



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS - ODEERE**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-PPGEC

VIVIANE SALES OLIVEIRA

***ÌYÀ MI ÈLÈYÈ* FAZ MORADA NO *OMI T'OGUN*:
UM ESTUDO SOBRE MITOS, RITOS, SÍMBOLOS E ETNICIDADES**

**JEQUIÉ-BA
2020**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-PPGREC

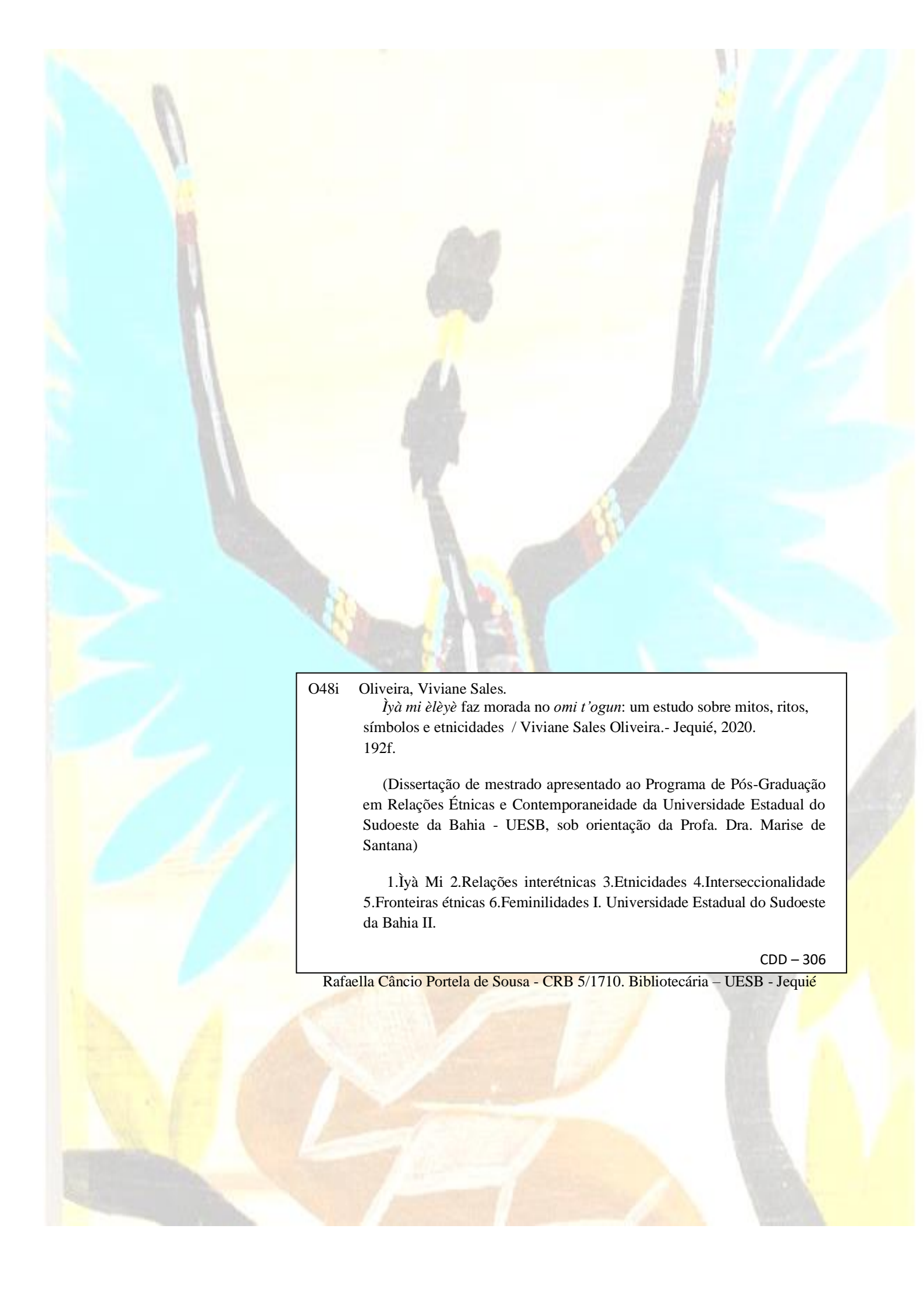
VIVIANE SALES OLIVEIRA

ÌYÀ MI ÈLÈYÈ FAZ MORADA NO OMI T'OGUN:
UM ESTUDO SOBRE MITOS, RITOS, SÍMBOLOS E ETNICIDADES

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientadora: Professora Doutora Marise de Santana

JEQUIÉ-BA
2020



O48i Oliveira, Viviane Sales.

Ìyà mi èlèyè faz morada no *omi t'ogun*: um estudo sobre mitos, ritos, símbolos e etnicidades / Viviane Sales Oliveira.- Jequié, 2020. 192f.

(Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação da Profa. Dra. Marise de Santana)

1.Ìyà Mi 2.Relações interétnicas 3.Etnicidades 4.Interseccionalidade 5.Fronteiras étnicas 6.Feminilidades I. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II.

CDD – 306

Rafaella Cândia Portela de Sousa - CRB 5/1710. Bibliotecária – UESB - Jequié



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ÌYÀ MI ÈLÈYÈ FAZ MORADA NO OMI T'OGUN:
UM ESTUDO SOBRE MITOS, RITOS, SÍMBOLOS E ETNICIDADES

Autora: Viviane Sales Oliveira

Orientadora: Profa. Dra. Marise de Santana

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Viviane Sales Oliveira e aprovada pela Comissão Julgadora.

Aprovação em 30/03/2020.

COMISSÃO JULGADORA:

Profa. Dra. Marise de Santana

Prof. Dr. Marcos Lopes de Souza

Prof. Dr. Ruy do Carmo Póvoas

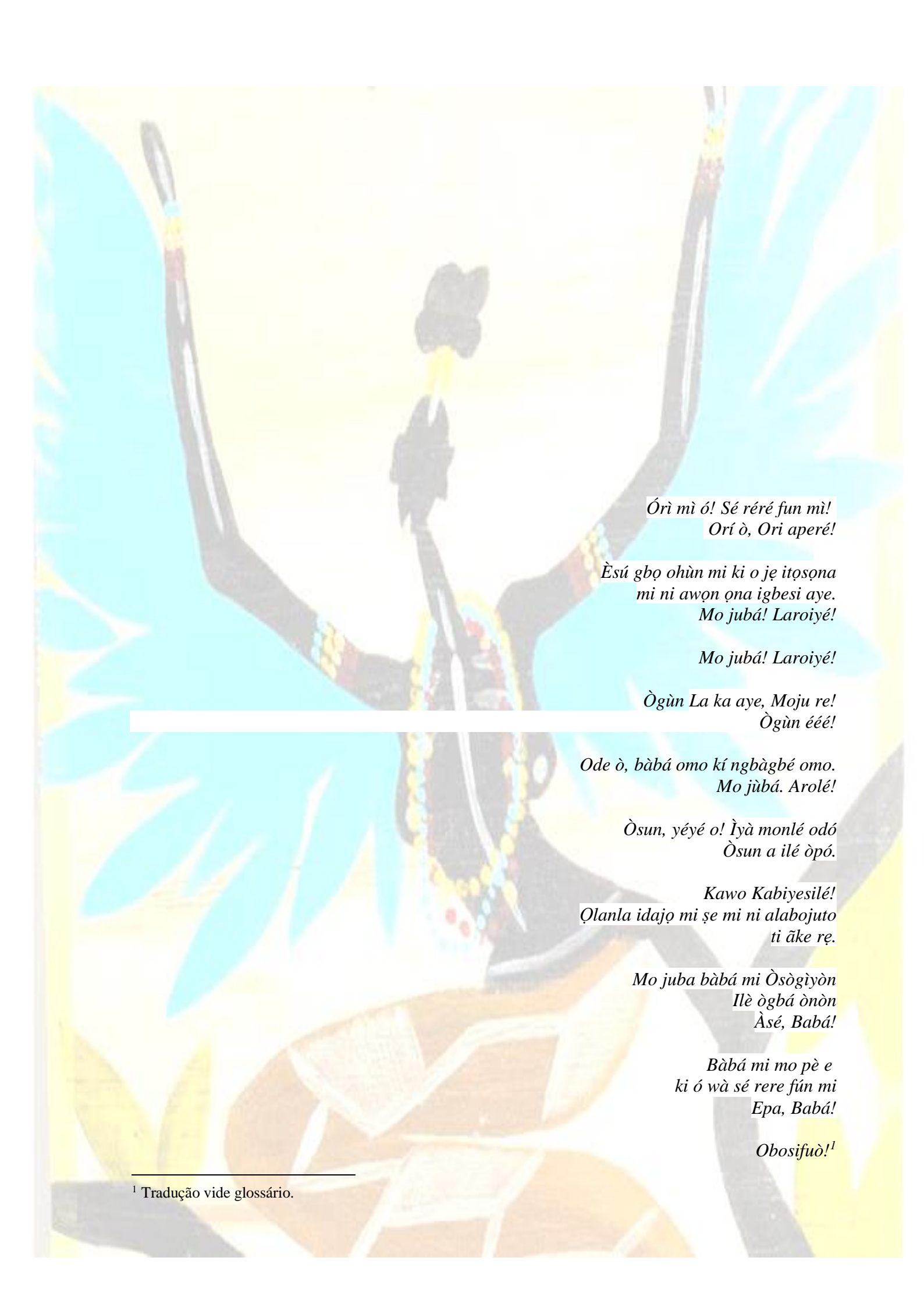
JEQUIÉ-BA
2020



*À minha mãe Beatriz.
Às minhas tias Vilma e Lourdes.
Ao meu pai Osvaldo.
Ao meu irmão Bismaque.
Ao meu sobrinho Bismaque Filho "Bismaquinho".
Amores.*



*Ibá, Yemonja! Ye ye omo eja.
Iyà ti o mu awọn ifaya ti okun wa fun mi
Odoiya!*



*Órì mi ó! Sé réré fun mi!
Orí ò, Ori aperé!*

*Èsú gbọ ohùn mi ki o jẹ itoṣona
mi ni awọn ona igbesi aye.
Mo jubá! Laroiyé!*

Mo jubá! Laroiyé!

*Ògùn La ka aye, Moju re!
Ògùn ééé!*

*Ode ò, bàbá omo kí ngbàgbé omo.
Mo jubá. Arolé!*

*Òsun, yéyé o! Iyà monlé odó
Òsun a ilé òpó.*

*Kawo Kabiyesilé!
Olanla idajọ mi ṣe mi ni alabojuto
ti āke rẹ.*

*Mo juba bàbá mi Òsògìyòn
Ilè ògbá ònòn
Àsé, Babá!*

*Bàbá mi mo pè e
ki ó wà sé rere fún mi
Epa, Babá!*

Obosifuò!¹

¹ Tradução vide glossário.

AGRADECIMENTOS

À minha Mãe Beatriz e ao meu Pai Osvaldo por estarem comigo, caminharem comigo, lutarem comigo e por possibilitarem um caminhar mais seguro; mais feliz; mais amoroso; mais acolhedor; mais confiante; mais realizador. Este trabalho também é da senhora também é do senhor, sonhamos junt@s! À benção! *Yemonjá obosifuò!*

Ao meu Irmão Bismaque por fazer parte em todos os momentos e antes deles. *Yemonjá obosifuò!*

Ao meu Sobrinho mais lindo Bismaquinho que me ensina a cada dia novos caminhos e novas formas de caminhar. *Yemonjá obosifuò!*

Às minhas Tias Vilma e Lourdes pelo amor e cuidado incondicionais. À benção! *Yemonjá obosifuò!*

À Sirlândia pela solidariedade e desprendimento tornando possível a construção desta pesquisa. *Yemonjá obosifuò!*

Às colegas e aos colegas do curso pela convivência e compartilhamento de ideias e conhecimentos.

