerçar memórias coletivas e, lugares simbólicos expressos através das memórias coletivas. As estátuas de Iyami e a cozinha do terreiro podem ser pensadas enquanto lugares de memória, na medida em que reúnem aspectos materiais, funcionais e simbólicos. Quando se trata dos espaços internos do Torrundê, esses devem ser descritos pontualmente, devido à própria essência mítica que os formam. A cozinha funciona com

sua própria lógica “é a estrutura da casa do Candomblé, é o que chama de Ilê Ajeum¹⁰⁴, pois tudo que você usa no axé, ebó, comida de santo, axé de santo, o preparo de um banho, um acaçá, tudo, sai de dentro dali” (Pai Dary).

A cozinha ganha sentido como espaço constituído de significados, historicamente concebida como referencia central da comunidade de santo, possuindo atributos míticos e religiosos em deslize aos aspectos políticos e econômicos do terreiro. A estátua de Iyami Apaoká está sobre uma base (altar), feito de cimento e decorado com azulejos azuis, que tem em seu centro uma jaqueira. Essa área também conectada a cozinha do terreiro, atende pela nomenclatura “área de Apaoká”; e onde são realizados os seus rituais. A área é aberta, no entanto integra o âmbito interno do Torrundê, pois o seu acesso se dá por uma porta de ferro - mantida fechada - logo após a área de Exu ou pelo sabagí novo, em anexo ao barracão.

A estátua de Apaoká é maior do que a de Oxorongá. Está em destaque no alto de uma plataforma que foi construída no entorno da árvore. Possui uma capa azul que cobre a cabeça em formato cônico e veste todo o corpo da estátua, deixando o seio direito amostra. Com a mão esquerda segura um cajado de madeira e a outra foi modelada estendida, para que possa ser colocada oferendas, a exemplo de um alguidá. Possui boca, no entanto seu nariz é em formato de bico.

Oso osi, guerreiro de uma flecha só, ele ganhou esse título, porque foi o único que conseguiu matar a feiticeira, acertando uma flecha em seu coração, ela estava como pássaro, que atormentava a cidade de Ketu, comendo os homens e suas entranhas, as mulheres faziam as oferendas para aplacar sua ira, ele foi o último a tentar, depois dos vários guerreiros que já haviam tentado... O guerreiro de 24 flechas, o de 22 flechas, até a de 2 flechas, não haviam conseguido, foi Ososi, o caçador de uma só flecha, que conseguiu dá um fim, no pânico e no terror que a cidade estava, e aí, se tornou o maior caçador já visto. É por isso, que ele é o dono das aves selvagens e dos corações dos animais, os corações são ofertados a Ososi. Da mesma forma, que Iyami é representada pelo pássaro. (Pai Dary)

A cozinha e o processo de preparo dos alimentos, tanto para as divindades como para o preparo das refeições da comunidade do terreiro, está composto de uma ordem

¹⁰⁴ Comer.

mística que estabelece laços míticos como o comer e reconstruir a ligação entre o ayê¹⁰⁵ e o órun¹⁰⁶. Por isso, a comida e o seu preparo são sagrados, secretos, necessitando de uma esfera silenciosa, para que ingredientes, gestos e palavras transmitam em prática o arcabouço mítico de cada Orixá, de cada ancestral.

São Elas, elas olham para mim, eu ando e elas olham, os olhos se mexem, tem vida. Tenho medo de pensar perto das estátuas, não quero conta, elas são assim, terror e amor, elas se transformam, elas são o que você quer que elas sejam mulheres, velhas, pássaros, mães. Eu saio de mim, eu não tava dormindo, tava quase dormindo, andei pela roça, mas eu não tava dormindo e nem tava acordado, e ela apareceu, Osorongá, com aquele filá amarelo, o filá brilhava muito, era muita luz que saia da cabeça dela, todo mundo tem que respeitar se não ela corta o pescoço com a foice dela sem piedade. Porque foi errar né? (iaô Anderson).

Era mais de meia noite, com certeza, foi no período que eu estava recolhida, fui até Iroko para fazer uns pedidos, quando depois de um tempo, comecei a ouvir o barulho das asas enormes dela, parecia que ele estava pousando na copa, nunca vi os galhos mexer tanto, e nem tava ventando... Foi me dando um medo, me dando um medo, que eu até esqueci os pedidos, corri de Iroko até o barracão e fiquei com aquela imagem por muito tempo no meu ori. (iaô¹⁰⁷ de Yemanjá).

Nas narrativas orais do Torrundê, a copa das árvores é o lugar predileto das corujas que a noite, rasga um som atormentador do seu alto, para avisar dos perigos. Iroko, a árvore sagrada, ganha destaque por ser a principal moradia das Iyami no Torrundê, tendo em sua copa os ninhos dos pássaros das ajé. Halbwachs (2004) aponta que as lembranças podem, a partir desta vivência em grupo, ser reconstruídas ou simuladas. As representações do passado podem ser assim pensadas, como assentadas na percepção das pessoas.

¹⁰⁵ Terra, aqui, mundo material.

¹⁰⁶ Céu, além, mundo invisível.

¹⁰⁷ Noivo ou noiva do Orixá, o iniciado, a iniciada. Chamar-se-á dessa forma, até que se complete sete anos de iniciação, e participe, do ritual de passagem, sendo re-inserida, ou re-inserido na comunidade mais ampla, como ebômi.

A lembrança de acordo com Halbwachs (2004), “é uma imagem engajada em outras imagens” (IBID, 2004: 76-78), mais do que isso, é a luta entre a memória oficial e as memórias subterrâneas. A linguagem verbal transmite imagens mentais através das palavras. As palavras estimulam a imaginação que posteriormente transforma-se em imagens, construídas por significados associadas a elas. A linguagem verbalizada transmite imagens, da mesma forma que a linguagem material, distinguindo-se pelos recursos comunicacionais utilizados. (BELTING, 2005).



Fig. 24 Estátuas de Ossain e Iroko. Ilê Axé Torrundê. (Foto: Luciana de Castro).

Hans Belting (2005) observa a necessidade de perceber as imagens como se fossem corpos animados e que se relacionam com os corpos vivos que as animam. As entrevistas e a observação no Ilê Axé Torrundê possibilitaram que a teoria das imagens seja aplicada para o entendimento da relação construída entre as imagens físicas mediadas pelas estátuas de Iyami e as imagens verbais emergidas pelos mitos contados.

Por Iyami não incorporar nos adeptos dos Candomblés, nem possuir mensageiros que incorporem como os Erês¹⁰⁸ para os Orixás, utiliza o sonho como um canal de transmissão de informações. O sonho vai ser a primeira rota traçada por Pai Dary e Iyá Ajé na aquisição de conhecimentos sobre Iyami e presente na aquisição de

¹⁰⁸ Espírito/criança.

novos conhecimentos das Iyami pela Iyá Ajé.

O ogã Altemir, iniciado há seis anos me indicou que havia sonhado há alguns anos atrás, com uma entidade, meio mulher, meio pássaro. Segundo Altemir, essa entidade apresentou-se encoberta por um pano branco, que ao estender a mão, lhe entregou um otá. Segundo Altemir, não foi estabelecida conversa no sonho com a entidade, mas ele soube que pela semelhança física desta entidade com a estátua presente no Torrundê, era Iyami Oxorongá.

Através desses três relatos pude perceber que o sonho se faz presente na relação de homens e mulheres, de pessoas diretamente relacionadas com o ritual ou através de contatos pessoais com Iyami. As imagens de Iyami, compreendidas através da definição de Hans Belting (2005), são imagens físicas presentes em um espaço material e mental de interação, podendo ser transportadas aos sonhos através da estética produzida pelas estátuas de Iyami.

Mais do que relatar a diferenciação dos elementos constituintes da cosmogonia compartilhada no Torrundê, os mitos transcritos narram as diferenciações que perfazem a ordem humana da comunidade, permitindo compreender as questões de gênero, segredo e feitiçaria envolvidas no ritual de Iyami do Ilê Axé Torrundê de forma incorporada e não como externo aquilo que é vivenciado no cotidiano. Dessa forma, não são os conhecimentos adquiridos nos livros pelos integrantes que conduzem a compreensão prática de Iyami, mas são as trajetórias dos indivíduos, seus fundamentos e enredos particulares que conduzem a interpretação, como no caso de Rafael que deu o exemplo da relação mítica do seu Orixá de cabeça Ogum com as feiticeiras, ou Pai Dary, a Iyá Ajé e a Iyá Laxé com Obaluayê.

A história de Iyami como mito é um paradoxo de valores espaciais, de relações políticas, da interação de homens e mulheres. Os seus aspectos míticos são vivenciados na prática de suas trajetórias históricas, muito semelhante ao que Sahlins definiu como mitopraxis (IBID, 1990:180). Isso significa que o mito não pode ser entendido meramente como um conjunto de truques que os vivos aplicam aos ancestrais, mas que os vivos tornam-se heróis míticos, no momento em que características passadas são atualizadas no presente.

A história mítica é revivida através das experiências práticas, no caso, através das performances rituais e dos papéis e poderes assumidos diante a comunidade, através dos poderes dos Orixás proferidos aos corpos físicos, a partir dos processos iniciáticos que no decurso do tempo vão sendo intensificados. Assim, “toda práxis é teórica. Tem sempre início nos conceitos dos atores e nos objetos de sua existência, nas segmentações culturais e nos valores de um sistema a priori” (SAHLINS, 1990:192).