Ao meu colega de curso e meu mais velho, *Bàbá Adalto Barilé* - um irmão, um parceiro em toda caminhada que se fez mais feliz; mais solidária; mais companheira; mais movimentada. À benção! *Mojubá! Yemonjá obosifuò!*

À colega de curso, Maria Cristina Nascimento de Souza, pela solidariedade e que nos proporcionou um traslado de compartilhamento de vivências e experiências. *Mojubá!*

À Professora Dr^a. Marise de Santana por ter acreditado na pesquisa e assim, passamos a caminhar juntas, sendo minha Orientadora. Grata também, pela confiança, compreensão e acompanhamento criterioso em cada etapa, cada passo. E, por compartilhar suas experiências de vida, caminhos metodológicos, atentando sempre para a força e o direcionamento de *Ogun* – desbravador de caminhos – e pela apresentação de discussões que foram indispensáveis na construção desta dissertação. *Mo jubá! À benção! Yemonjá obosifuò!*

Às Professoras e Professores do curso, Dr^a Ana angélica Leal Barbosa, Dr. Marcos Lopes de Souza, Dr. Danilo César Sousa Pinto, Dr. Itamar Pereira Aguiar, Dr. Edson Dias Ferreira, Dr. Natalino Perovano Filho, Dr. Valmir Henrique de Araújo, Dr. José Valdir Jesus de Santana.

À equipe do Odeere pelo acolhimento carinhoso, Antônia Negão, José Luiz Negão, Jhames, Cidália Maria, Jacson da Silva Bomfim, Monique Sande Silva.

A/os colegas do Grupo de Pesquisa Educação e Relações Étnicas: saberes e práticas dos legados africanos, indígenas e quilombolas pelas discussões e debates sobre temas tão caros e fundamentais no percurso dessa pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES por ter apoiado esta pesquisa através de concessão de bolsa.

Aos professores, Dr. Marcos Lopes de Souza e Dr. Ruy Póvoas pelo carinho e disponibilidade na construção desta pesquisa. *Mojubà! Motumbà! Iymanjà obosifuò!*

Ao meu *Bàbàlòrisà Loro T'Osogyian* que encantou meu *Ori* e me preparou para trilhar caminhos prósperos e de *Asè*. Ao senhor meu respeito, minha admiração, meu amor e minha gratidão. O senhor, mais que ninguém sabe, por onde andamos. *Motumbà! Yemanjá obosifuò!*

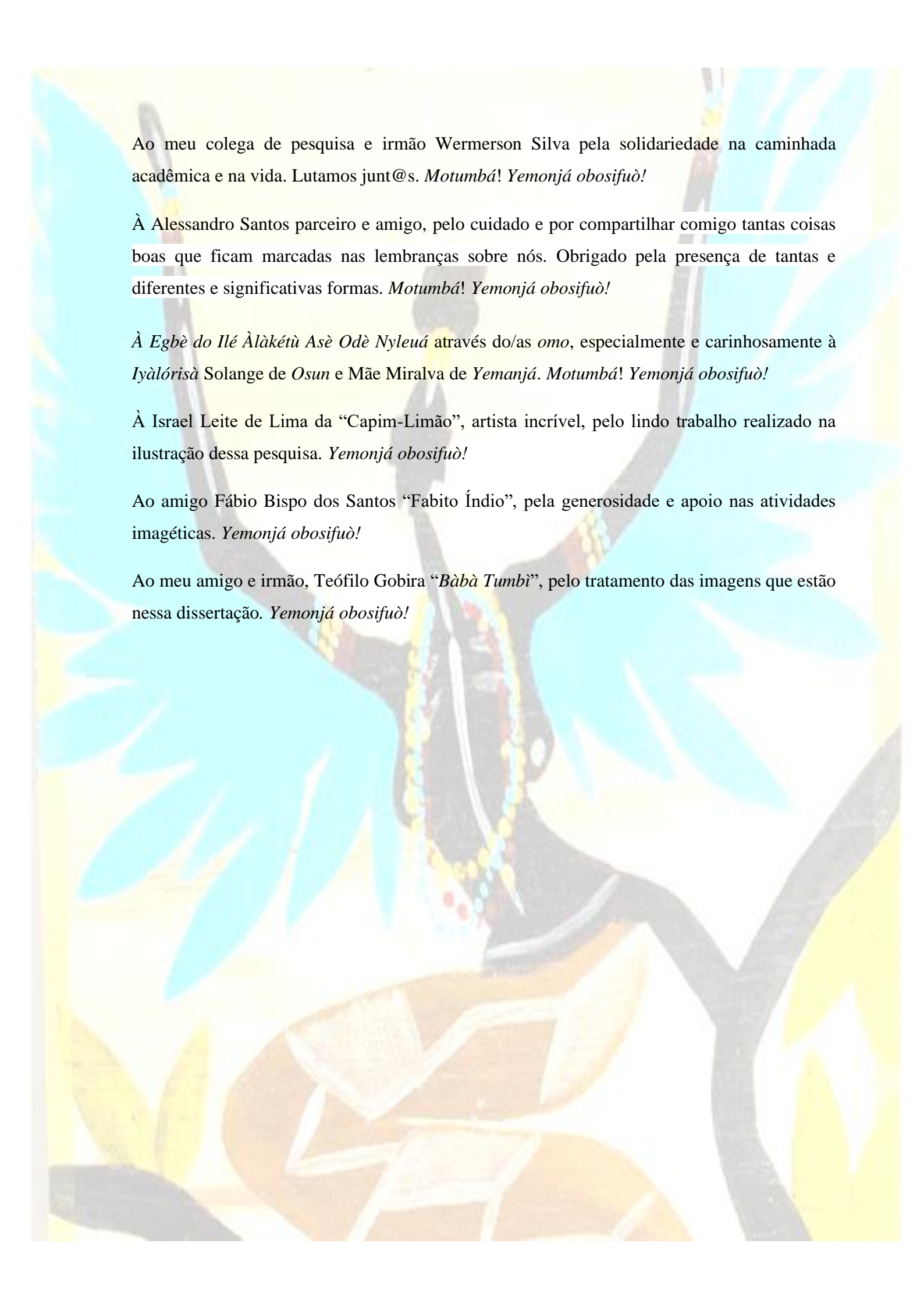
À *Egbè Ilè Àlàkétù Àsè Omi T'Ogun* através do/as *omo*, em especial, *Ìyàdagan, Ìyà Egbè, Ìyà Oju Odè, Ajimudà, Bàbà Osì*, que abraçaram a pesquisa contribuindo para que fosse realizada e pelas longas conversas generosas que proporcionaram valiosos saberes. *Mojubá! Yemonjá obosifuò!*

À Jonatan Santos “Don” um parceiro de vida. Entre sonhos, sorrisos e abraços caminhamos. *Mo jubá! Yemonjá obosifuò!*

À *Dofona* de *Osun Ananda* e *Dofona* de *Ogun Renata, omo kékéré*, pela parceria na construção desta pesquisa colaborando e participando prontamente. *Yemonjá obosifuò!*

À Helena e Filomena “Madrinha Mena” pelo incentivo e confiança e aos cuidados dedicados as minhas e aos meus. Á benção! *Yemonjá obosifuò!*

Aos irmãos e irmã, Óscar, *Ogan Bruno Leituga*, Dona Vera, pelas vivências de luta e resistências no combate diário às injustiças, tudo nosso! *Mo jubá! Yemonjá obosifuò!*

The background features a stylized illustration of a person, likely a woman, sitting on a wooden stool. She is wearing a dark, patterned headwrap and a beaded necklace. The scene is set outdoors with a large tree trunk and branches on the right, and various green and yellow leaves scattered throughout the background. The overall style is reminiscent of traditional African art.

Ao meu colega de pesquisa e irmão Wermerson Silva pela solidariedade na caminhada acadêmica e na vida. Lutamos junt@s. *Motumbá! Yemonjá obosifuò!*

À Alessandro Santos parceiro e amigo, pelo cuidado e por compartilhar comigo tantas coisas boas que ficam marcadas nas lembranças sobre nós. Obrigado pela presença de tantas e diferentes e significativas formas. *Motumbá! Yemonjá obosifuò!*

À *Egbè do Ilé Àlàkétù Asè Odè Nyleuá* através do/as *omo*, especialmente e carinhosamente à *Iyàlórìsà* Solange de *Osun* e Mãe Miralva de *Yemanjá*. *Motumbá! Yemonjá obosifuò!*

À Israel Leite de Lima da “Capim-Limão”, artista incrível, pelo lindo trabalho realizado na ilustração dessa pesquisa. *Yemonjá obosifuò!*

Ao amigo Fábio Bispo dos Santos “Fabito Índio”, pela generosidade e apoio nas atividades imagéticas. *Yemonjá obosifuò!*

Ao meu amigo e irmão, Teófilo Gobira “*Bàbà Tumbi*”, pelo tratamento das imagens que estão nessa dissertação. *Yemonjá obosifuò!*

RESUMO

Este estudo tem por objetivo geral investigar no terreiro *Ilé Àlàkétù Asè Omi T'Ogun*, localizado em Vitória da Conquista, região sudoeste da Bahia, como no culto à *Ìyà Mi* os elementos simbólicos de etnicidades são enunciados. Como objetivos específicos: descrever os ritos e mitos referentes à *Iyá Mi* realizados no terreiro; identificar os elementos simbólicos (materiais e imateriais) fundamentais do culto à *Iyá Mi*; identificar as fronteiras étnicas demarcadas pelo/as entrevistado/as; analisar as fronteiras étnicas construídas a partir dos símbolos (materiais e imateriais) do culto à *Iyá Mi*. Trata-se de uma pesquisa etnográfica dentro de uma perspectiva que abarca o estudo das Formas Simbólicas, proposto por John B. Thompson (1995). Tal estudo norteia-se pelo seguinte problema de pesquisa: como no universo do terreiro os elementos simbólicos do culto à *Iyà Mi* são enunciadores de etnicidades? Neste sentido, propomos as seguintes hipóteses que orientaram os caminhos para o desenvolvimento desta pesquisa: os símbolos do culto à *Iyà Mi* enunciam diferentes identidades étnicas; a dinâmica do culto à *Iyà Mi* estabelece fronteiras entre as pessoas (feminino e masculino); o fenômeno da etnicidade se manifesta na produção de feminilidades nas vivências do/as entrevistado/as no contexto ancestral do culto à *Ìyà Mi*. Esta pesquisa seguiu os caminhos teóricos da etnicidade atualizada nos debates a partir da identidade étnica do/as participantes da pesquisa percebida numa reflexão que se pretende interacional, situacional, cognitiva e, também contrastiva. Atenta ainda a uma das tarefas da pesquisa antropológica das relações interétnicas que é o sentido. Sentido este que está na relação com os processos de criação e de interpretação do imaginário social do terreiro e de seus filhos e filhas. Baseado nessa abordagem verificou-se, através das narrativas mitológicas sobre o culto à *Ìyà Mi* colhidas durante a pesquisa de campo, como este culto se organiza e se estabelece permitindo a/os entrevistado/as compreender e dar sentido a essa complexidade simbólica que orienta as suas relações interétnicas. Pois, no interior do terreiro se produz uma estrutura que organiza as pessoas de acordo a categorias étnicas que possibilita que cada um/a ali tenha estabelecido qual a sua situação e qual o comportamento diante das demais, processo que está essencialmente relacionado com a etnicidade. As análises possibilitaram demonstrar como o culto nos revela contextos relevantes para o estudo de feminilidades mobilizadas pelas etnicidades produzidas em meio às relações sociais e símbolos ancestrais relacionados à *Ìyà Mi*, decorrentes do reconhecimento de pertencimento étnico do/as entrevistado/as.

Palavras-Chave: *Ìyà Mi* – Relações Étnicas – Etnicidade – Fronteiras étnicas – Feminilidades.

ABSTRACT


This study has the general objective of investigating in the *terreiro Ilé Alàkétù Asè Omi T'Ogun*, located in Vitória da Conquista, southwest region of Bahia, as in the cult of *Ìyà Mi* the symbolic elements of ethnicities are enunciated. As specific objectives: describe the rites and myths related to *Iyá Mi* performed in the terreiro; identify the symbolic elements (material and immaterial) fundamental to the cult of *Iyá Mi*; identify the ethnic boundaries demarcated by the interviewee; to analyze the ethnic boundaries constructed from the symbols (material and immaterial) of the cult to *Iyá Mi*. It is an ethnographic research within a perspective that includes the study of Symbolic Forms, proposed by John B. Thompson (1995). This study is guided by the following research problem: how in the universe of the terreiro are the symbolic elements of the cult of *Iyá Mi* enunciating ethnicities? In this sense, we propose the following hypotheses that guided the paths for the development of this research: the symbols of the cult of *Iyá Mi* enunciate different ethnic identities; the dynamics of the cult of *Iyá Mi* establishes boundaries between people (female and male); the phenomenon of ethnicity is manifested in the production of femininities in the experiences of the interviewee in the ancestral context of the cult of *Iyá Mi*. This research followed the theoretical paths of ethnicity updated in the debates based on the ethnic identity of the participants of the research, perceived in a reflection that is intended to be interactional, situational, cognitive and also contrasting. Attentive yet to one of the tasks of anthropological research on interethnic relations, which is the meaning. This sense is related to the processes of creation and interpretation of the social imaginary of the terreiro and its sons and daughters. Based on this approach, it was verified, through mythological narratives about the cult of *Ìyà Mi* harvested during the field research, how this cult is organized and established allowing the interviewees to understand and give meaning to this symbolic complexity that guides their interethnic relations. Because, inside the terreiro, a structure is produced that organizes people according to ethnic categories that allows each one to establish their situation and behavior towards the others, a process that is essentially related to ethnicity. The analyzes made it possible to demonstrate how the cult reveals relevant contexts for the study of female mobilized by ethnicities produced in the midst of social relations and ancestral symbols related to *Ìyà Mi*, resulting from the recognition of the interviewee's ethnic belonging.

Keywords: *Ìyà Mi* - Interethnic relations - Ethnicity - Ethnic Frontiers - Female.

LISTAS DE FIGURAS: MAPAS, FOTOS, GRÁFICOS, TABELAS E GRAVURAS

MAPA 1:	Localização de Vitória da Conquista	63
MAPA 2:	Localização do <i>Ilé Alàkétù Asè Omi t'Ogun</i>	72
FOTO 1:	Mulungu na entrada do barracão	77
FOTO 2:	Cabana de <i>Tupinambá</i>	83
FOTO 3:	Árvores Sagradas do <i>Omi T'Ogun</i>	134
GRÁFICO 1:	Estrutura do estudo das formas simbólicas	38
GRÁFICO 2:	Formas simbólicas – análise formal ou discursiva	59
GRÁFICO 3:	Família de <i>Asè de Bábà Loro</i>	75
GRÁFICO 4:	Cabaça da existência - <i>igbà-odù</i>	156
TABELA 1:	Organização dos barcos	90
TABELA 2:	<i>Ipò/Oyé Omi T'Ogun</i>	95
GRAVURA 1:	<i>Ìyà Mi</i>	1-15
GRAVURA 2:	<i>Exù</i>	16
GRAVURA 3:	<i>Ìyà Mi</i>	26
GRAVURA 4:	<i>Osogyian</i>	60
GRAVURA 5:	Entrada do <i>Omi T'Ogun</i>	67
GRAVURA 6:	Ilustração da celebração à <i>Ìyà Mi</i>	117
GRAVURA 7:	<i>Yemanjà</i>	133
GRAVURA 8:	<i>Ìyà Mi</i>	169
GRAVURA 9:	<i>Ìyà Mi</i>	173
GRAVURA 10:	<i>Ìyà Mi</i>	185

LISTA DE SIGLAS

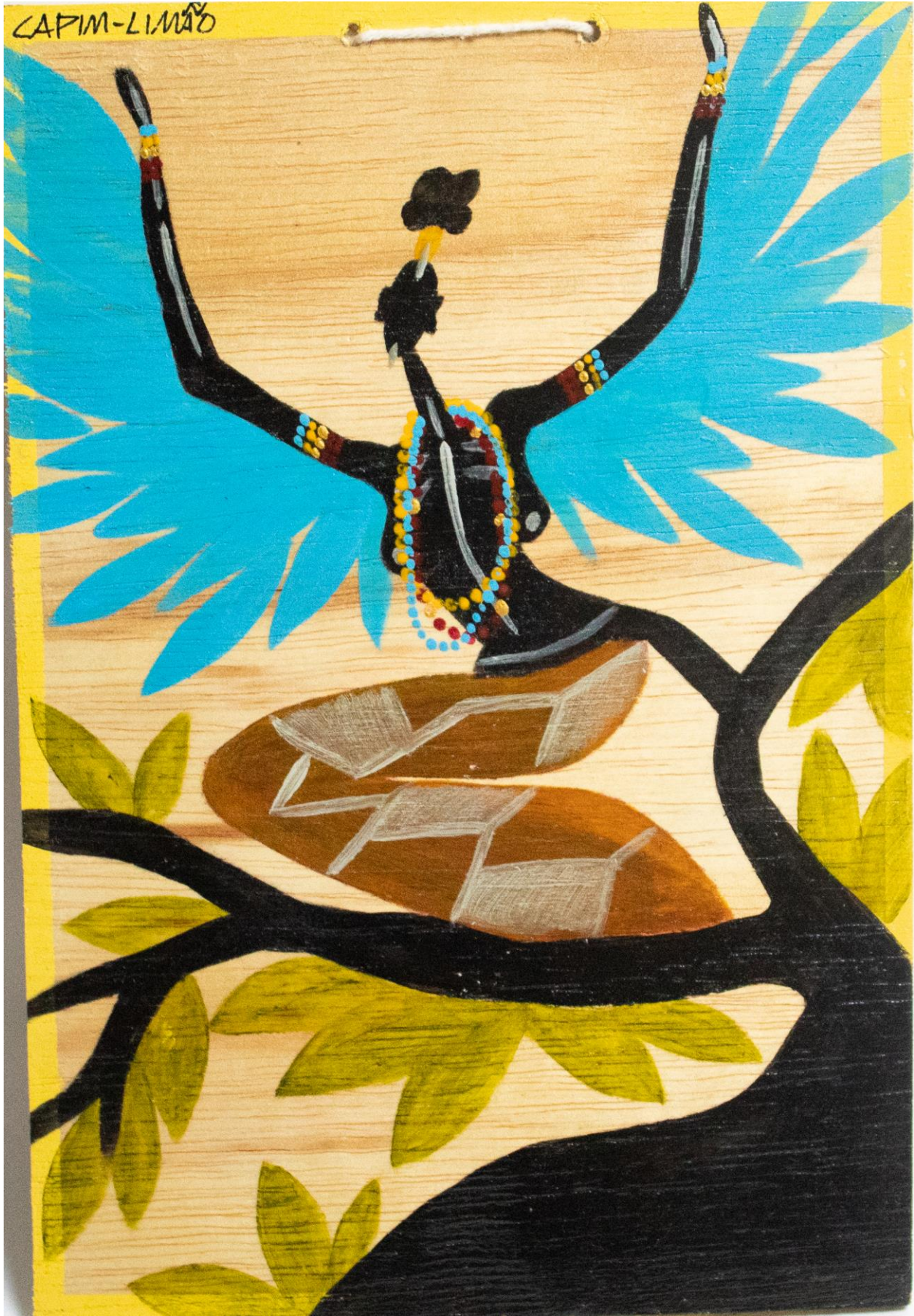


CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEASA	Centro de Abastecimento de Vitória da Conquista Edmundo Flores
DNA	Ácido Desoxirribonucleico
HP	Hermenêutica de Profundidade
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LGBTTQI+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros Queer, Interesssxuais e mais.
MAFRO	Museu Afro-Brasileiro - Salvador-BA
ODEERE	Órgão de Educação das Relações Étnicas
PMVC	Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
URFJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
USP	Universidade de São Paulo

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I	
TECENDO CAMINHOS E CAMINHADA	27
1.1 Àgó Àgó l'òdònòn	27
1.2 Estratégias do caminhar	31
1.3 A escrita da experiência, a experiência da escrita	39
1.4 Estudos das relações interétnicas no terreiro - das formas simbólicas	49
1.5 Símbolos, mitos, ritos: o bater das asas na dinâmica das etnicidades	55
CAPÍTULO II	
O ENCONTRO DO AR COM AS ÁGUAS: UMA CONVERSA COM DIFERENTES ETNICIDADES NA CASA DAS ÁGUAS QUE GUERREIAN	61
2.1 Um município chamado Vitória da Conquista	62
2.2 O encontro do Ar com as Àguas: um terreiro chamado <i>Omi T'Ogun</i>	67
2.3 <i>Ojubò Ìyà Mi</i> : a dinâmica das etnicidades nas relações interétnicas	96
2.4 O ninho da coruja	112
2.5 A Grande Mãe e seus símbolos étnicos	119
CAPÍTULO III	
ÌYÀ MI ÈLÈYÈ FAZ MORADA NO OMI T'OGUN: UMA CONVERSA SOBRE FRONTEIRAS ÉTNICAS	134
3.1 <i>Ìbà Àwọn Ìyà Mi Òṣòrò ngà</i> Respeito à sociedade das Sábias Mulheres	134
3.2 <i>Ìyà Ikùn</i> - A Mãe da Barriga	141
3.3 A dança das mulheres: uma conversa sobre fronteira	155
4. PALAVRAS FINAIS	170
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174
6. GLOSSÁRIO	186

CAPIM-LIMÃO



INTRODUÇÃO



2

*Esù Ona! Mo juba! Okunrin ti ona
şii awon ona ti o dara julọ ati tan imọlẹ irin-ajo wa³*

Esta dissertação é resultado da pesquisa realizada durante os anos de 2018 a 2020, para conclusão do curso de Mestrado Acadêmico em Relações Étnicas e Contemporaneidade, com área de concentração em Relações étnicas, gênero e sociedade, e área de atuação na linha 1 de pesquisa, “Etnicidade, memória e educação”, promovido pelo Órgão de Educação das Relações Étnicas - ODEERE, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, campus de Jequié-BA. Trata-se de uma pesquisa etnográfica envolvendo a observação participante e entrevistas semi-estruturadas. Construída por meio do Estudo das Formas Simbólicas -

² Ilustração retratando o orisà *Exu* feita exclusivamente para esta dissertação pelo artista Israel Leite de Lima, “Capim-Limão”.

³ Tradução:

Exu Onan! Meus respeitos!

Homem do caminho

Abra os melhores caminhos e ilumine o nosso caminhar.

Hermenêutica de Profundidade-HP, proposto por John Thompson (1995). Analisa as relações étnicas a partir da ancestralidade negro-africano através de um estudo etnográfico do culto a *íyà Mì Ósòróngà*, presente no Candomblé⁴ de nação *Kétù*, cujo valor cultural e civilizatório de matriz africana agregada às práticas de valores *Nàgós: Yorùbá*⁵ relacionadas às divindades ancestrais femininas e preservados nos Candomblés de Nação *Kétù*⁶, constituindo assim, uma das vertentes culturais de grande influência na sociedade brasileira [baiana] Verger (2002). A pesquisa foi realizada no terreiro⁷ de Candomblé de Nação *Kétù*, *Ilé Alàkétù Asè Omi T’Ogun*, localizado no Bairro Alegria, em Vitória da Conquista, Região Sudoeste da Bahia.

Essa pesquisa tem como relevância, o fato dela contribuir com pesquisas referentes ao legado africano na região, bem como, dos seus valores civilizatórios que orientam o comportamento de adepto(a)s dos Candomblés destacando o culto às divindades femininas dentro de suas liturgias, revelando uma realidade muito mais complexa e um universo rico em elementos a serem estudados através de numerosas fontes ainda inexploradas (SOUSA, 2001, p.17), não limitando apenas a saber como são e como estruturam, mas interpretar os seus significados mais profundos (...) no sentido de compreender a inserção dessas práticas religiosas no âmbito da sociedade (BENISTE, 1997, p.13), e de suas relações interétnicas.