Iyami também é cultuada como as Iyabas. Isso se deve, porque os Orixás femininos também são feitiçeras, foram elas que na criação do mundo receberam o poder do feitiço, poder esse retirado de Iyami e compartilhado entre os Orixás, pois seriam os Orixás que controlariam no momento que Iyami perde seus poderes, porque se tornou tirana, realmente, com elas não tinha meio termo, era ou (gesto com a mão direita, sinal de captação). Assim Yemanjá, Oxum, Nanã e Iansã, como todos os outros Orixás, receberam o poder da feitiçaria. A relação de Iyami com as Iyabas vem do poder do útero, o poder do útero são delas. (Pai Dary)

O conceito de interseccionalidade, apoiado em Kimberle Crenshaw (1991), pode ser utilizado para compreender este imbricado problema conceitual que diz respeito ao fluxo migratório de referenciais identitários plurais de Iyami como ser mulher. O conceito de interseccionalidade foi utilizado por Crenshaw para designar as diferentes formas em que raça e gênero interagem para moldar as múltiplas dimensões da experiência de mulheres negras.

Iyami ora é mãe, avó, amante, assassina, zelosa, amável e destruidora, constituída por diferentes personalidades míticas que dialogam e moldam de forma distinta sua presença mítica no Ilê Axé Torrundê. Essa distintividade do princípio mítico feminino, no entanto, possui um elemento incomum, a água. Para Santos (1986) as Iyabás, representam a força dos ambientes aquáticos, podendo saciar a fome ou causar enchentes, sendo transferidas essas características para mulher humana, pode também ser considerada uma bênção ou uma maldição para o marido ou a sua comunidade (SANTOS, 1986: 114).

O caminho da fonte de Oxum no Ilê Axé Torrundê nos leva até a estátua de Oxorongá. A noite não tem iluminação e o local é repleto de folhagens e pequenas

árvores, dificultando o contato com a estátua de Osorongá. Os visitantes estrangeiros, pesquisadores e outras pessoas, que por serem convidadas as festas ou terem relações religiosas com os filhos e filhas de casa, conhecem o terreiro, são guiados pelos locais demarcados e representados pelas estátuas e quando se deparam com a imagem de Iyami Osorongá e de Apaoká percebem que é utilizado um tom de voz mais baixo, para identificá-las como as “Grandes Feiticeiras”.

As estatuas é a presença constante para agente lembrar que os Orixás estão próximos de nós, seja no lado bom das nossas vidas ou em momentos ruins. O pingente e as argolas de Oxorongá fui que dei, no tempo que ela estava sendo feita na roça. (Iyá Laxé)

A estátua de Oxorongá tem em média 1,50 de altura é de cimento como todas as outras estátuas do Torrudê. Têm como pés, longas garras, uma mão apoiada na cintura e a outra segurando uma comprida foice prata. Possui um corpo esguio, tendo um peito desnudo por um vestido curto pintado de azul salpicado de cor amarela, possui brincos, além de um colar amarelo e um filá¹⁰⁹ dourado. Na sua cabeça, há uma coroa prata, sendo que em seu rosto, depreende um longo bico arqueado e nas costas duas grandes asas brancas.

Tem que falar baixo, durante o dia, se não ela acorda, e de noite, eu nem falo o nome das feiticeiras, pois se você não tiver um pedido para Elas, acabam cobrando de você, além de que, são as ancestrais, a energia é muito antiga, não pode tratar da mesma forma que os outros Orixás. As Mulheres têm que perceber que você tem respeito. (Iyá Ajé).

Oxum é identificada como à primeira Iyami, aquela que vela e cura todas as crianças e por isso também está associada ao poder genitor, Iya mi akoko - mãe ancestral suprema, através da relação do sangue menstrual (SANTOS, 1969; AUGRAS, 2000). Prince (1961) cita a pena vermelha do papagaio (ekodide) e a sua utilização como sinal do poder da bruxaria podendo ser colocado na cabaça ou na árvore como poder material de práticas indômitas.

¹⁰⁹ Pequena franja de fios de contas que cobre o rosto do Orixá.

Iyá Marlene de Oxum relata a relação próxima que Iyami possui com seu Orixá, pelo caráter da feitiçaria, mas também pelo elemento da maternidade, pois ambas eram protetoras dos úteros e da prosperidade. Carrega um saco de açúcar na frente e nas costas um de sal. Oxum também é responsável pela esterilidade das mulheres, além do seu caráter antropomórfico, já que como tratado como mito por Marlene, após matar o caçador, a mesma transforma-se em peixe. No entanto, diferente de Oxum, Iyami é um coletivo, representa todas as ancestrais femininas, requerendo muitos cuidados, pelo poder e perigo de seu domínio.

Energia da terra, Na, divindade conhecida hoje como Nana Buruku, mata quem procura fazer mal ao próximo, detecta os ladrões e tornam as mulheres fecundas, exercendo o controle social, a posição de reguladora das individualidades diante a comunidade social. Na perspectiva de traçar relações das Grandes Mães com as Iyabás, Nanã aparece relacionada como genitora feminina e inclusa na miticidade das ancestrais femininas. Ela é tida como a grande sacerdotisa do Egbe Eleye, a sociedade das possuidoras de pássaros.

Proprietária de um cajado. Salpicada de vermelho, sua roupa parece coberta de sangue... Água parada que mata de repente. Ela mata uma cabra sem utilizar a faca. (Verger; 1997:240)

Mãe amedrontadora tem o poder da vida e da morte, e por sua vez, a sua característica êmica; a lama dialoga com o princípio mítico da criação da humanidade, como também da fertilidade (SANTOS, 1986; AUGRAS, 2000; COSSARD, 2006). A lama por sua vez também é dual, possui poderes curativos e destruidores, como no mito de Obaluayê, principalmente por causa dos ferimentos causados por araiolas (caranguejos) em sua pele, causando deformidades míticas. Nanã é mãe de Obaluayê, de Ossain e Oxumarê.

Yemanjá por sua vez, é a dona da cabeça, mas é Iyami que controla os pensamentos. Yemanjá, dama das origens possui papel fecundo e ameaçador. O poder

temível permanece evidente nas diversas qualidades de deusas que usam a espada, como Ogunté (AUGRAS, 2000).

Rainha das águas que vem da casa de Olokum¹¹⁰. Ela usa, no mercado, um vestido de contas. Ela espera orgulhosamente sentada, diante do rei. Rainha que vive nas profundezas das águas. Ela anda à volta da cidade. Insatisfeita, derruba as pontes. Ela é proprietária de um fuzil de cobre. Nossa mãe de seios chorosos. (VERGER; 1997:191)

Yemanjá é violenta, luta como homem sem perder o mistério de sua majestade, é o poder das águas, dos maremotos e enchentes. Yemanjá foi coroada por Oxumarê, deus feiticeiro e mutável. Yemanjá é mãe de todos os Orixás, não só porque trouxe ao mundo, mas também por ter acolhido em seus braços, como foi o caso de Obaluayê, dando-lhe as pérolas em sinal de carinho. A concepção do filho é de Yemanjá, a formação do corpo de Nanã, a gestação de Oxum, a respiração de Oyá e a nutrição de Iyami, através do líquido amniótico.

Da mesma forma que a água possui uma simbologia ambivalente, o vento também o é, sendo através dele que se enviam e recebem os bons e maus presságios. O domínio de Iyami não é o ambiente aquático e terrestre, mas também o aéreo, os pássaros voam nos ventos de Oyá. Iansã possui poderes curativos, é enfermeira de Obaluayê, foi ela que deu o poder ao rei da terra de “transformar as doenças em flores brancas, os duburus, a pipoca do velho” (Iyá Ajé). Iansã consegue trafegar entre os dois mundos, o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Ela é responsável encaminhar essa alma para o mundo dos mortos, como pontua Rafael Tonirã. Possui o poder de se transformar em búfalo e adquirir força física inatingível, o inverso de uma imagem feminina delicada e indefesa.

¹¹⁰ Ainda sobre o trânsito das características e conteúdos das divindades, Olokum em Parés (2007), é apresentada como orixá masculino, situado como divindade do mar nagô na área de Ijebu Awori e Egbado. Acerca disso, é dito que essa divindade também passou por transformações a partir de outros contextos sócio-históricos, até a sua chegada no contexto afro-brasileiro. Assim Olokum “também perdeu importância na Bahia para a feminina yemanjá, divindade do rio ogum, originalmente cultuada pelos egbá de Abeokuta, que gradualmente virou a divindade do mar mais importante do Brasil (...). Assim divindades masculinas do mar como Agbê e Olokum foram aos poucos substituídas por divindades femininas das águas doces” (PARÉS, 2007:291-292).

O primeiro dos nove filhos Egungum que Iansã teve, nasceu através das mãos de Iyami e foi envolvido em abanos. A Iyá Ajé salienta através desse mito, o poder de Iyami sobre a vida que está intimamente relacionada com a morte. Em outro mito já relatado por Tonirã, os nove filhos Egungum correspondem aos nove céus do orun, nasceram sem fala e se expressavam por balbucios e mímica, sendo somente o último com o poder da fala, mesmo que se pareça com voz rouca e sobrenatural. O filho que Iyami trouxe ao mundo era mudo¹¹¹.

Outra questão também é percebida após a sistematização dos discursos colhidos, refere-se à relação de gênero entre as ancestrais femininas e os Orixás masculinos, legitimada pelo princípio da feitiçaria compartilhado entre eles. Dessa forma, a presença de homens no culto a Iyami, tratado como tabu pelos estudos do Candomblé baiano e com características contemporâneas no eixo do Candomblé do sudeste, é atualizada e legitimada pelos discursos apreendidos, através das relações míticas estabelecidas entre deuses masculinos e o princípio feminino ancestral.