⁴ Candomblé – é definido como local onde se realizam as cerimônias de certos cultos afro-brasileiros mais ligados às tradições africanas. Culto afro-brasileiro. CACCIATORE, Olga Gudole. Dicionário de cultos afrobrasileiros, 1988.

Candomblé, denominação originária do termo *kandombile*, cujo significado é culto e oração, constitui um modelo de religião que congrega sobrevivências étnicas da África e que encontrou no Brasil, campo fértil para sua disseminação e reinterpretação. (Lody, 1987, p.8)

⁵ “O termo *yorùbá* [...] aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos.[...] além da linguagem comum, os *yorùbá* estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome [...] dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência a ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou a território. (VERGER, 2002, p. 03)

Os *iorubás* foram reconhecidos como integrantes de um único grupo no Brasil, por falarem o mesmo idioma e considerarem-se descendentes de Odudua, da velha Ile Ifé. Eram, em sua maioria, oriundos de Daomé, atualmente, República do Benin, colonizada pelos franceses. (...) Na Bahia chamamos *Nàgós* a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua *iorubana*. Desta procedência [...] todas as pequenas nações daquele grupo: de Oyó, capital de *Iorubá*, de Ilorin, Ijesa, Ibadan, Ifé, Iebú, Egbá, Lagos, Ketu. (RIBEIRO, 1996, p.125)

⁶ Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniram-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao *candomblé*. A identificação das nações de *candomblé* baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado: nomes dos deuses, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias apresentando elementos do idioma *ewe*, indicam tratar-se de nação *jeje*; se em vez de *ewe*, usam-se elementos do *iorubá*, sua identidade é *kétu* e *Nàgó*. (RIBEIRO, 1996, p.108)

O Angola reúne tradições de origem *cambinda*, Moçambique, *munjolo*, congo e etc.(...) A diferença entre o Angola e outras linhas reside basicamente no uso das palavras, das cantigas, dos atabaques e das danças. (LOPES, 2005, p. 242)

As nações foram organizadas em: *Kétu-Nàgó* - *iorubá*; *Jexá* ou *Ijexá* - *iorubá*; *Jeje* - fon; Angola -banto; Congo -banto; Angola-Congo - banto; *Caboclo* - modelo afro-brasileiro. (Lody, 1987, p.08)

⁷ Terreiro é o nome que comumente se atribui a casas de culto do Candomblé.

Este estudo se fundamenta nos aspectos civilizatórios dos povos negros recriados e ressignificados no Brasil a partir da diáspora africana. Sem perder de vista a reflexão a respeito da dinâmica da cultura, que “só pode ser entendida em se examinando as maneiras peculiares pelas quais as pessoas investiram seus recursos culturais na tarefa de se adaptarem a novos e variados meios sociais” (MINTZ & PRICE, 2003, p. 90).

O interesse por essa temática reúne motivações pessoais, familiares, profissionais e científicas. Nasce, portanto, das aprendizagens adquiridas por meio das vivências intensas, específicas e interligadas entre o trabalho profissional e acadêmico iniciados, em 2006, no Curso de Especialização – *Latu Senso*, em Antropologia com ênfase em Culturas Afro-Brasileiras, promovido pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas - ODEERE, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, *campus* de Jequié-BA, quando elaborei uma monografia investigativa sobre os aspectos culturais tradicionais como, as festas de cultos aos santos no quilombo e o legado africano presente nestes aspectos e análises a respeito da identidade étnica dos moradores/as no quilombo. A pesquisa foi realizada no Quilombo Velame, localizado em Vitória da Conquista-BA, no ano de 2007, sob a orientação do professor doutorando Denilson Lessa dos Santos. E com minhas vivências pessoais, familiares e de âmbito religioso enquanto filha do *Orisà*⁸ *Yemanjà* e sendo escolhida pelo *Orisà Xangô* – Senhor da justiça - para ser sua *Ìyàròbà* e zelar por seus “*Asés*”.

A relação e o contato entre a tradição e a aprendizagem estiveram sempre presentes na minha formação. Aprendi a ler e a escrever, em tenra idade, em um terreiro dirigido por “Seu Geso”, como era conhecido e por sua esposa, “Dona Linda”. Ela tinha sua escola montada dentro do barracão, que ficava ao fundo de sua casa. Seguíamos um corredor até chegar à entrada. Na frente havia um “pé de amora”⁹ antes e depois da aula nos deliciávamos com seus frutos, que chamávamos de vinagreira. Ao centro do barracão localizava-se uma mesa de madeira grande, rodeada por um gradeado de madeira que organizava o espaço onde ficavam os adeptos do terreiro e os visitantes. Sentávamos ao redor da mesa e a professora na

⁸ Os Orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo (...) Alguns autores sustentam que os orixás são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou clãs que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia e de ancestrais familiares passaram a ser cultuados por outros clãs até se tornarem entidades de culto nacional. (SANTOS, 1986, p. 102)

⁹ *Morus nigra* L., *Moraceae*, é uma espécie pertencente à família *Moraceae*, conhecida comumente como amoreira-preta. PADILHA, Marina M.; MOREIRA, Lucimara Q.; MORAIS, Fernanda F.; ARAÚJO, Tomáz. H.; SILVA, Geraldo Alves da. Estudo farmacobotânico das folhas de amoreira-preta, *Morus nigra* L., *Moraceae*. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-695X2010000400024. Acesso: maio de 2018.

Planta utilizada para retirar energias negativas do ambiente. Considerada uma erva do Orixá *Exu* e também utilizada em rituais fúnebres (VIEIRA, 2015, p. 51). VIEIRA, L. Magias do reino de Elegbara. Ed. Clube de Autores. Joinville-SC, 2015.

cabeceira, para aprender com ela, entre outros assuntos, a escrita, a leitura. Ao fundo ficava um altar. Logo na entrada do barracão, do lado esquerdo, havia um cômodo onde ficavam as roupas utilizadas nos rituais.

Lembro-me de todos nós curiosos nos momentos em que a professora se ausentava ou durante a merenda, íamos olhar seu interior pela fechadura e quem sabe descobrir seus segredos. A merenda era preparada por “Dona Linda”, nossa professora. Doce de banana acompanhado de coco cortado em tiras. Servido no intervalo, às 15 horas. A aula se iniciava às 13 horas e finalizava às 17 horas. Utilizávamos o “ABC”, a “tabuada”, cadernos, lápis e borracha como materiais didáticos. Ela acompanhava cada aluno e aluna individualmente. Tomava a lição, sob os olhares atentos do/as demais colegas. A merenda era servida em uma copa - espaço pertencente à residência e socializada com os/as estudantes neste momento. Após, brincávamos, correndo, muitas vezes, entre os espaços da casa da professora e do seu terreiro. Com a energia e o *Asè* emanados do sagrado ali cultuado e expelido pelo hálito da professora, aprendi a desvendar os segredos da leitura e da escrita.

O tema desta pesquisa está relacionado diretamente a minha história de vida, ou ao meu *odu* (destino) que tem grande influência da ancestralidade revelada ainda criança. Portanto, a escolha por este tema, que envolve o culto a ancestralidade feminina, está relacionado as minhas experiências desenvolvidas ao longo da minha vida neste *Aiyé* (mundo visível). Constitui uma oportunidade de conciliar o aprendizado exposto com a pesquisa acadêmica, que soma os interesses pelos valores civilizatórios afro-brasileiros. Valores estes interligados à ancestralidade. É uma oportunidade de empreender um trabalho científico em um contexto no qual estou inserida como participante, “Mãe e Filha”, parafraseando a *Ekedji* Sinha¹⁰.

Os povos negros africanos chegaram nesta terra a partir de 1525, traficados, principalmente pela coroa portuguesa. Indo até 1851, período que vigorou o tráfico humano do continente africano ao Brasil, alimentando o sistema econômico de Portugal. Prandi (2000) traz em seu artigo “De africano à afro-brasileiro: etnia, identidade e religião” a informação de mais de 5.000.000 (cinco milhões) de pessoas. Segundo ele, “uma multiplicidade de etnias, nações, línguas, culturas” (PRANDI, 2000, p. 52). Ainda, de acordo aos seus estudos, os povos da África Negra estão organizados em dois grandes grupos linguísticos: sudaneses e bantos. No grupo dos povos sudaneses estão: Etiópia, Chade, do sul do Egito, Uganda, incluindo também, o grupo sudanês oriental: os núbios, nilóticos e báris; abaixo está o grupo sudanês central - Golfo da Guiné, nagôs ou *iorubas*: *oyó*, *ijexá*, *ketu*, *ijebu*, *egbá*, *ifé*,

¹⁰ Fala da senhora Gersonice Azevedo Brandão – *Ekedji* do Terreiro Casa Branca, quando do lançamento de seu livro “Equede - A Mãe de Todos”, pela Editora Barabô.

oxogbô...; os fon-jejes agregam os daomeanos e os mahi, entre outros; os haussás, os grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis. E o grupo banto - povos da África Meridional: povos que falam entre 700 e duas mil línguas, compreendendo: o ajauá, o ganguela, cuanhama, o iaco-cuango-casai, macua, quicongo, quimbundo, quinguana, quioco, rongá, suaíle, suto, tonga, xona, umbundo.

Observa-se pelo exposto que diversas etnias chegaram a essa terra, Brasil, na condição de escravos e estrategicamente foram separados pelos senhores escravocratas evitando, dessa forma, um contato que possibilitasse laços comunitários fortalecendo revoltas e resistências ao sistema escravista, por exemplo. Mas, apesar de todo o esforço e a suas estratégias, muito dos saberes dessas etnias foram conservadas e “grande parte do patrimônio cultural negro africano” (SODRÉ, 2002, p.52) aqui se consolidou. Segundo Sodré (2002), o patrim nio cultural referenciado está relacionado ao significado de herança, legado e memória, tanto técnico, físico, quanto simbólico. Compreendendo nessa relação e considerando fatores determinantes, citados pelo autor: “ tnicos, políticos e simbólicos” (*Idem*). Sendo assim, o patrim nio cultural do negro no Brasil se preserva e se transmite através da memória ancestral de legado africano.

Fundamentados nessa memória, os povos nagôs preservam sua forma mítico- político-econ mico-religiosa como explica Sodré (2002), através da constru o do terreiro conservando e ressignificando saberes e fazeres de origem africana. Nesta oportunidade, nos deteremos aos estudos referentes ao terreiro de Candomblé da na o *K t *, por neste espaço conservar saberes a respeito de *Iy  Mi* diretamente ligada as ancestrais femininas. Outro fator de relevância que este trabalho apresenta   o fato de ampliar as pesquisas que envolvam o legado africano considerando as diversas etnias e etnicidades. Um conhecimento que precisa ser explorado, pois devido ao racismo étnico e o epistemic dio¹¹ decorrente de um pensamento etnocêntrico por muitos anos “inibiram” estudos e pesquisas a respeito das constru es civilizatórias do negro-brasileiro. Há muito ainda a ser pesquisado!

¹¹ Epistemicídio - termo utilizado por Sueli Carneiro, a partir do pensamento de Boaventura Sousa Santos (1997), para quem o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da domina o étnica/racial, pela nega o que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. Conforme, explica (CARNEIRO, 2005, p. 96) em sua tese que se dedica a análise da articula o do dispositivo de racialidade ao biopoder emerge um mecanismo específico que compartilha da natureza dessas duas tecnologias de poder: o epistemicídio, que coloca em questão o lugar da educa o na reprodu o de poderes, saberes, subjetividades e “c dios” que o dispositivo de racialidade /biopoder produz. (CARNEIRO, 2005, p. 2)

Motivadas que somos (pesquisadores e pesquisadoras) pelo *Ijà*¹² (luta) nos colocamos diante aos desafios da pesquisa para buscar respostas ao que nos inquietam.