O espaço de culto das Iyami emerge como um espaço social e mítico para a comunidade do Ilê Axé Torrudê, agregando significados e sentidos que são vividos no cotidiano, a partir de suas memórias pessoais e que não são visibilizadas no momento da performance ritual. Perceber os mitos através da presença material permitiu alargar a percepção sobre as relações estabelecidas com as ancestrais femininas no Torrudê.

¹¹¹ Esse mito foi utilizado no trabalho de conclusão de curso para justificar através do arcabouço mítico compartilhado entre o povo de santo o silêncio.

3.4 Oferendas secretas e descrições noturnas de um ritual

A oferenda para elas é dada a meia noite em local sagrado “IYÁ IGBÓ IKU: florestas dos mortos e também eguns, o respeito que temos que ter é maior do que o que se pode imaginar, só quem fica de frente é a sacerdotisa, escolhida por elas, os outros ficam agachados cabeça baixa em total silêncio, fazendo o sinal no chão, ou seja, um "X", há os momentos dos cânticos, essas oferendas podem ser comida seca ou quente, para não contrariá-la. Ela por si só destrói nossos inimigos, não precisa pedir, porque se fizer um pedido mal feito, ela vai se virar contra gente, ela é muito poderosa e perigosa, aí entra o medo, ela é de dá medo sim. Todo cuidado com ela é pouco. Tanto que a saudação dela, uma das saudações dela é ‘Minha Mãe Oxorongá, saudações, não me faça mal, faça a outras pessoas’. (Iyá Ajé)

Para a Iyá Ajé o culto de Iyami se inicia no momento em que sua data é marcada, tomando potência com três dias de antecedência ao dia eleito, sendo identificado pela sacerdotisa como o período dos preparativos do culto. Segundo Elbein, a oferenda às Iyami envolve o plano mítico, através da devolução da matéria individualizada ao útero universal, os elementos pertencentes à oferenda podem ser aqueles “que caminha, o que anda de rastos, o que voa, o que nada, o que é selvagem e o que é doméstico nos três reinos” (SANTOS, 1986:223).

A antropóloga divide as oferendas em “normais” e de “crise” através da situação social vivida por aqueles que ofertam. As oferendas “normais” constituíam-se pelos osé ou oferendas semanais e os ebo odún ou oferendas anuais. As oferendas de “crise” teriam por finalidade “pedir ou restabelecer relações harmoniosas entre os seres do aiye e do orun, em situações de necessidade ou calamidade, individual e/ou social ou proveniente da natureza” (IBID, 1986:224). As oferendas a Iyami no Torrudê a partir da perspectiva de Juana Elbein dos Santos estariam mais próximas à definição de “oferendas de crise”.

Essa aproximação justifica-se pela intenção do ritual a Iyami na comunidade pesquisada, pois é através das oferendas que é demonstrada o interesse de que a ira de Iyami seja aplacada e também demonstre o agradecimento pelo desenvolvimento e união do terreiro. Ainda Elbein, designa a oferenda como um símbolo que substitui e representa não só os aqueles que ofertam, mas também por extensão todo o princípio da

divindade mítica receptora da oferenda. Para o caso de 2010 e 2011, o sentido de construção estrutural do espaço físico do terreiro esteve presente nos pedidos, além dos de cunho pessoal, que envolviam o pedido de zelo e proteção.

Nos preparativos do ritual anual, destaca-se a compra dos materiais que irão configurar as oferendas, o resguardo do corpo da Iyá Ajé considerado pela linguagem do Candomblé como corpo limpo e uma forte concentração mental. Ao longo desses anos presenciei uma transformação sistemática do humor de minha mãe, quando é chegada a semana das obrigações a Iyami. O seu bom humor característico dá lugar a uma seriedade que muitas vezes se torna desconcertante, pois para ela nada pode dar errado. A Iyá Ajé possui consciência de sua transformação nesse período.

Sinto velhice, sabedoria e poder, tremores no corpo, arrepios. Não que vai haver a manifestação, porque elas não se manifestam em ser humano nenhum, porque tem gente que anda dizendo que raspou Iyami na cabeça e isso é mentira. Porque é muito poderosa e o corpo explode, o corpo não ia aguentar, é uma carga de energia de muitos volts se assim pode se dizer, comparado a vários raios, que transformaria uma pessoa em carvão. A velhice, que eu quis dizer, é da sabedoria ancestral (estou me arrepiando toda). As coisas fluem automaticamente, eu penso e vem à resposta, eu analiso e vem à explicação, além, de alguns momentos de premonição. (Iyá Ajé)

O povo tem medo, tenho uma amiga que me disse que não era para falar nunca que meu cargo era esse, se não o povo vai olhar atravessado, vai pensar que você só pratica o mal. As pessoas perguntam, porque pensam que vão fazer maldade. Quando eu encomendo uma coruja que é a representação delas aqui na terra, as pessoas pensam que é pra maldade, pois a coruja no imaginário popular é a morte. Porque se a coruja cantasse no telhado de alguém, é um prenuncio de morte, a credince (Iyá Ajé). Quando eu fui encomendar uma cobra, uma jiboia foi me dada uma cobra pequena do deserto, venenosa, dentro da garrafa com areia. Eu falei, eu não quero isso não. Era uma cobra pequeninha, que se ela picar é morte certa. Foi Calanguinho da Sete Portas. Ai ele perguntou, não é pra matar não loira? Heim minha mãe? Ah eu separei essa para senhora. Não, não é essa não, eu quero uma jiboia. (Iyá Ajé)

As oferendas, para Sahlins (1990) “são signos materiais mutantes” (IBID, 1990:142). Pensar tal definição para o caso das oferendas as Iyami, é pensar na flexibilidade que está presente na intenção de ofertar, pois parte dos ingredientes, animais e atos corporais que constituem tal oferenda são habituais e empregadas em

rituais a outras divindades, outra parcela, no entanto, é associada a um imaginário ocidental medieval, que ao desconhecer segredos e práticas escondidas, relacionam a “bruxaria”.

Os materiais alimentícios, as panelas de cerâmica e outros ingredientes são encomendados com antecedência na Feira das Sete Portas, porque são materiais que não são encontrados facilmente. A compra desses materiais gerou nos primeiros anos certo desconforto por parte da Iyá, pois era confundida como praticante de rituais maléficos, pelo caráter dos materiais solicitados. Não serão descritos os ingredientes da oferenda, por serem considerados segredos tanto para Iyá Ajé quanto para Pai Dary. A atenção dada analiticamente às “panelas das feiticeiras”, não busca descrever os conteúdos das oferendas, como um catálogo de ingredientes mágicos, mas como são utilizadas para viver o segredo do culto de Iyami no espaço interno do terreiro, como também no espaço público, diante a compra de materiais com os feirantes.

Durkheim (1996) compreendia que ao fazer uma oferenda a adoradora procura deixar a divindade contente ou reconciliar-se, caso esta venha se mostrar indócil aos desejos de seu adorador através das oferendas. A oferenda ofertada pela Iyá Ajé é uma das muitas formas aceitas em agradecimento e/ou solicitação as Iyami, realizada comumente ao anoitecer, pois como bem enfatiza a Iyá Ajé, os pássaros só acordam durante a noite, estando adormecidos enquanto os raios do sol estão atuantes.

Ao tratar do ritual anual de Iyami estou interessada em perceber através dele o que é corriqueiro e cotidiano para aqueles que participaram de sua construção em 2010 e 2011. Pretendo como sugere Mariza Peirano (2002), analisar o ritual de Iyami no Ilê Axé Torrundê, não como uma categoria absoluta, mas o definindo a partir do que foi vivido localmente e na prática, acumulado em minha memória, produzindo um refinamento teórico acentuado.

Rituais podem ser vistos como tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados, mais estáveis e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos – eles possuem uma certa ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, uma eficácia sui generis, e uma percepção de que são diferentes. (PEIRANO, 2006:10).

Em 26 de outubro de 2011, data marcada para a realização do padê de Exu e das oferendas anuais às Iyami, eu e minha mãe chegamos ao terreiro, passava pouco de 13hs. Após ter aberto o portão de ferro que dá acesso ao interior da roça, desloquei o carro para dentro, retornando para fechar o portão até descermos na Praça de Boiadeiro para colocarmos os materiais do padê e das oferendas de Iyami no banco da entrada do barracão. O material incluía três caixas com oito frangos vivos, uma sacola de feira com muitos cereais, além de três panelas grandes de cerâmica.

Tomamos banho, colocamos as roupas de ração, minha mãe seu rungeve e eu meus dologuns e subimos até a casa de pai Dary. De certo, meu pai Dary não havia retornado do trabalho, mas Iyá Morô e a Iyá Laxé com seu filho, o pequeno Cauã Dary encontravam-se em casa. Após tomarmos benção e conversarmos um pouco sobre assuntos triviais do cotidiano, desci sozinha para retirar as folhas da área de Exu em pedido de Iyá Morô, para que o ambiente estivesse limpo no momento do ritual. Há um pé de jambo na área de Exu e muitas folhas secas deixam o chão quase coberto.

Precisei de quase uma hora para limpar toda a área. Utilizei somente o saco da feira que trouxe os cereais e uma enxada que pedi na cozinha ao meu irmão de santo Tolojilú, que compunha a equipe dos pedreiros que continuam desenvolvendo a reforma do terreiro. Desloquei todas as folhas até o mato no fundo da cabana de Tupinambá. Nesse momento, vi Eduardo subindo as escadas da frente. Fiquei satisfeita. No ano anterior, foi o ogã Eduardo que tocou o agogô no momento do ritual. Certamente ele faria o mesmo esse ano.

O Torrundê estava vazio preenchido pela tão esperada reforma do terreiro, necessária após as chuvas de 2009. Nesse momento os pedreiros estavam na área da cozinha, construindo a fundação dos dois níveis, a área que circunda Apaoká e a edificação que sustentava o sabagí, um quarto/banheiro de acesso à laje, e o quarto de Obaluayê. O pejí de Iyami Apaoká ainda era imponente, entre os buracos de quase dois metros da fundação, tijolos e paredes derrubadas, a árvore observava toda a reconstrução. Subi algumas vezes na casa de meu Pai e em um desses momentos ouvi a Iyá Ajé comentando com Iyá Morô sobre a necessidade de “abrir o buraco de Iyami”,

que por certo, somente um homem podia fazer devido a sua fundura e das muitas raízes que enrijecem a terra.

Iyá Morô indicou que pedisse a Galego que estava em posse do cavador na área da cozinha entre os pedreiros. Fui à busca de Galego para que cavasse o buraco na parte da terra que se encontra a estátua de Oxorongá, tendo ele aceitado prontamente. Fui solicitá-lo no lugar de minha mãe, por impossibilidade de descer e subir a escada, devido à realização de cirurgia interventiva de prótese no joelho esquerdo, que fez com que ficasse afastada de forma direta das atividades do terreiro de janeiro até este momento.

Após ter terminado minhas atividades no quarto de Exu, subi para pia entre a fonte de Oxalá e a estátua de Boiadeiro, para ajudar minha mãe nos preparativos. Enquanto ela retirava o artigo principal da oferenda que estava em muitos sacos plásticos, juntamente com outros ingredientes líquidos e sólidos, me orientou a preparar o padê de Exu, para que às 17hs no máximo, todos os afazeres tivessem sido realizados.



Fig. 25 Área de Exu. Ilê Axé Torrondê. (Foto: Luciana de Castro)

O primeiro passo foi buscar os aguidás e pratos de najé¹¹² para que os cereais e o padê fossem distribuídos. Na semana anterior, no dia das minhas limpezas de corpo e do corpo de minha mãe, havia arrumado no antigo ronkó, os aguidás e os pratos, como também as bacias em uma mesa de madeira em frente à porta do banheiro. Utilizei assim, a base e a torneira da pia do lado do bebedouro, e toda a base da mureta disponível para preparar e organizar a oferenda, já que a cozinha encontra-se em reforma.

Foram 16 suportes de cerâmica, lavados e arrumados a partir do ensinamento de Pai Dary a Iyá Ajé no ritual em 2010. Pai Dary informou quais eram os grãos e cereais e quais os motivos que lhe levaram a ordenar a realização de tal forma. O padê foi preparado por mim em 2010 e 2011. A princípio tinha como ideia em 2010 explicar minha responsabilidade em produzir a oferenda devido à ausência de Iyá Morô no dia da obrigação. Entretanto, o que havia pensado foi relativizado, pois, a sacerdotisa de Exu estava na roça em 2011 e, mesmo assim, a preparação do padê permaneceu sob minha responsabilidade.

Penso como fruto do conflito de experiências entre os dois anos, que a questão de mudança não está na participação da Iyá Morô na produção desses padê tão específico, mas em minha pessoa e na relação estabelecida entre mim, minha mãe e Pai Dary. Também tenho que ressaltar que não é o primeiro ritual que preparo sozinha e com a responsabilidade de entregá-lo perfeitamente pronto.

Há alguns bons anos tenho estado presente na cozinha. Muitas vezes fui surpreendida por um pedido de alguém mais velho. Fui designada para preparar oferendas específicas, comidas dos Orixás nas festas públicas, além de ter sido nesses últimos anos e de forma direta o braço forte da Iyá Bassé, juntamente com ekedi Maria, sempre pronta para o labor religioso e alimentício. Um conhecimento específico que aprendi durante esses anos foi sobre o poder dos axés. Transmitidas a cada conversa, observação e prática pela Iyalaxé, minha mãe pequena.

¹¹² Pratos de cerâmica com tratamento de superfície e de tamanho pequeno.

Os rituais internos são feitos, utilizando formas energéticas, muito poderosas e não pode cair na mão de pessoas leigas, por que poderão fazer mau uso, dessas energias, desse direcionamento energético, são poucos os que podem participar de determinados atos e mexer com uma carga energética muito grande. (Pai Dary)

A aquisição de técnicas corporais para produzir a ação ritual é essencialmente um exercício cotidiano que exige um esforço contínuo e de concentração. A performance ritual envolve necessariamente relações entre o passado dos agentes, por meio de interpretações, inscrições e revisão de um passado presente na teoria e na prática, construindo atualizações históricas, transformando a consciência humana e alterando o status social dos participantes (DREWAL, 1992).

Sendo protegida pelas paredes da cozinha ou exposta na área da fonte de Oxalá, é certo que nesses dois momentos ninguém teve acesso ao que era colocado nas panelas das feiticeiras. Somente no dia posterior, com luz no céu para tentar identificar, mas por experiência, quando arriadas, irmãos ou irmãs que estão no terreiro, preferem utilizar outras passagens, como por trás da escada, ou por cima no barracão, para não ter contato com a oferenda, mesmo todas estando tampadas. Tal restrição é expressa e pode ser apreendida pela experiência da Iyá Ajé na cozinha e no preparo das oferendas em 2010.

Eu estava fazendo uns negócios e aí ouvi uma zoada lá fora. É não me arrepiei, não senti nada, não é espírito, tinha alguém lá fora. O celular dele tocou. Aí ouvi ele dizer: Calma eu tô aqui catando uns fundamentos. Eu disse para mim: aqui é que ele não vai catar nada. Quando ele entrou, eu tomei a frente da mesa, abri a saia na porta para tampar a mesa onde estavam os materiais que estava preparando as oferendas das feiticeiras, e disse você não pode entrar aqui, aí ele respondeu que só estava querendo beber água, fui curta e grossa, tem água lá em cima, homem não pode fazer parte do ritual, aí ele saiu virado. (Iyá Ajé)

Era 17hs quando pai Dary chegou do trabalho. Perguntou se estávamos precisando de alguma coisa e como estava o andamento das oferendas. Eu estava produzindo o décimo segundo prato e minha mãe se encontrava preparando a última panela. Pai Dary subiu para casa e reafirmou que ia esperar escurecer para começar Exu, já que em Iyami, era imprescindível que a noite já estivesse sido assentada no céu. Após

terminar os cereais e a farofa do padê de Exu, pedi a chave do quarto de Exu a Iyá Morô para colocar o que havia preparado como também fazer o osé nas quatinhas e nos assentamentos.

A limpeza dos bicos e dos pés das aves também faz parte do processo. Após lavar todos os frangos com a ajuda de minha mãe, levei para área de Exu, pois nenhum frango ou franga seria ofertado a Iyami. Ao fim das atividades propiciatórias para o ritual, eu e minha mãe sentamos no banco da Praça de Boiadeiro satisfeitas, por ter terminado no horário e porque tudo havia ocorrido com tranquilidade e boa vontade de todos.

Era quase 19hs quando Pai Dary desceu com Iyá Lorena, Mãe Sônia e Eduardo. Todos foram para a área de Exu. No ano anterior, o ritual não teve a presença da Iyá Laxé e de Iyá Morô. Eduardo por dois anos consecutivos esteve presente no ritual das Iyami, ocupando a mesma função de tocar o agogô¹¹³, dando a cadência sonora da cerimônia. Sobre tal aspecto, as observações etnográficas de Pritchard (2005) confirmam que raramente se observa um determinado ritual em ocasiões diferentes, realizado exatamente da mesma maneira, pois, sempre surgem variações na sequência e conteúdo das palavras e atos.

Portanto, podemos entender que a não presença das duas Iyá durante o culto de Iyami no Torrundê em 2010, não comprometeu seu desenvolvimento. Por outro lado, é bem verdade que a presença de ambas em 2011, especialmente por serem mulheres, tornou o ritual de Iyami energeticamente favorável ao momento de gestação que o terreiro está passando (o Ilê Axé Torrundê, está em reforma, reconstruindo e recriando muitos dos seus espaços sagrados).

Este ano Iyá Morô estava presente dando seu jeito, seu tom, seu axé em tudo que estava em nossa volta. Reorganizou o espaço, afastou os pratos que eu tinha colocado em torno dos assentamentos, indicando que primeiro seria a “matança” e depois colocaria o padê. Pediu para colocar as aves perto da porta e preparou os assentamentos para o rito sacrificial. A condução do padê de Exu é dada pelo diálogo prático entre a Iyá

¹¹³ Instrumento musical juntamente com os atabaques.

Morô e o Babalorixá. É ela que sempre segura os animais a serem ofertados para que Pai Dary cumpra o ritual.

Mas antes de entrarmos no quarto de Exu, Iyá Morô indicou que estava faltando às folhas que ficam em torno dos assentamentos, pedindo para que trouxesse algumas folhas de plantas que ficava no estacionamento. Meu pai entendeu dizendo que era para ter colocado mais cedo, porque de noite não se pode tirar folha para Orixá, faz mal. Iyá Morô não gostou muito, afirmando que detestava tirar folha e não usar. Iyá Morô colocou em um saco as folhas e separou para levar consigo. E assim, foi feito sem folha, pois entendi que tentar consertar o erro muitas vezes acaba sendo mais prejudicial do que ter que aceitá-lo.

Os frangos foram colocados de volta na caixa para que após a conclusão das oferendas a Iyami pudessem ser tratados. Minha mãe mandou buscar as panelas que ainda estavam na área da fonte, cobertas com um ojá¹¹⁴ branco. Todos já estavam em Oxorongá. As panelas foram trazidas com a ajuda da Iyá Laxé, as colocando dispostas lado a lado a frente da estátua e do buraco já cavado. Nesse momento minha mãe realmente me surpreendeu. Pedindo permissão a Pai Dary para que eu pudesse participar do rito de manipulação do feitiço no buraco, um rito determinado no ritual. Meu pai em uma pausa significativa autorizou.