E essa inquietude levou-me a pesquisar no contexto do Candomblé. Existem pesquisas abordando diversos assuntos desde a estrutura das roças, o sistema simbólico de parentescos, a língua ritual, o panteão de divindades, cosmologia e cosmogonia, o transe, os ritos, a pedagogia, a corporeidade. Decidi adentrar na ancestralidade e direcionar a pesquisa para *Ìyà Mi*. A respeito dessa divindade existem pesquisas a exemplo da realizada por Juana Elbein dos Santos 1986, que aborda em seu livro “Os *nàgó* e a morte: *pàdé*, *asésé* e o culto *égun* na Bahia”, publicado no ano de 1986, o culto, organização e simbologia da Grande Mãe. No ano de 1993, Sueli Carneiro e Cristiane Abdon Cury publicam o artigo “Poder feminino no culto aos orixás”; escrevendo a respeito da visão mítica da mulher nos cultos afro-brasileiros, abordando a participação de *Odu (Ìyà Mi)* na criação do mundo conforme a mitologia.

Pierre Verger em 1994 publicou artigo intitulado “Grandeza e decadência do culto de *Ìyà mi Osorongá* (Minha Mãe Feiticeira) entre os *Yorubá*” analisando através do mito da criação a Grande Mãe e seu significado para o povo iorubá. Abordando também a sua relação com o feitiço.

Em 2005, Terezinha Bernardo publica o artigo “O Candomblé e o Poder Feminino” em que analisa as relações socioeconômicas e o poder feminino e suas relações com a sociedade *Gèlédè*. Foram realizadas pesquisas que deram origem a dissertação da pesquisadora Azevedo¹³ (2006) que teve por objeto de estudo “*Ìyà Mi – Mãe ancestral – divindade mítica, representação coletiva das entidades genitoras ancestrais femininas*” (AZEVEDO, 2006, p. 13). A pesquisa abordou através da mitologia a origem da grande Mãe e seus significados; a visão de sacerdotes e religiosos do Candomblé das cidades de São Paulo e Petrópolis a respeito de *Ìyà Mi*, seu simbolismo e identidade.

No ano de 2008, a pesquisadora Irinéia M. Franco dos Santos publicou um artigo “*Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana*”, com o objetivo, segundo a autora “a partir da análise de um mito sobre *Ìyà Mi Oxorongá*, registrar a importância do culto às “Mães Ancestrais” em certa sociedade africana, suas características arquetípicas e a distribuição de parte desses aspectos nos orixás femininos” (SANTOS, 2008,

¹² *Ijá* – luta. As coisas só existem por meio da luta que se pode travar por elas (artimanhas, astúcia, coragem, o poder de realização – axé). A luta é o que põe fim a imobilidade. A luta é destacada por Muniz Sodré (2005) como uma das dimensões fundamentais do pensamento nagô (p.103-111)

¹³ Azevedo, Vanda Alves Torres. *Ìyà Mi: símbolo ancestral feminino no Brasil*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Disponível: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/1982/1/VandaAzevedo.pdf>. Acesso: maio de 2018.

p. 1). Abordou as características da divindade, sua origem mítica e comportamento; relacionando, pontualmente as religiões africanas e as afro-brasileiras, Santos (2008).

Ainda no ano de 2008, o pesquisador Ademi Ribeiro Júnior¹⁴ defendeu dissertação em que apresentou sua pesquisa a respeito das estatuetas denominadas de *edan ogboni* e as máscaras *guedé*. A pesquisa foi realizada a partir dos acervos de coleções africanas do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo - USP; Museu Afro-Brasileiro – MAFRO – Salvador-BA; Museu Nacional de Belas Artes – Rio de Janeiro; Coleção africana de Claidio Masella – IPAC-Salvador-BA; Coleção de Pierre Verger-Salvador-BA; Coleção africana de Craibé-Salvador-BA. Segundo o autor, “os dois tipos de objetos de estudo possuem aproximações: são ícones de duas associações político-religiosas dos iorubas; são representações materiais de duas importantes divindades ligadas ao poder ancestral feminino” (RIBEIRO JR., 2008, p. 10). A *edan ogboni* está relacionado ao culto a *Onilé* (*Orisà* da terra) e as máscaras *guedes* com o culto a *Ìyà Mi*. O autor realiza uma análise do ciclo de vida destes objetos nos antigos terreiros do recôncavo baiano.

Em 2012 a pesquisadora Novaes¹⁵ (2012) realiza uma etnografia do segredo e do ritual de *Ìyà Mi* realizado no terreiro *Ilê Axé Torrundê*, localizado em Salvador-BA. Dedicou-se também a compreensão dos mitos, oferendas, rituais e representações da divindade no terreiro pesquisado. A pesquisadora relata que no culto a *Ìyà Mi* estão envolvidas categorias de gênero, transmissão de conhecimentos, segredos, crise, proteção. A pesquisadora Gomes¹⁶ (2015) defendeu sua dissertação trazendo uma pesquisa sobre o culto a *Ìyà Mi* na cidade do Recife, como um fenômeno contemporâneo.

Apresenta em sua dissertação o desenvolvimento do culto nos terreiros abordando os mitos e a cosmogonia nagô através de análises de narrativas; aborda também, a história da ancestralidade feminina no Brasil e por fim, traz a construção da memória nos templos afro-pernambucanos que cultuam *Ìyà Mi*. Em suas análises busca as origens e influências que resultaram na disseminação do culto e o que ela chama de “resgate do *axé* feminino e a formação de novas identidades na religiosidade afro-brasileira em um contexto pós-moderno

¹⁴ RIBEIRO JR., Ademi. Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras *guedé*, os *edan ogboni* e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas” africanas no recôncavo baiano. 2008. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Universidade de São Paulo-USP. Disponível: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde.../Dissertacao_AdemirRibeiroJr.pdf. Acesso: maio de 2018.

¹⁵ NOVAES, Luciana de Castro Nunes. As panelas das Feiticeiras Uma etnografia do segredo e ritual de *Iyami* no Candomblé. 2012. Dissertação (Mestrado). Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia-UFBA.

¹⁶ Gomes, Andrea Caselli. O culto a *Ìyà Mi* Osorongá nos templos de Candomblé: um fenômeno contemporâneo na cidade do Recife. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco. Disponível: http://www.unicap.br/tede/tde_arquivos/5/TDE-2015-07-01T104939Z-765/Publico/andrea_caselli_gomes.pdf. Acesso: maio de 2018.

de rápida transformação” (GOMES, 2015, p. 6). Ela utilizou como métodos de coleta de dados ferramentas digitais – grupos em redes sociais que discutiam a respeito de *Ìyà Mi* e narrativas de pessoas candomblecistas de terreiros tais como, *Ilê Axé Yemonjá Ogunté*, *Ilê Axé Ipondá Atawejá* e *Ile Iamonjá Odo Ogun*, terreiros localizados na cidade de Recife.

As pesquisas já realizadas sobre *Ìyà Mi* são importantes para referenciar ao que proponho, todavia, o meu grande desafio como pesquisadora das Relações Étnicas é contribuir para pensar sobre as etnicidades neste culto. O objeto aqui proposto me direciona para pensar sobre os campos de interações étnicas, evidenciados através de mitos, ritos, cantos, rezas, partindo de um saber ancestral feminino e de seus mecanismos rituais, tais quais são expressos e elaborados simbolicamente (...) nas comunidades, grupos ou associações que se qualificam a si mesmos de *Nàgó* e que a etnologia moderna chama de *Yorùbá* (BENISTE, 1997, p.13).

Vivemos numa sociedade que nos apresenta uma diversidade étnica, sendo assim, existe uma amplitude no que tange aos relacionamentos sejam eles intragrupoais, pessoais e institucionais propiciando aproximações e contatos entre as pessoas de agrupamentos étnicos diversos, contatos nem sempre harmoniosos ou respeitosos. Essas relações podem operar como relações interétnicas, noção essa explicada por Oliveira (1972) quando ele diz “que o contacto entre duas ou mais etnias assume um caráter sistêmico” ou ainda “um corpus sócio-cultural permanentemente em embulição” (OLIVEIRA, 1972, p.3). Essa relação interétnica é marcada pela identificação dos grupos étnicos que se diferenciam entre si através de distintas categorias étnicas estabelecendo quem são os “nós” e quem são “os outros” que se valida na interação social definindo suas fronteiras étnicas e afirmando suas identidades étnicas que passam a existir em um campo de sistemas opostos determinando os “nós” e “os outros”, Poutignat & Streiff-Fenart (2011).

Desponta, dessa maneira, a etnicidade que vai fazer com que essas diferenças étnicas se evidenciem, observando: a etnicidade operada como classificação e categorização a partir de símbolos culturais que orientam as pessoas em suas interações dentro de um sistema de relações interétnicas; a etnicidade situacional que permite as pessoas determinarem a situação e o comportamento adotado nas suas relações com os outros, quando os símbolos e as marcas étnicas são manipulados de acordo ao contexto, Poutignat & Streiff-Fenart (2011). Com isso, a etnicidade organiza as relações sociais.

Em vista disso, a pesquisa coloca em investigação os seguintes elementos simbólicos: os mitos, a ancestralidade, a feminilidade, a terra, a árvore, a água, o pássaro, a cabaça

buscando entender como a comunidade escolhida para *locus* deste estudo enuncia suas etnicidades. Seguindo os estudos de Santana (2007), podemos dizer que essas palavras, enquanto enunciadoras de imagens culturais abrem um caminho para pensá-las, interpretá-las, enquanto valores étnicos, considerando que os seus significados estão sempre fundamentados em mitos.

Neste sentido, o problema desta pesquisa é: como no universo do terreiro os elementos simbólicos do culto à *Iyà Mi* são enunciadores de etnicidades? Considerando a problematização da pesquisa, propõem-se as seguintes hipóteses que orientam os caminhos para o desenvolvimento da pesquisa: 1) os símbolos do culto à *Iyà Mi* enunciam diferentes identidades étnicas; 2) a dinâmica do culto à *Iyà Mi* estabelece fronteiras entre as pessoas (feminino e masculino); 3) o fenômeno da etnicidade se manifesta na produção de feminilidades nas vivências do/as entrevistado/as no contexto ancestral do culto à *Iyà Mi*.

Apresenta como objetivo geral: investigar como no culto à *Iyà Mi* no terreiro pesquisado os elementos simbólicos são enunciadores de etnicidades. Desdobrando nos específicos: 1) descrever os ritos e mitos referentes à *Iyá Mi* realizados no terreiro; 2) identificar os elementos simbólicos (materiais e imateriais) fundamentais do culto à *Iyá Mi*; 3) identificar as fronteiras étnicas demarcadas pelo/as entrevistado/as; 4) analisar as fronteiras étnicas construídas a partir dos símbolos (materiais e imateriais) do culto à *Iyá Mi*.

Esta pesquisa está organizada em quatro partes. Na Introdução segue uma apresentação da pesquisa desde as motivações iniciais da pesquisadora, abordando as contribuições científicas do estudo, bem como, a relevância para a academia e para a comunidade em geral. Orienta quanto aos passos caminhados na construção desta dissertação.

No Capítulo 1 - segue uma discussão que abrange as categorias de análises desta pesquisa. Categorias essas, que direcionaram a pesquisa de campo e análise dos dados abordando o método de pesquisa, as técnicas utilizadas, e o contato e parcerias firmadas com as pessoas que concederam as entrevistas e decidiram participar e contribuir com seus saberes, fazeres e experiências de vida basilares para construção desta pesquisa, seguindo a orientação metodológica da HP.