Drewal (1992) chama atenção para gama de movimentos espontâneos individuais; artimanhas, paródias, transposições, recontextualizações, elaborações, condensações, interrupções e intervenções no ritual, permitindo entender os participantes do ritual, inclusive eu, como agentes e não meros personagens da performance ritual, tendo consciência e produzindo contornos pessoais aquilo que é pretendido como produto de toda a comunidade.

É de lei, todas as vezes que for fazer uma oferenda para Iyami, deve fazer um feitiço. Desde quando elas são as grandes feiticeiras, as mães ancestrais são feiticeiras. É da minha preferência o feitiço enterrado. Cavo o buraco, e ali faço o feitiço, coloco o que tem que ser colocado, e tampo com a terra que saiu dali. (Iyá Ajé)

¹¹⁴ Pano comprido e estreito, utilizado para cobrir a cabeça das mulheres, como também amarrar os atabaques em forma de laço em períodos festivos.

Iyá Morô e a Iyá Laxé mesmo possuindo cargo de destaque no terreiro, somente respondiam as cantigas, sentadas na escada, junto a Pai Dary em frente à estátua de Oxorongá, observando a performance ritual da Iyá Ajé. Drewal (1992) formula a concepção de que os rituais são viagens, dimensões fundamentais da experiência vivida pelos participantes. As pessoas possuidoras de diferentes graus de conhecimento que participam do ritual manifestam esforço e compreensão completamente conscientes de que estão envolvidas em atos de interpretação e representação através de diversos tipos de atos performativos.

No caso do ritual de Iyami, os ritos não são atividades isoladas, mas estão em relação contínua com aquilo que é vivenciado antes e depois da performance ritual. Para compreender a performance no ritual de Iyami no Ilê Axé Torrundê, utilizo Turner (1974) por considerar o ritual como transformador de realidades pessoais. Turner (1974), parte da ideia de que a sociedade possui um modelo estrutural de posições, encara especificamente a margem ou a liminaridade como uma situação inter-estrutural, resgatando a dimensão do viver, como também as dimensões processuais de ruptura, crise, separação e reintegração social, a partir da ideia de drama social.

A perspectiva de Turner (1974) se faz importante nesse estudo de caso, porque encara a transição como um processo, um devir, considerando o ritual como um espaço de criação e produção de sentimentos. Nesse sentido, o ritual de Iyami pode ser entendido a partir dos indivíduos que o desenvolve, percebendo as questões pessoais envolvidas na performance ritual. Kapferer (2001) argumenta a transformação do ritual como um aspecto do contexto e dos elementos (objetos, ações, símbolos e identidades). Para o autor, o contexto é um conjunto de elementos relacionados, dando sentido às ações e significados aos agentes.

A dimensão transformadora está presente no ritual de Iyami do Torrundê a partir da ambiguidade de poderes estabelecida pela presença do Babalorixá e da Iyá Ajé no desenvolvimento da ação ritual as Iyami. A transição de poderes produzida pelo ritual é devido à coexistência da condição do Babalorixá de controle sobre todas as atividades religiosas no terreiro e a situação local de poder total sobre o culto de Iyami pela Iyá Ajé. O ritual a Iyami ao transformar o status dos participantes pela transição do papel de

liderança de Pai Dary para a Iyá Ajé promove experiências tanto a eles quanto ao público, que participa como audiência no processo de oferta às mães ancestrais.

Sentei no chão em frente ao buraco no momento que meu pai começou a cantar a primeira cantiga. Essa e mais duas cantigas foram dedicadas inicialmente a Aizan. Enquanto as cantigas eram entoadas e respondidas, com destaque a voz da Iyá Laxé que sobrepunha às demais, a Iyá Ajé permanecia em pé em frente à estátua de Oxorongá, apoiando-se no suporte de ferro enquanto eu, de cabeça baixa perto de Pai Dary, tentava aprender aquelas cantigas e orikis. Foi quando percebi que em seu pescoço e no da Iyá Ajé havia uma conta de Nanã, ao invés de qualquer outra conta de Iyabá. A escolha pela conta de Nanã foi justificada por ambos devido a sua relação com a morte. Outra justificativa também é mítica e prática, pois a ancestral feminina representada pelas contas brancas rajadas de lilás, refere-se à mãe de seus eledás, Nana é a mãe querida de Obaluayê e tudo o que pede a mãe, o filho dá.

*Auané Aizã, emé indakô
Emé indakô umbé iperã
Auané Aizã, emé indakô
Emé indakô dabára rerô
Aizã a ê, Aizã bereô
Aizã a ê, Aizã bereô*

*Aizã manojeku né rumbono é runoroso
Aizã a ê
O Vodun Aizã bereô. (IBID, 1975:79)*

Raul Lody transcreveu essas duas saudações em Candomblés jejes de Salvador, demonstrando que “nos rituais Gege, Iyami Oxorongá é conhecida como Aizã ou René Izã e é a dona da terra, ou melhor, é a própria terra (...). As saudações de Aizã são contadas com grande respeito e cerimônia” (LODY, 1975:79). No entanto, no Ilê Axé Torrundê Aizan não é Iyami, mas estão aproximadas pelo domínio mítico de poder.

Ayizan é um vodum estreitamente ligado ao elemento terra. De fato, ayi, ou aî, a raiz do seu nome, em fongbe significa terra ou chão. Verger diz que ele

é “o dono da terra e que representa a esteira da terra, a crosta terrestre. De modo semelhante a Legba, Ayizan é também considerado o protetor das cidades e do país, assim como, sobretudo o guardião ou, mais exatamente, o senhor dos mercados. (...). Devido, talvez, a essa ligação de Aizan com os ruvido (espíritos defuntos ou eguns), também se fala que Aizan é a morte (...). Aizan é o único vodum que pode também comer (receber oferendas) de noite, e a cerimônia realiza-se em volta de um espinho de mandacaru. (PARÉS, 2007: 338-339)

A relação de Aizan em um ritual historicamente nagô e tradicionalmente relacionada a casas de fundação de famílias de Ketu pode ser mais bem compreendida em termos etnoreligiosos, pois é preciso pensar relações sociais e divindades em um tempo presente. “Aizan é o espírito da terra. Tudo o que você faz tem relação com Aizan. É o chão que se paga quando se faz ebô, quando é iniciado. O chão na verdade é Aizan, você prepara, sacraliza, pra ver uma ligação entre todos” (Pai Dary).



Fig. 26 Iyami Oxorongá, maio de 2010. (Foto: Luciana de Castro)

Em um segundo momento foi cantado para todas as Iyami, enquanto a Iyá Ajé dançava a frente das oferendas em ordem Oxorongá, Apaoká e Xalugá. Foi perceptível a mudança corporal daqueles que estavam presentes. Todos incluindo Pai Dary, fizeram o gesto de cruz com os dedos no chão, para que após tal técnica, participassem da dança silenciosa cadenciada pelo som do agogô. O silêncio nesse rito é linguagem, comunica sensorialmente a identidade de Iyami, resguardada miticamente pelas inúmeras relações de Iyami que envolve o silêncio, performadas em uma sacerdotisa que pede com temor e amor, para que a ira seja aplacada, inimigos afastados e prevaleça o equilíbrio no caos.

Após a dança foi realizado o rito de enterrar os feitiços. Nesse momento a Iyá Ajé proferiu muitas palavras, pedidos e agradecimentos de forma intensa e rápida enquanto minhas mãos envolviam a terra do fundo do buraco com os ingredientes que eram ali inseridos, alguns pela Iyá Ajé, outros por mim mesmo. Ao final, o buraco é tampado com a sua própria terra. Com o reforço dos agradecimentos e pedidos de proteção¹¹⁵ pela Iyá Ajé.

Pai Dary também se pronunciou, pediu às Mães Ancestrais a proteção do Torrundê e em especial, que “ela (Iyá Ajé) também tenha o poder do feitiço na palavra”. A conexão entre o feitiço oral¹¹⁶ e o feitiço material para a Iyá Ajé é o “feitiço completo”. Pai Dary durante esses anos pediu nesse exato momento ritual para que muitos poderes fossem atribuídos a Iyá Ajé, mas em particular o poder do feitiço da palavra foi solicitado em 2011. Esse foi recebido pela Iyá Ajé com muito respeito e felicidade, pois ela também compartilha com a ideia de que a “palavra é atuante, porque é condutora de axé. A fórmula apropriada, pronunciada num momento preciso, induz a ação. A invocação se apoia nesse poder dinâmico do som” (SANTOS, 1986:49).

¹¹⁵ Isso se explica por Marcel Mauss (2003), afirmando que os rituais consistem em dar, receber e retribuir. Essa tríade que ele nomeou como dádiva, é um sistema simbólico de construção coletiva, já que o mesmo entende que não se pode simbolizar sozinho.

¹¹⁶ A partir de Lévi Strauss (1967) podemos compreender a verbalização, através do conceito de eficácia simbólica, que torna possível a harmonia do sistema. A eficácia simbólica é uma espécie de “propriedade indutora” que possui estruturas formalmente homólogas que se edificam nos processos orgânicos, no psiquismo inconsciente e no pensamento refletido. Para Mauss o ritual produzido pela circulação de dons e contra-dons corresponde ao “fato social total”, englobando diversos domínios da vida coletiva. Construído intelectualmente, como uma aliança, um contrato, uma representação fundada sobre uma união de dualidade de contrários, o ritual, é uma tensão entre obrigatoriedade e espontaneidade, podendo ser entendido como um tipo de linguagem, proporcionando ao indivíduo posição privilegiada a partir de um fenômeno coletivo.

A palavra tem força, a palavra exprime o pensamento, o pensamento é uma forma de ação, por que nós temos o poder de criar, nós temos o verbo, o poder do verbo. O poder da palavra nos é dado, pelo espírito, pela alma, como chamam as outras religiões, para nós é energia de Olorum, é o sopro divino. Todos nós temos em nós, o sopro divino, e por isso, mesmo ele se expressa, através do pensamento, e a palavra é a materialização do pensamento. (Pai Dary)

A palavra tem o poder de curar e também de matar, logo de transformar a experiência de quem participa do ritual, e assim sendo, de construir outras relações entre os indivíduos e sua cultura material. Após a troca e pedidos de bênçãos, eu e minha mãe tivemos que ir embora, devido às condições de saúde e ao esquecimento de sua bolsa de remédios, como o de pressão, labirintite, estômago, triglicérides. Adiado até 4hs da manhã, o meu sono e o de minha mãe, já em casa, deram lugar ao cansaço em meio à euforia e felicidade. Muitas decisões, relações, sensações a serem construídas. O ritual de Iyami no ano de 2011 foi vivido em meio há tantos acontecimentos, que dizem respeito ao terreiro, a vida pessoal da Iyá Ajé e a minha em particular, pois o ritual desse ano também foi sujeito dessa dissertação.

Ao chegar a casa e refletir sobre os fatos etnográficos, antes, durante e depois do ritual, me veio à mente as idéias de Mariza Peirano, para sustentar a argumentação de que o ritual deve ser analisado como vivido e não pensado. Em Peirano (2006) percebemos que “rituais e ‘performances’ privilegiam o fazer e o agir, reforçam o contexto, admitem o imponderável e a mudança, veem a linguagem em ação, a sociedade em ato e prometem alcançar cosmovisões” (IBID, 2006:14). O ritual visto por meio dessa perspectiva é um flexível modelo vivido e não pensado. Não pode ser estabelecido pelo que é certo e errado, tradicional ou moderno, na medida em que a experiência dos integrantes do ritual é potencializada por meio de suas próprias prerrogativas e definições.

A condução de todo o ritual pela Iyá Ajé em contrapartida a posição assumida por Pai Dary pode ser pensado pelo que Van Gennep (1960) e Turner (1974) compreenderam por rituais de transição. Esses específicos rituais acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade, estabelecendo uma modificação

temporária de papéis. A troca de papéis entre o Babalorixá e a Iyá Ajé nesse culto em específico está pautada na referência mítica de Iyami.

O andamento do ritual, as oferendas ofertadas e a manipulação desse específico axé foram agenciados por uma mulher, de idade avançada e que já passou pela menopausa desde muito antes de assumir o cargo. Nesse específico ritual e pela relação entre Pai Dary e a Iyá Ajé, o poderio masculino vivenciado pelo Torrundê e por outros Candomblés recentes, torna-se submisso frente ao caráter do culto a Iyami. As mulheres mesmo possuindo lugares não tão extensos como os dos homens possuem em nível do sagrado dimensão que não pode ser resumida.

Neste momento ele deixa de ser o pai, porque quem manda sou eu. Ele passa a receber minhas ordens naquele ritual. Quando está tudo pronto, eu chamo meu pai para cantar. Quando é oferenda na panela, as oferendas vão nas três panelas, e quando a oferenda é com animal, aí já muda um pouco de figura. Ele segura e eu corto. Acabou o ritual ele volta a ser o pai e eu volto a ser a filha, é só naquele exato momento, que os papéis são invertidos. (Iyá Ajé)

Pai Dary no momento do ritual a Iyami é destituído dos poderes de Babalorixá que possui controle sobre todas as atividades do terreiro e transmite a Iyá Ajé o poder e controle sobre a performance ritual do culto a Iyami, sendo a sacerdotisa, a agente responsável por todas as práticas vinculadas as ancestrais femininas, iniciadas desde o preparo das oferendas ao ápice da realização dos feitiços. A transição é encarada como processo de devir, ou seja, uma transformação que tem propriedades culturais diferentes das de um estado, de características permanentes, estáveis ou reconhecidas como recorrências culturais.

Os ritos às Iyami ao reafirmar valores imbricados no social expressam uma mudança prática na posição de gênero devido à inversão de poderes entre o Babalorixá e a sacerdotisa. Esta transição é percebida como uma situação que precede o retorno dos poderes, semelhante às três fases descritas por Van Gennep e Turner “separação, margem (liminaridade) e agregação” (TURNER, 1974:116). No entanto, ressalto que

esse processo de transição realizado anualmente, mesmo que temporário, produz certo acúmulo de poderes e de autoridade que passam a pertencer de forma definitiva à Iyá Ajé e como ressaltou Turner, em alguns casos isso pode levar a transição se tornar um estado.

O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto têm direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e "estrutural", esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições. (TURNER, 1974:117).

Certa vez, quando ajudava a Iyá Laxé no preparo das limpezas que ocorreriam em alguma quarta-feira do ano de 2011, sendo momento oportuno de conversar novamente sobre as questões que envolviam o culto a Iyami devido o esvaziamento do terreiro, indaguei sobre a importância do cargo da Iyá Ajé no Torrundê. Antes que a Iyá Laxé respondesse, fui contemplada com a fala da iaô Andréia sobre o medo que dava olhar para a Iyá Ajé “um olhar de feitiço, um olhar que dar medo, fora que ela é toda séria, fechada, na dela”.

O cargo de Iyá Ajé é muito importante, quase próximo ao Babalorixá, que é na mão delas que está todo o segredo, todo o feitiço e uma casa sem feitiço, não prospera. (Iyá Laxé)

A fala de Rungegbê proferida em seguida da iaô Andreia pode ser correlacionada, na medida em que dois aspectos ganham sentido, o primeiro pela seriedade e certa marginalização da Iyá Ajé na comunidade e o segundo pela incorporação de aspectos míticos no próprio corpo da sacerdotisa. Kapferer (2001) propõe pensar o contexto ritual como um conjunto de elementos relacionados, uma matriz de elementos e suas relações, que, em conjunto e em suas inter-relações constituem uma mensagem. Não só as características presentes no corpo da Iyá Ajé

contribuem para a construção da mensagem, mensagem essa que tomou formas bem particulares no Torrundê entre os anos que a pesquisa foi realizada.

A mensagem é engendrada na experiência vivida dos participantes, os outros corpos presentes no ritual também agregam significado ao contexto ritual. Segundo Kapferer (2001), os agentes como o público, à medida que eles se aproximam ou se afastam da ação promovem a experiência e essa experiência entre os anos indicados está repleta de motivações, algumas expostas nesse texto, outras que foram despercebidas por mim.

O culto a Iyami envolve questões de privilégios, gênero, transmissão de conhecimento secreto, transição de poderes, sendo estes somente percebidos em contextos rituais e não por meio de superficiais descrições realizadas de algum ponto do corredor que liga a escadaria do barracão a área de Oxorongá. O ritual de Iyami no Torrundê e a performance desempenhada pelos integrantes do culto nos abre a possibilidade de compreender os fenômenos sociais, como - segredo e feitiçaria - em contexto, podendo ser comparados a partir da observação de suas práticas e não como formulações abstratas de associações literais.

A descrição aqui realizada é fruto de dois anos de pesquisa e é extremamente reduzida se for levado em consideração o que observei, ouvi e comentei durante os meus dez anos de participação no culto às Iyami, diante a postura e as atividades tomadas pela Iyá Ajé no Candomblé ou na esfera domiciliar, mas é certo que tentei ao máximo diminuir minhas impressões e alargar o posicionamento crítico que uma antropóloga deve ter em campo.

Se essa tentativa de me distanciar do terreiro, da família de santo e das mães ancestrais não foi possível em sua totalidade, certamente parcelas da minha participação esteve imbricada de forma contínua com a posição de observar os fatos etnográficos. Ressalto também, que aquilo que não foi descrito, não é o resultado de simples descuidos em campo ou porque não foi permitido expor por algum informante, mas reflete o meu posicionamento pessoal sobre o que são os segredos do ritual a Iyami no Ilê Axé Torrundê.

Mesmo sendo expostas as ações e os conhecimentos do ritual de Iyami, pela permissão concedida por minha condição de iniciada e de tempo de feitura, tenho a consciência e a garantia dada pela minha própria palavra falada há dez anos, sob a guarda e julgamento do meu padrinho, o mesmo que recebem em sua copa os grandes pássaros da noite, que jamais os revelaria sob a punição de perder meu axé e de tantas outras perdas que não buscarei jamais ter conhecimento.

Conclusão

Segredo, respeito e preceito

Os três principais fundamentos do Candomblé são o segredo, o respeito e o preceito, tudo no candomblé é baseado nesses dogmas, preceito, respeito, segredo e o não falar. Observar é aprender, observar é contribuir, é somar energia. (Pai Dary)

As discussões teóricas desse estudo sobre a construção de representações na produção escrita e na transmissão oral sobre Iyami esteve apoiada na práxis litúrgica das etnografias consultadas e na observação do culto a Iyami no Ilê Axé Torrundê entre os anos de 2010 e 2011. Foi possível observar neste trabalho diferenças entre as concepções e práticas relativas à Iyami desenvolvidas no terreiro estudado e aquelas documentadas por outros estudiosos das religiões afro-brasileiras. Também pode constatar diferenças significativas nos textos que em diferentes períodos foram escritos sobre estas entidades. Em parte isso se deve a própria dinamicidade das práticas religiosas, mesmo daquelas desenvolvidas segundo um modelo ideal de preservação da tradição. Mas em parte, deve-se também às escolhas explícitas ou implícitas dos investigadores, interessados em ressaltar aspectos do culto que reforçassem suas próprias concepções acerca da religião.