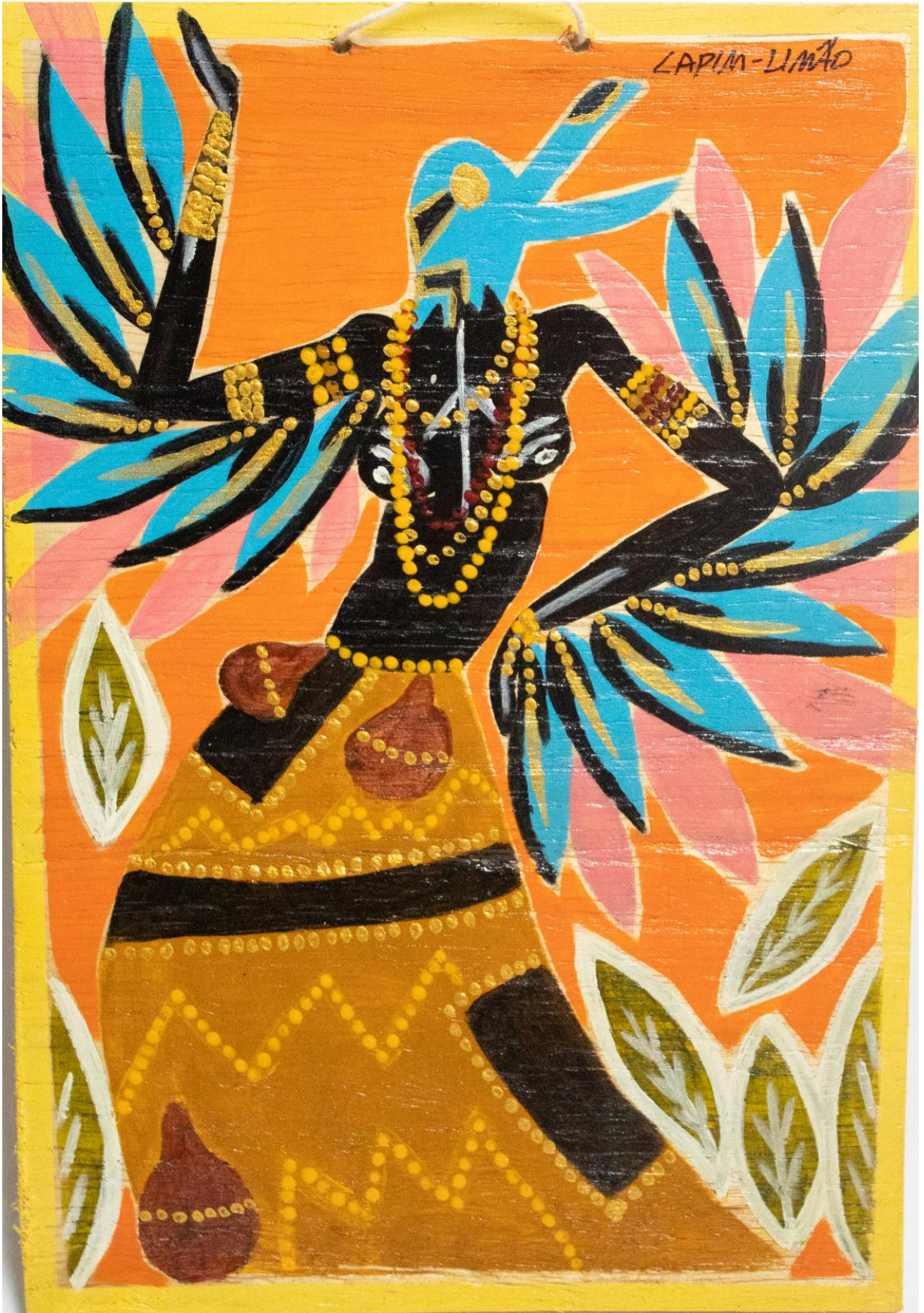
O Capítulo 2 - traz uma discussão a partir dos mitos de fundação da roça destacando elementos simbólicos que constituem características que as pessoas entrevistadas exibem para mostrar e afirmar suas identidades étnicas. Uma identidade étnica, no sentido do pertencimento ao terreiro de Candomblé de nação *Kétù*. Acreditamos que ao conhecer a história da roça e suas bases de fundamentos para sua estruturação e organização são

importantes para a composição dos elementos de análises exigidas pelas teorias e abordagens que envolvem as teorias das relações interétnicas, que determinam seu caráter relacional. Dedicase também, ao estudo do culto à *Ìyà Mi* no terreiro *Ilé Àlákétù Asè Omi T'Ogun*. Nesta oportunidade, destaca-se a análise e interpretação do ritual dedicado à *Ìyà Mi* destacando seus mitos estruturantes e os seus símbolos através das narrativas dos participantes da pesquisa que enunciam as suas identidades étnicas e etnicidades.

O Capítulo 3 - apresenta uma análise a partir da ritualística de *Ìyà Mi* com o objetivo de interpretar e (re) interpretar as fronteiras étnicas que são enunciadas. Seguido de uma análise a respeito das feminilidades produzidas reflexo das lógicas étnicas do grupo, no intuito de compreendermos o real e os sentidos étnicos e as etnicidades demarcadas nas narrativas colhidas durante a pesquisa de campo, considerando que a ancestralidade é a responsável pelos traços dos repertórios da identidade étnica, vetores de etnicidades e das relações interétnicas.

Por fim, o que chamo de “Palavras finais”, busca-se delinear o caminho que se fez ao andar e as considerações a respeito deste estudo envolvendo as relações interétnicas que buscou os sentidos através da análise de símbolos por meio das interpretações realizadas pelas pessoas que participaram desta pesquisa na condição de entrevistado/as, nos apresentando um sistema poético que enuncia etnicidades, identidade étnica, religiosidade.

Contamos com a colaboração artística, exclusiva, para ilustrar a dissertação com gravuras do terreiro incluindo a entrada da roça, vista de fora; do ritual à *Ìyà Mi* pesquisado nesta oportunidade; *Orisàs (Exú, Yemanjá, Osogiyàn)* e, por fim, representações de *Ìyà Mi*.



CAPÍTULO I

TECENDO CAMINHOS E CAMINHADA



*Ìbá Ìyá Mi o!
N'ìmò moje ni koje ti Àroni.
Èmí wa forí-bale fún sese,
Olú-ìgbò-pé.
Eleye kí ntúka ni lóke òrun.
Ìyá tẹmi mi ni gbá li àkókò.
Enyin akoni alá molè-gbada.
Èmi wá k'lyá onilè. ibà yin o.
Àse! Àse! Àse!¹⁷*

1.1. Àgó Àgó l'òdònòn¹⁸

Iniciamos as discussões pedindo àgò - licença e rogando inspiração à *Ìyá Mi* para dar conta das análises propostas. Fundamento na linguagem do terreiro é o segredo em ação. São os caminhos em busca do *Asè*. Sendo assim, abrimos a dissertação apresentando as suas bases, o seu fundamento.

Assim, como está descrito no *oriki*¹⁹ que abre este Capítulo, “*Aquela que sabe responder o chamado de Aroni*” rogo a Minha Mãe que atenda ao nosso pedido assim, como

¹⁷ Tradução.

Honra, Minha Mãe!

Aquela que sabe responder o chamado de Aroni (espírito da floresta)

Espírito venha curva se para *Ìyá Mi*, a Dona da floresta.

O pássaro que se distancia no alto do céu.

Minha mãe, eu a reconheço a qualquer tempo.

Vós sois a pessoa forte que possui o brilho da espada.

Eu vim aqui, mãe terra, saudar sua origem e disparar vossa arma.

Axé, Axé, Axé!

Disponível: http://iyalorisarosane.blogspot.com/2010_02_14_archive.html. Acesso: fevereiro de 2018.

¹⁸ Licença, Senhor dos Caminhos – *Exu*.

atende ao de *Aroni*. Assumimos o desafio de adentrar em seus segredos. Para tanto, saudamos *Exu* e rogamos a Ele para que leve nossos pedidos à Grande Mãe. Obedecendo ao nosso fundamento em que *Exu* é reverenciado primeiro:

Èsú, iyé! Laroiyé!
A jí kí Barabo e mo júbà, àwa kò sé
A jí kí Barabo é mo júbà, e omodé ko èkò èkó ki
Barabo e mo júbà
Elégbára Èsú l'òdònòn.
Mo Jubá, Igbarabò!

Essa prerrogativa foi conquistada por *Exu* de acordo ao mito seguinte que narra como Ele se tornou o decano dos orixás e o primeiro a ser reverenciado.

Exu era o mais jovem dos orixás.
Exu assim devia reverência a todos eles,
Sendo sempre o último a ser cumprimentado.
Mas *Exu* almejava a senioridade,
Desejando ser homenageado pelos mais velhos.
Para conseguir seu intento,
Exu foi consultar o babalaô.
Foi dito a *Exu* que fizesse sacrifício.
Deveria oferecer
Três ecodidés, que são as penas do papagaio vermelho,
Três galos de crista gorda, mais quinze búzios
E azeite-de-dendê e mariô, a folha nova da palmeira.
Exu fez o ebó
E o adivinho disse a ele para tomar um dos ecodidés
E usá-lo na cabeça, amarrado na testa.
E que assim não poderia por três meses
Carregar na cabeça o que quer que fosse.
Olodumare disse então
Que queria ver todos os orixás,
Querida saber se eles estavam dando conta na Terra
Das missões que Olodumare a eles atribuíra.
Oxu, a lua foi buscar os orixás.
Todos os orixás se preparam para o grande momento,
A grande audiência com Olodumare.
Todos trataram de preparar suas oferendas,
Fizeram suas trouxas, seus carregos,
Para levar tudo para Olodumare.

¹⁹ São rezas ou louvações, em forma de versos ou poemas. Eles podem ser modificados livremente, de acordo com a liturgia, ou criados. Para o povo bantu são denominados *ingorossi*, sendo declamados coletivamente. Estas rezas glorificam e exaltam os feitos e os atos das divindades e dos ancestrais, e muitas vezes denotam também a sua origem. Neste tipo de oração podem ser usadas palavras que transmitam uma intimidade maior e afetuosa da pessoa com a sua divindade, conforme a ocasião e a necessidade em que for declamada (...). No candomblé, cada divindade possui o seu oriquí e este deveria ser usado pelos seus iniciados quando necessitassem de auxílio, proteção ou mesmo em momentos de agradecimento. Quando recitamos um oriquí para uma divindade, ela nos responde agradecida pela homenagem recebida (BARROS, 2009, p. 235).

E cada um foi com a trouxa de oferendas na cabeça.
 Só *Exu* não levava nada,
 Porque estava usando ecodidé
 E com ecodidé não podia levar nenhuma carga no ori.
 Sua cabeça estava descoberta,
 Não tinha gorro, nem coroa, nem chapéu, nem carga.
 Oxu levou os orixás até Olodumare,
 Todos se prostraram.
 Mas Olodumare não teve que perguntar nada a ninguém,
 Pois tudo o que ele queria saber,
 Lia nas mentes dos orixás.
 Disse ele:
 “Aquele que usa ecodidé
 Foi quem trouxe todos a mim.
 Todos trouxeram oferendas
 Ele não trouxe nada.
 Ele respeitou o tabu
 E não trouxe nada na cabeça.
 Ele está certo.
 Ele acatou em sinal de submissão.
 Doravante será meu mensageiro,
 Pois respeitou o euó.
 Tudo o que quiserem de mim,
 Que me seja mandado dizer por intermédio de *Exu*.
 E então por isso, por sua missão,
 Que ele seja homenageado antes dos mais velhos,
 Porque ele é aquele que usou ecodidé
 E não levou o carrego na cabeça
 Em sinal de respeito e submissão”.
 Assim o mais novo dos orixás,
 O que era saudado em último lugar,
 Passou a ser o primeiro a receber os cumprimentos.
 O mais novo foi feito o mais velho.
Exu é o mais velho, é o decano dos orixás.
 PRANDI, 2001, p.42-44)

Nos candomblés é realizado o *ìpadé* (ritual realizado em homenagem e louvor a *Exu*) durante as obrigações e festas, sempre anterior ao *siré* - festa dos orixás. Durante o *ìpadé*, “*Exu* é chamado, saudado, cumprimentado e enviado ao além com uma (...) intenção: convocar os outros deuses para a festa” (VERGER, 2002, p. 40) e também para “convocar todas as forças capazes de trazer o bem-estar e a prosperidade à comunidade e oferecer a *Iya-Agba*” (LUZ, 2000, p. 51). Por isso, iniciamos este capítulo pedindo licença a *Exu* e à *Iyà Mi*, pois além de ter a prerrogativa de ser alimentado primeiro somente através Dele que se “cultuam e se adoram as *Iyàmi Agba*, as mães ancestrais” (LUZ, 2000, p. 51).

Senhor do movimento que leva nossas súplicas à Grande Mãe. *Èsú* é o *Orisà* do panteão *Kétù* que intermedia as relações entre os seres humanos e os *Orisàs*, dessa forma, “nada se faz sem ele” (VERGER, 2002, p. 36). Conforme vimos em seu canto, Ele mesmo é o

caminho, “Èsú l’òdòn” - *Exu* senhor do caminho. *Exú* é o mensageiro, ligado ao sistema de comunicação. Com a proteção do Senhor dos caminhos, da comunicação e do movimento chegamos à Grande Mãe. *Exu* é o movimento que nos tira da zona de conforto. Mais uma vez o movimento presente em nossa caminhada. O movimento dos pássaros que voaram em direção à Vitória da Conquista e pousaram no *Ilè Alàkétù Asè Omi T’Ogun* para nidificar, fertilizar e gerar vida. Fomos chamadas atenção pelo professor Dr. Augusto Fagundes²⁰ para observar essa ideia do movimento expressa na pesquisa quando da apresentação de uma comunicação oral, sob sua coordenação e a partir de então impulsionados pelo movimento característico desse *Orisà* buscamos olhar atentamente para o movimento, considerada aqui, como palavra de fundamento - a base cosmogônica e cosmológica do Candomblé. Fundamento, no Candomblé, nas palavras de (CARDOSO, 2006, p. 47), “pode ser denominado como a base do conhecimento transmitido de geração em geração”.

Dessa forma, buscamos as significações e sentidos das palavras de fundamento discutidas nessa dissertação no arcabouço teórico, discursivo e interpretativo a partir das etnicidades enunciadas, tendo em vista, o que nos explica a pesquisadora quando diz: “numa educação do encantamento, as palavras enunciam um poder de ação porque estão impregnadas de forças, as palavras mobilizam o *axé*, a força quando pronunciadas, o *Ofó*”²¹ (SANTANA, 2017, p. 15).

Ainda de acordo a pesquisadora, a palavra está revestida de poder, segundo ela, “as palavras contam histórias e estão carregadas do poder daqueles que a proferem” (SANTANA, 2017, p. 15). Portanto, percebemos o poder da palavra para todas as sociedades e, essas tradicionais que preservam a tradição oral e mítica, “a ligação do homem à palavra é mais forte” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168).

Nada por acaso principiamos a discussão por *Exu* evocado em seus mitos, *orikis*, cantos e ritos. *Exu* é o “transportador das oferendas rituais é responsável pela circulação de *axé* que dinamiza o ciclo vital” (LUZ, 2000, p. 51). Dessa forma, segundo ao autor:

Toda ação e movimento, portanto, depende da atuação de *Exu*. Todos os seres do *aiyé* e do *orun tem*, portanto, o seu próprio *Exu*, capaz de proporcionar-lhe poder de ação. *Exu* (...) quem promove a dinamização e a expansão do universo, sendo responsável pela ação de introdução e restituição de *axé*. (LUZ, 2000, p. 51)

²⁰ Quando da apresentação da Comunicação Oral, na XIV Semana da Pertença Afro-Brasileira – Guardiões das sabedorias e ancestralidades, produção de conhecimentos e resistências. ODEERE/UESB, 2018.

²¹ Pode ser explicado como sendo o poder secreto da palavra.

Neste caminho investigativo das etnicidades enunciadas pelos elementos simbólicos expressos pela ancestralidade feminina, através dos saberes que envolvem *Ìyà Mi* nos levou a percorrer o caminho da pesquisa originando as discussões que constituem essa dissertação. Este caminho foi explicado detalhadamente nos itens seguintes deste capítulo.

1.2 Estratégias do caminhar

A Imòn nilé Ogun a imòn e dàgòlòònòn kó yá
A Imòn nilé Ogun a imòn e dàgòlòònòn kó yá²²

Ao som do *Adahun*²³ toque sagrado para o *Orixá Ogun*, fomos abrindo os caminhos com a Sua força desbravadora para construirmos essa dissertação. Nesse encontro de etnicidades e diversidades étnicas que o *Adahun* nos inspira tendo em *Exu* o caminho propício e com *Ogun* o direcionamento, dessa forma, avançamos. “Sem sua permissão e sua proteção, nenhum dos trabalhos e atividades úteis e proveitosas seriam possíveis. Ele é, então e sempre, o primeiro e abre o caminho para os outros Orixás” (VERGER, 2002, p. 43). *Orixá* relacionado à guerra, ao trabalho. Senhor do Ferro, “dos ferreiros e de todos aqueles que utilizam esse material: agricultores, caçadores, açougueiros, barbeiros, marceneiros, carpinteiros, escultores” (VERGER, 2002, p. 41).

Essa condição de *Ogun* em vir a frente faz com que seja nomeado “de *asiwajú*, “aquele que vem na frente”, “aquele que abre os caminhos”, que pertence ao nascente, ao futuro, ao desenvolvimento, sendo considerado o *Orixá* da evolução” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 390). Está ligado a *Exu - Ogun* e *Exu* são irmãos. “São os guardiões das estradas e das casas. Protetor e senhor dos homens e de seus caminhos, recebe também o nominativo de “senhor dos pés” (*olu essé*), parte do corpo que permite ao homem se locomover” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 390).

²² Tradução:

Nossa palmeira da casa, nossa palmeira
Que o Senhor nos dê licença, Senhor dos caminhos,
E que Ele, o caminho nos seja facilitado.
Cânticos aos *Orisàs* do Candomblé. Carlinhos D’*Oxun*, 1997.

²³ Toque poderoso da nação fon, o adarrum (*adahun*) é extremamente rápido, representando o encontro das nações e fazendo a união das divindades. É o convite para que todos compareçam à festa que seus filhos lhes oferecem! Ao chamado do adarrum respondem orixás, voduns e inquices. As divindades não fazem distinção de nação, são irmanados pela força da natureza. Todos dançam juntos, num belíssimo espetáculo de conagração, num bailado que mistura os passos dos guerreiros aos galopes dos caçadores. O adarrum encanta com as danças que mostram a beleza da iyabá. (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 332)

Inspiradas pela determinação de *Ogun* caminhamos sem esmorecimento diante do exaustivo trabalho e disciplina que exige a pesquisa. Para tanto, nos apoiamos metodologicamente na tradição da Hermenêutica²⁴ relacionada à técnica de interpretar. Considerando o *lócus* da pesquisa como sendo um espaço pertencente a uma tradição religiosa de legado africano, construída no contexto diásporico forçada de africanos e africanas de diversas etnias que desembarcaram aqui no Brasil para formar a mão-de-obra em um sistema escravocrata. O terreiro se caracterizou neste contexto um espaço, um território de socialização como assinala Sodré (2002) e de reconstrução e ressignificação civilizatória. O autor explica que bem à maneira dos *Kétù* negociações foram feitas como estratégia para existir e “uma reordenação de ritos, valores, mitos” ocorreram nesse sentido. (SODRÉ, 2002, p. 108).

O autor aponta uma dessas negociações e transações estratégicas como exemplo o fato de “quando os negros faziam ou fazem coincidir as suas celebrações litúrgicas com as datas de determinadas festividades cristãs” (SODRÉ, 2002, p. 113). Explica que essa é a estratégia do contorno. É uma forma de tirar proveito e contornar “as leis de subordinação que o grupo hegemônico procura impor” (Idem).

Nesta relação discutida por Sodré (2002) o fundamento da negociação por parte dos negros se concentrava no *Asê*: “negocia-se com os deuses, as coisas, os animais, os homens, com tudo capaz de realimentar a força” (SODRÉ, 2002, p. 113). Essa força orientava, conduzia e direcionava a busca por uma vida própria fundamentada em seus princípios míticos simbólicos étnicos. De fato:

²⁴ A expressão "hermenêutica", diz-nos Heidegger, deriva do verbo grego *hermeneuein*. Este refere-se, por sua vez, ao substantivo *hermeneus*, que poderá ser aproximado sem o rigor da ciência, do nome do deus Hermes. Hermes era o mensageiro dos Deuses; anunciava o destino. *Hermeneuein* significava a revelação que levava, aquele que estivesse em condições de ouvir uma mensagem, ao conhecimento. Este tipo de revelação tornava-se, em seguida, exegese de aquilo que foi dito pelos poetas que, segundo as palavras de Sócrates no diálogo *Ion* de Platão, são os mensageiros dos Deuses (...). O vocábulo tem três orientações de sentido: afirmar (exprimir), interpretar (explicitar) e traduzir (servir de intérprete). Uma linha comum se expressam neles: a ideia de que algo, não totalmente claro, deve ser tornado inteligível, isto é, de que devemos conseguir que ele seja entendido. A própria ideia segundo a qual a linguagem é já hermeneia originária do real ou *interpretatio* nasce no mundo grego com a obra *Organon* de Aristóteles, onde numa das partes, *Peri Hermeneias* (*De Interpretatione*), se discutem os diferentes modos do falar. A palavra hermenêutica cobre, pois, já desde o mundo grego vários níveis de reflexão. Designa, fundamentalmente uma *technè* (e não uma ciência), a arte de interpretar e apropriar o sentido dos grandes textos – que fundavam, pela sua dimensão simbólica e normativa uma determinada comunidade humana – ou ainda a arte de compreender o significado latente e obscuro de mensagens que reclamavam ser entendidas. (SILVA, M.L.P. *Conceitos fundamentais de hermenêutica filosófica*, 2010, p. 19). Disponível: http://www.uc.pt/fluc/lif/conceitos_herm. Acesso: maio de 2018.

Esta tradição antiga, que brota dos debates literários da Grécia Clássica, sofreu muitas transformações desde sua emergência há dois milênios; e são os desenvolvimentos ligados ao trabalho dos filósofos hermeneutas dos séculos XIX e XX - especialmente Thlthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur - que são de importância particular para nossos objetivos. (THOMPSON, 2011, p. 357).

O terreiro, enquanto, guardião do *axé*, revela-se como contrapartida á hegemonia do processo simbólico universalista, exigindo *segredo* – o de deter forças de aglutinação e solidariedade grupal. É uma solidariedade para além das dimensões do individualismo burguês, com raízes na divindade (princípios cósmicos) e na ancestralidade (princípios éticos). Por meio da aglutinação grupal, acumulam-se de preferência homens, mulheres (grifo meu), seres-forças, ao invés de bens regulados pelo valor de troca. (SODRÉ, 2002, p. 118).

Conservados neste espaço de força está a ancestralidade fundamento de nosso objeto de estudo, especificamente, os relacionados ao culto de *Iyà Mi*. Nestes caminhos interpretativos provocados pela metodologia vamos considerar as discussões feitas por Paul Ricoeur (1978) especialmente na relação que ele traça entre o tempo e o sentido quando discute a relação mútua existente entre hermenêutica e tradição que assume características operantes do tempo: tempo de transmissão, tempo de interpretação e tempo de sentido. Isso porque, as simbologias que envolvem a ritualística *Iyà Mi* obedecem a uma reestruturação e ressignificação das etnias africanas no interior dos candomblés, símbolos estes interpretados tradicionalmente e revividos pelos ritos e mitos que trazem significados que dão sentido a *Egbè*.

O autor nos explica como acontece. Segundo ele expressa seu sentimento de que as temporalidades, tempo de transmissão, tempo de interpretação, se apoiam mutuamente, pois, a interpretação tem uma história que reflete um sentimento da tradição. A interpretação promove, segundo ao autor, o prolongamento e a vida da tradição.