Penso que a escolha interessada dos intelectuais no que diz respeito à análise de Iyami no Candomblé, está relacionada com o distanciamento ou proximidade que os etnógrafos constroem com o tema e o campo pesquisado, como também com a proposta intelectual de suas descrições. Buscando construir uma imagem amável do Candomblé na década de 1930 ou de construir novas relações com a África a partir da década de 1960, os estudos sobre o Candomblé contribuíram para a emergência de deidades cultuadas de forma secreta no interior dos terreiros.

A divulgação de informações sobre Iyami na produção escrita pode ser relacionada ao tema geral da transformação do segredo no Candomblé. Segundo Johnson (2002), a administração e representação (ou performance) do segredo é parte

importante da história do Candomblé. Nesta história, observa-se tanto a perda gradativa do segredo – cada vez mais acessível a todos através de meios como internet, livros e revista – quanto o fortalecimento do discurso sobre o segredo, segundo o qual os terreiros se apresentam e se legitimam na esfera pública.

Dois dos aspectos sobre o segredo no Candomblé pontuados por Johnson (2002) foram confirmados na etnografia realizada no Ilê Axé Torrundê: o valor do segredo na dinâmica de poder do Candomblé identificado pela categoria secretismo e o acesso crescente de conhecimentos do Candomblé considerados secretos por iniciados e não iniciados através da internet, livros e revistas. Espero ter mostrado, entretanto, que se hoje o indivíduo interessado pode obter informações na internet sobre “fundamentos” tão preciosamente guardados nos terreiros, isso não significa que o “segredo” agora só esteja presente no Candomblé como discurso.

Entre os procedimentos divulgados na mídia e a prática destes procedimentos existe a distância que separa o conhecimento de regras ou instruções e o saber prático, advindo da experiência. Entre o acesso ao conhecimento como marca de uma passagem ou mudança de status, publicamente reconhecida e desenvolvida com a participação da comunidade do terreiro e o acesso ao conhecimento via consulta a livros e sites, existe a distância que separa duas experiências bem distintas. No contexto contemporâneo do Candomblé, o secretismo e o segredo convivem através de uma dinâmica conflituosa nos terreiros devido às relações estabelecidas secularmente com a academia.

Os rituais e a presença de Iyami no Candomblé foram entendidos como versões do culto. Os estudos de Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Deoscóredes dos Santos, Pierre Verger, Juana Elbein e por esta etnografia demonstram lacunas sobre as práticas rituais, a cultura material envolvida, o arsenal litúrgico, sendo possível compreender apenas parcialmente a fluidez mítica das Iyami no Candomblé.

A consciência de ter produzido uma visão parcial do segredo e ritual de Iyami no Candomblé não advém do fato de eu ter realizado de um estudo de caso, mas da compreensão de que a escrita antropológica é o resultado de experiências acumuladas, relações afetivas com o tema pesquisado e pela condição estrutural em que a pesquisa foi desenvolvida. Não foi o interesse uma análise total do culto, mas avançar sobre a

presença das ancestrais femininas no Candomblé, como também verificar o Candomblé como produto de seu tempo presente, repleto de demandas atuais e estratégias locais para atender as necessidades que surgem no cotidiano do terreiro, permitindo pensar o ritual a Iyami como um espaço onde conhecimentos são negociados e liturgias são inventadas para a manutenção de seu culto na contemporaneidade.

Se no passado dos Candomblés de Salvador, o pertencimento com a África estava resguardado pela relação consanguínea das lideranças dos terreiros com linhagens iorubás, no Torrundê hoje é o Vodun Obaluayê Ajagun de Pai Dary que interliga no presente os dois lados do Atlântico, permitindo o alargamento analítico acerca dos rearranjos étnicos e políticos atuais do Candomblé. Não foi possível estabelecer comparação sistemática dos fatos etnográficos produzidos em campo e aqueles referidos pela produção escrita, devido a sua distintividade, são tempos diferentes, organizações particulares e perspectivas diferentes. Pude somente realizar associações a partir de alguns pontos.

O fazer etnográfico no Ilê Axé Torrundê permitiu que categorias antropológicas empregadas no estudo do Candomblé, como tradição e transmissão de conhecimento, segredo e ritual fossem refinados a partir das muitas particularidades emergidas no campo. Uma delas diz respeito as rotas de transmissão do saber. No caso do culto de Iyami no Torrundê essas rotas envolveram uma combinação interessante entre caminhos tradicionais – aprendizado através dos mais velhos ou via mecanismos como sonhos e visões – e aprendizado através de leituras e participação em sites de chat na internet.

A ambiguidade de poderes pela presença do Babalorixá e da Iyá Ajé na performance ritual dedicada as Iyami reflete algo que é muito caro para o desenvolvimento de um Candomblé: o compartilhamento de responsabilidades e poderes no cotidiano do axé. Um terreiro não é só feito pela liderança central, o axé não é atributo de somente um ori e o segredo não é segredo se somente uma pessoa tem conhecimento, é preciso transmitir, entregar, trocar.

A transição de poderes do Babalorixá para a Iyá Ajé no momento ritual às grandes feiticeiras, a minha permissão na manipulação dos feitiços escritos e cortados em papel de ofício, o caráter secreto da realização das oferendas e da performance ritual

no Ilê Axé Torrundê, são exemplos vivenciados que permitem considerar as práticas dedicadas ao culto de Iyami como pertencentes a uma tradição particular, construída temporalmente ao longo de duas décadas e de forma descontínua, pela inserção de novos participantes, de diferentes eventos e invenções situacionais de lugares distintos e poderes locais.

Ao fim dessa escrita, guardo meu caderno de fundamentos disfarçado de diário de campo e peço licença para me retirar. O cheiro que vem das panelas das feiticeiras é forte e preciso ajudar a Iyá Ajé no osé. O pássaro abre as asas sobre mim, estou livre para seguir novas rotas de transmissão de conhecimento.

Bibliografia

AUGRAS, Monique. *De Iyá mi a Pomba-Gira: Transformações e Símbolos da Libido*. (in) *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (in) MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. *Quizilas e Preceitos-Trangressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (org.). *Culto aos Orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AMADO, J. Carybé. *Mural dos Orixás*. Salvador, 1979.

APTER, Andrew. *Black Critics and Kings: The hermeneutics of power in kings: Yoruba Society*. Chicago: University Chicago Press, 1992.

AZEVEDO, Vanda Alves torres. *Iyami: símbolo ancestral feminino no Brasil*. (dissertação apresentada à PUC - Ciências da Religião, 2006).

BADO, Jean Paul. *Medicine Colonial et grandes endemies en Afrique*. Paris: Karthala, 1996, p. 15-82.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BASIL, Davidson. *A descoberta do passado da África*. Lisboa Sá da costa. 1981.

BASTIDE, Roger *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUDIN, R.P. *Fétichisme et Féticheurs*. Lyon: Séminaire des Missions africaines e Bureaux des Missions catholiques, 1884.

BELTING, Hans. *“Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology”* Critical Inquiry 31 (Winter 2005) pp. 302-319.

BERNARDO, Terezinha. *Negras, mulheres e mães*. São Paulo: Pallas-EDUC, 2003.

BRUBAKER, Rogers, LOVEMAN, Mara and STAMATOV. *Ethnicity as Cognition*. Theory and Society 33, 2004. pp 31-64.

CAMPBELL, J. com Bill Moyers. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa. 1999.

_____. *Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions*. Journal of Religion in Africa, Volume 37, Number 3, 2007 , pp. 336-370(35).

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Vida e viagens de Bamboxê Obitikô* (in) Vilson Caetano de Souza e Air José de Sousa (orgs.), *Minha vida é orixá* (Salvador, Pilão de Prata, 2011), pp. 55-86.

CARYBÉ. *Iconografia dos deuses africanos no Candomblé da Bahia*, São Paulo: Raízes, 1980, pp. 269-277.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Conquista 1961[1948].

CEAO/UFBA. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: 2008. V. 1.

CLIFFORD, James. *A Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COMAROFF, J. COMAROFF, J. (1993), «Introduction» in J. Comaroff e J. Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago e Londres, University of Chicago Press, pp. XI-XXXVII.

CORRÊA, Mariza. *Traficantes do Excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60*. RBCS n. 6 vol.3 fev. de 1988.

COSSARD, Gisele Ominidarewá. *Awó: o mistério dos Orixás*. RJ: Pallas, 2006.

CRENSHAW, Kimberlé W. (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6., pp. 1241–1299.

CUNHA, M. Carneiro da. *A feitiçaria entre os Nagô-Yorubá*. Dédado, São Paulo, n 23,1-15, 1984.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DREWAL, John Henry e Margaret Thompson. *Gelede: Art and Female Power among the Yoruba (Traditional Arts of Africa)*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

DREWAL, M. (1992). *Yoruba Ritual: performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press.

DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols*. Nova Iorque: Vintage, 1973.

- _____. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- DUCCINI, Luciana. *Diplomas e Decás: Re-Interpretações e Identificação Religiosa de Membros de Classe Média do Candomblé*. Tese apresentada para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, 2005.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ELLIS, Col. A.B. *The yoruba-speaking people of the slave coast of Africa*, Londres, 1894.
- JUNG, C.G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1961.
- PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987.
- FERRETI, Sergio F. *Nina Rodrigues e a religião dos Orixás*. Publicado na Revista Gazeta Médica da Bahia. Salvador: Fac. Méd. da Bahia, 2006, p. 56-61.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.
- _____. *Primordial Tiés ... Ethnicity* p. 40-45, 1996.
- GESCHIERE, Peter. *Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade*. Afro-Ásia. n° 34, 2006, pp 9-38.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. UFMG. Belo Horizonte. 2003.
- HAMA, Boubou e KI-ZERBO J. *Lugar da História na sociedade africana* in. KI-ZERBO J. (org.) *História Geral da África I. Metodologia e Pré-História*. São Paulo: Ática/ Paris: ENESCO, 1982.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KAPFERER, Bruce. "Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context", in: *Social Analysis*, 1: 3-19, 1979.

_____. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Berg: Smithsonian Institution Press, 1991.

KI-ZERBO, Joseph (Org.). *Introdução e Conclusão (In) História Geral da África I. Metodologia e Pré-História*. São Paulo: Ática/Paris, UNESCO, 1982.

LAW, Robin. "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among Yoruba". *The Journal of African History*, vol. 14, nº 2, pp. 207-222, 1973.

LAWAL, Babatunde. *The Gelede Spectacle: Art, Gender, and Social Harmony in an African Culture*. Washington: University of Washington Press, 1996.

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

LÉPINE, Claude. *As metamorfoses de Sakpatá, deus da varíola*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. *Leopardo dos olhos de fogo*. São Paulo, Ateliê Editorial, 1998.

_____. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu de Salvador*. Orientador: Prof. Dr. Ruy Galvão de Andrada Coelho. Doutorado Data de Defesa: 1978.

LÉVI-STRAUSS, C. *A Eficácia Simbólica. Em Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos Candomblés jeje-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intragrupais*. Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas, UFBA. Salvador. Bahia. 1977.

LODY, Raul. *Ao som do Adjá*. Salvador: Artes Gráficas, 1975.

_____. *Coleção culta afro-brasileiro: Um documento do Candomblé na cidade do Salvador*. Salvador: Fundação cultural do Estado da Bahia; Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1985.

LUHNING, Ângela. *Pierre Fatumbi Verger e sua obra*, Afro-Asia, 21-22, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo, Abril Cultural, 1976.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

- MARTINS, Cléo. *Obá: A amazona belicosa*, PALLAS, 2001.
- DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MATORY, Lorand (1994). *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. Minneapolis; London, University of Minnesota Press.
- _____. *Jeje: repensando nações e transnacionalismo*. Mana vol.5 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1999.
- MAKINDE, Taiwo. *Motherhood as a source of empowerment of women in Yoruba*. Nigéria: Nordic Journal of African Studies 13(2): 164–174 (2004).
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosacnaify, 2003.
- MEYER, Brigit. “Powerful Pictures: Popular Christian Aesthetics in Southern Ghana” *Journal of the American Academy of Religion*, March 2008, Vol. 76, No. 1, pp. 82–110, 2008.
- NORA, Pierre. *Realms of Memory: the construction of the French Past*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1996.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação dos Candomblés: História e ritual da nação jeje na Bahia*. SP: Editora da Unicamp, 2007.
- _____. *Shango in Afro-Brazilian Religion: ‘Aristocracy’ and ‘Syncretic’ Interactions*. *Religioni e Società*, 54, 2006, pp. 20-39,
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995.
- _____. (Org.). *O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. v. 12 (Coleção Antropologia da Política).
- _____. *Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance*. *Campos* 7(2):9-16, 2006
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- _____. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004.

_____. *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. SP: Companhia das Letras, 2005.

PRINCE, Raymond. *The Yoruba image of the witch*. M.D., M.Sc. Lecturer Allan Memorial Institute, Montreal Formerly, Aro Hospital, Abeokuta, Nigeria *The Journal of Mental Science* 107 (449, 1961), originally pp. 795-805, 1961.

_____. *Witchcraft: fact or fantasy?* World cultural psychiatry research review: Official journal of world association of cultural psychiatry, Jul/Oct 2006: 152-156.

POLLAK, Michael. *“Memória, esquecimento, silêncio”*. Estudos Históricos. Volume 2, nº3. Rio de Janeiro: CPDOC, 1989.

RABINOW, P. *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RAMOS, Artur. *O negro brasileiro. 1º volume: etnografia religiosa*. São Paulo, Graphia, 2001[1934].

REGO, W. *Mitos e ritos africanos na Bahia*. In: Carybé, Iconografia dos deuses africanos. São Paulo: Raízes, 269-277, 1980.

RIBEIRO, Ademir. *Parafernália das Mães Ancestrais: As máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas africanas no recôncavo baiano”*. Dissertação apresentada ao PPGA do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2008.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Oduduwa Templo dos Orixás: Território de entrelaçamento de religiões brasileiras de matriz africana*. In ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. (org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis, ABHR, 2008. Disponível em [http:// www.abhr.org.br](http://www.abhr.org.br) acessado em 01/05/2010.

_____. *A Alma Africana no Brasil*. SP: Odudwa, 1996.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1977[1906].

_____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555, 2005[1896]

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos*

primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004.

SALAMI, S. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)*. São Paulo: 1999. Tese (Doutorado), 367 p. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. Orientador: Fábio Rubens da Rocha Leite.

SALUM, M.H.L. *Porque são de madeira essas mulheres d'água?* Ver. Do Museu de Arqueologia e Etnologia, 9, 1999:163-193

SANTOS, Deoscóredes M. dos.(Asobá do Axé Opô Afonjá) *AXE OPÔ AFONJÁ: Notícia histórica de um terreiro de santo da Bahia*. Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, GB, 1962.

SANTOS, Irineia M. Franco das. *Ia mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana*. In ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. (org) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões*. “Migrações e Imigrações das Religiões”. Assis, ABHR, 2008. Disponível em [http:// www.abhr.org.br](http://www.abhr.org.br) acessado em 01/05/2010.

SANTOS, Jocélio. *Os Candomblés do séc. XXI*. Disponível em <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/analise> acessado em 03/06/2010.

SANTOS, Juana Albein. *Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado*. Revista “Religião e Sociedade”, n. 8, Julho de 1982.

_____. *Os nagô e a morte. Pàdè, Asèsè e o culto Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*,33(2005) 169-205.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua magia*. São Paulo, EDUSP, 2006.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu*. Editora Maianga, 2006.

SOUSA JR, Vilson Caetano. *Orixás, Santos e Festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade Salvador*. Salvador, UNEB, 2003.

TAUSSIG, Michael, *The Devil and Commodity fetishism in South America* Charlottesville: North Carolina U.P, 1983.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974 [1969].

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1991.

URIARTE, Urpi Montoya. *Antropologia Urbana: Problemas e Contribuições* (in) URIARTE, Urpi Montoya e ESTEVES, Milton Junior (org) *Panoramas Urbanos: reflexões sobre a cidade*. EDUFBA: Salvador, 2003.

VAN GENNEP, Arnold. *The rites of passage*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. *Salvador: Transformações e Permanências (1549-1999)*. Ilhéus: EDITUS, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Etnografia religiosa e proibidade científica*. Revista religião e sociedade, nº 8, São Paulo, 1982.

_____ *Esplendor e decadência do culto de Ìyàmi Osorongá, minha mãe a feiticeira, entre os Iorubas*. ARTIGOS. TOMO I. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____ *ORIXÁS: Deuses iorubas na África e no novo Mundo*. Corrupio. 6ª Ed., 2002.

Anexo

Tabela I

	Nome	Sexo	Idade	Profissão/Ocupação	Cor	Est. Civil	Idade de feitura	Cargo	Rel. de parentesco	Eledá	Terreiro
1	Hugo	M	72	Servidor Público	branco	casado	40	Ogã	nenhuma	Oxaguiã	Casa Branca
2	Rodrigo	M	30	autônomo	negro	solteiro	7	Iaô e Pai pequeno	primo de santo	Obaluayê	Enjenoquê
3	Felipe	M	35	professor	mestiço	solteiro	14	Baba Efum	primo de santo	Oxalufã	Koisan
4	Benildes	F	68	professora aposentada	negra	casada	40	Iyalorixá	nenhuma/ tia de consideração	Oiá	Oiá Matamba
5	Carlos	M	32	enfermeiro	negro	casado	2,5	Iaô	irmão de santo	Oiá	Tomundê
6	José Arnaldo	M	34	técnico administrativo	negro	solteiro	12	Ojê de Babá	irmão de santo	Ogum	Tomundê
7	Lorena	F	31	dona de casa	negra	casada	15	Iyalorixá e Iya Laxê	mãe pequena	Obaluayê	Tomundê
8	Sônia	F	61	dona de casa	negra	solteira	40	Iyalorixá e Iya Morô	mãe criadeira	Oiá	Tomundê
9	Giovanilza	F	65	professora aposentada	branca	separada	16	Iya Ajé	irmã de santo/filha biológica	Obaluayê	Tomundê
10	Rafael	M	36	analista de sistemas	branco	casado	16	Ojê de Babá	irmão de santo	Ogum	Tomundê
11	Ricardo	M	34	designer gráfico	branco	casado	15	ogã	irmão de santo	Oxalá	Tomundê
12	Dary	M	64	médico	mestiço	viúvo	30	Babalorixá	pai de santo	Obaluayê	Tomundê

Nota:

a) Cor: auto-atribuída

Tabela II

	Nome	Entrevista
1	Hugo	12/06/2010
2	Rodrigo	16/07/2010
3	Felipe	22/07/2010
4	Benildes	13/09/2010
	Benildes	04/04/2011
5	Carlos	15/08/2011
		21/08/2011
6	José Arnaldo	14/19/2011
		17/19/2011
7	Lorena	09/04/2011
		25/09/2011
8	Sônia	02/07/2010
		20/11/2011
9	Giovanilza	05/06/2010
		20/10/2011
		26/11/2011
10	Rafael	17/12/2011
11	Ricardo	28/09/2011
12	Dary	05/03/2011
		19/07/2011
		04/12/2011