Ricoeur (1978) busca teorizar uma terceira temporalidade: o tempo do sentido. De acordo as análises do autor, “essa carga temporal tornaria possível ao mesmo tempo a sedimentação num depósito; uma que transmite a outra que renova” (RICOEUR, 1978, p. 28-29). A sua hipótese para busca do tempo do sentido está na constituição do símbolo que torna possível o sentido por meio do sentido. O símbolo por ser constituído semanticamente possibilitando o sentido por meio do sentido. De acordo ao autor, o símbolo estimula o pensar, incita uma interpretação.

Pelo visto, a interpretação do símbolo gera discussões importantes na busca do sentido, do significado dos símbolos que sintetizam o *ethos*²⁵ da *egbè*, pois conforme explica Geertz,

²⁵ Considerada a partir das inferências do antropólogo Geertz: O *ethos* demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionante convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. Essa confrontação e essa confirmação mútuas tem dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. (GEERTZ, 1989, p. 67)

“os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada um delas com a autoridade emprestada do outro” (Geertz, 1989, p. 67). Devemos considerar elementos em suas análises, tais como, os descritos por Ricoeur (1978) considerando o tempo dos símbolos. Ele explana que “o mito não esgota de modo algum a constituição semântica do símbolo” (RICOEUR, 1978, p. 29). Decorre dessa explanação, que “o mito deve estar subordinado ao símbolo, pois ele é uma forma de novação dos acontecimentos do começo e do fim num tempo fundamental (naquele tempo)” (Idem), sendo que este “tempo de referência acrescenta uma dimensão suplementar à historicidade de que o sentido simbólico está carregado e deve ser tratado como um problema específico” (Idem). Nesse sentido, o autor coloca em alerta:

a ligação do mito com o rito e com o conjunto das instituições de uma sociedade particular insere-se na trama social e disfarça, até certo ponto, o potencial temporal dos símbolos que põe em jogo. A função social determinada do mito não esgota a riqueza de sentido do fundo simbólico que uma outra constelação mítica poderá reempregar, num outro contexto social. Enfim, o arranjo literário do mito implica um começo de racionalização que limita a potência de ignificação do fundo simbólico e desse. Não há mito sem um começo de mitologia (...) reitera o mito do nível do fundo simbólico e desse tempo escondido que nós procuramos mostrar. (RICOEUR, 1978, p.29)

Dessa forma, adotamos a Hermenêutica para atingir o objetivo dessa dissertação direcionado a investigação dos elementos simbólicos enunciativos de etnicidades presentes no culto à *Iyà Mi*, pois, ela vai possibilitar as análises dos dados coletados na intimidade do *ethos* do terreiro e compreender os significados que os símbolos tem para a/os filha/os deste terreiro e como estes símbolos influenciam nas suas relações étnicas.

A Hermenêutica é introduzida na Antropologia pelo antropólogo Clifford Geertz (1926-2006) considerado o fundador da Antropologia Hermenêutica ou Interpretativa, com sua obra “A interpretação das culturas”, 1973. Para ele, “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão²⁶” (GEERTZ, 1989, p. 11). Segundo o autor, para uma boa interpretação temos que ficar atentos, esvaziar-nos quando a interpretação estiver tomando o curso de uma leitura, portanto:

²⁶ Para ele, “somente o nativo faz a interpretação em primeira mão”. (GEERTZ, 1989, p. 11)

Uma boa interpretação de qualquer coisa - um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade - leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar. Quando isso não ocorre e nos conduz, ao contrário, a outra coisa - a uma admiração da sua própria elegância, da inteligência do seu autor ou das belezas da ordem euclidiana -, isso pode ter encantos intrínsecos, mas é algo muito diferente do que a tarefa que temos - exige descobrir o que significa toda a trama dos carneiros. (GEERTZ, 1989, p. 13)

Dessa forma, ainda de acordo ao antropólogo, a interpretação consiste em, “traçar a curva de um discurso social; fixá-lo numa forma inspecionável” (GEERTZ, 1989, p. 13). Decorre deste raciocínio o papel do etnógrafo a inscrição. Ele “inscreve” o discurso social: *ele o anota*. Ao fazê-lo, ele transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente” (GEERTZ, 1989, p. 14). Considerado o antropólogo “dos signos e dos significados” (CLIFFORD, 2008, p. 32). Segundo Thompson (2011) “a preocupação dominante em Geertz está nas questões de significado, de simbolismo e de interpretação” (THOMPSON, 2011, p. 175). Geertz (1989) teve como objeto de estudo a cultura que para ele:

Denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989, p. 66)

A compreensão e explicação do significado destes símbolos e formas simbólicas são feitas a partir do significado que eles assumem para determinado grupo Geertz (1989). Mas foi John Brookshire Thompson (2011) quem desenvolveu uma metodologia sistemática capaz de analisar as formas simbólicas de cada realidade social que estas formas estão inseridas. Ou como ele mesmo define, “um delineamento de uma abordagem alternativa para o estudo dos fenômenos culturais” (THOMPSON, 2011, p. 181). Segundo o autor, a “concepção na forma como ela aparece (...) nos escritos de Geertz está em que ela dá uma atenção insuficiente às relações sociais estruturadas nas quais os símbolos e as ações simbólicas estão sempre inseridas” (THOMPSON, 2011, p. 166).

O estudo dessas formas simbólicas, segundo Thompson (2011) “geralmente tem sido feito sob a rubrica do conceito de cultura (...) e o estudo dos fenômenos culturais é uma preocupação de importância central para as ciências sociais como um todo” (THOMPSON, 2011, p.165). Isso, porque, conforme explica Thompson (2011), a vida social “é uma questão

de *ações* e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem” (Idem). Dessa forma, Thompson (2011) formula o conceito estrutural de cultura, segundo ele:

De acordo com essa concepção, os fenômenos culturais podem ser entendidos como formas simbólicas em contextos estruturados; e a análise cultural pode ser pensada como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas. ‘Através’ das duas características implicadas na concepção estrutural de cultura, a constituição significativa das formas simbólicas e a sua contextualização social. (THOMPSON, 2011, p. 166).

Com isso, o autor aborda “uma concepção que dê ênfase tanto ao caráter simbólico dos fenômenos culturais como ao fato de tais fenômenos estarem sempre inseridos em contextos sociais estruturados” (THOMPSON, 2011, p.181). Outro ponto analisado por Thompson (2011) em relação à obra de Geertz, que ele chama de dificuldade, está no fato dele “dá atenção insuficiente aos problemas de conflito social e de poder” (THOMPSON, 2011, p. 179). Segundo ele:

Os fenômenos culturais podem ser vistos como expressão das relações de poder, servindo, em circunstâncias específicas, para manter ou romper relações de poder e estando sujeitos a múltiplas, talvez divergentes e conflitivas, interpretações pelos indivíduos que os recebem e os percebem no curso de suas vidas cotidianas. (THOMPSON, 2011, p. 180)

Sendo assim, a metodologia desta pesquisa se fundamenta no Estudo das formas simbólicas - Hermenêutica de Profundidade - HP, criada por Thompson (2011). Considerando que as formas simbólicas enunciam diferentes símbolos com seus sentidos a partir de contextos, situações, relações e espaços étnicos. Esta metodologia permite a realização de pesquisas que envolvem aspectos culturais e sociais, ou melhor, quando “o objeto de análise é uma construção simbólica significativa, que exige uma interpretação” (THOMPSON, 1995, p. 355).

Quando os analistas sociais procuram interpretar uma forma simbólica, por exemplo, eles estão procurando interpretar um objeto que pode ser, ele mesmo, a interpretação, e que pode já ter sido interpretado pelos sujeitos que constroem o campo-objeto, do qual a forma simbólica é parte (THOMPSON, 2005, p. 359).

A HP propõe momentos distintos e complementares para a análise dessas formas simbólicas sob as quais estruturarei a pesquisa, observando que, “a hermenêutica da vida quotidiana é um ponto de partida primordial e inevitável do enfoque da HP” (THOMPSON, 2005, p. 363) ou interpretação da *doxa*²⁷, como denomina o autor, “uma interpretação das opiniões, crenças e compreensões que são sustentadas e partilhadas pelas pessoas que constituem o mundo social (...) indispensável da análise” (THOMPSON, 2005, p. 364). Mas indo além, conforme orientação de Thompson (2011) “para tomar em conta outros aspectos das formas simbólicas, aspectos que brotam da constituição do campo-objeto” (Idem).

A interpretação da *doxa* tem sido utilizada nas análises filosóficas, fenomenológicas e também nos enfoques etnometodológicas, a exemplo desta pesquisa. Porém o que argumenta

²⁷A *doxa* reside dentro da famosa caverna de Platão. Os homens nos encontraríamos acorrentados à entrada de uma gruta escura, vendo, dos acontecimentos que acontecem às nossas costas, tão-somente suas sombras na parede oposta. Poucos conseguiriam, à custa de muito esforço, libertar-se das correntes - isto é, libertar-se da percepção das coisas pelos sentidos - e virar a cabeça para ver o real, e não a sombra do real. Esse virar-se é justo a guinada da percepção sensível rumo ao pensamento puro, à visão das ideias em si.

A *doxa* reside no corpo, que não é apenas o continente da alma - na verdade, representa as paredes do seu cárcere. A alma se assemelha ao divino, ao suprassensível e indissolúvel, ou seja, ao que permanece sempre idêntico a si mesmo; o corpo, por sua vez, assemelha-se ao humano, ao sensível e àquilo que se dissolve, logo, ao que jamais pode permanecer idêntico a si próprio. A alma, na concepção platônica, seria inteiramente diversa do corpo; para o filósofo, tão-somente a alma pode fazer de nós o que verdadeiramente somos; o corpo, ao contrário, acompanha cada um de nós como uma espécie de sombra.

Todo o trabalho dos homens de pensamento consiste em libertar e separar a alma do corpo - o que implica, sem *paradoxo*, desejar a morte, como Platão termina por reconhecer: “ou é inteiramente impossível obter um saber, ou só é possível após nossa morte. Isso porque, então - e não antes disso -, a alma estaria sozinha consigo mesma, apartada do corpo”. No aqui e no agora, portanto, não pode haver nem justiça, nem conhecimento verdadeiro - apenas alhures, quando nos libertássemos do corpo, vale dizer, da *doxa* e do conhecimento sensível, para alcançarmos a esfera do conhecimento suprassensível.

Assim como o corpo se opõe à alma, a *doxa* se opõe à *episteme*. A *episteme* (que significa “ciência”, “conhecimento”, de onde deriva “epistemologia”) é o lugar do genuíno conhecimento racional, do pensamento puro e do verdadeiro saber, uma vez que, fora daquela caverna de sombras, pode-se ver o reino transcendente da ideia, desprovido de tempo e de espaço, onde nada muda porque tudo sempre foi o que é, assim como sempre será. A *doxa*, por sua vez, é o lugar do sensível, do engano e do engodo, da mera opinião, uma vez que, preso dentro da caverna e das sombras, só se podem ver as coisas não como elas verdadeiramente seriam, mas somente como elas se apresentam aos nossos sentidos de *per si* limitados e, como se não bastasse, submetidos, em segunda instância, ao jugo do tempo e do espaço. A expressão depreciativa “senso comum” não foi inventada pelas pessoas de senso comum. Quando um cientista ou um professor se refere ao senso comum, ele está pensando nas pessoas que não passaram por um treinamento científico ou acadêmico. Na verdade, a expressão “senso comum” foi criada, e é mantida, por cientistas e acadêmicos para designar pessoas que, segundo seu próprio critério, seriam intelectualmente inferiores.

O crítico ou professor deve se preocupar em apurar, em refinar seus níveis de leitura, bem como os níveis de leitura de seus pares ou de seus alunos, para não ficar preso às sombras do “gostei”, “não gostei”. Deste modo, supera a *doxa*, a opinião superficial, o “achismo”. Mas também deve prestar atenção nas próprias sensações ao ler uma nova obra, para tentar fruí-la como nova, sem estar a todo momento aplicando esquemas preconcebidos de interpretação que acabam por encarcerar o texto em sombras e estereótipos fatais. Deste modo, supera a *doxa* filosófica, a frieza da leitura alienada de suas primeiras motivações, em suma, o “academicismo”.

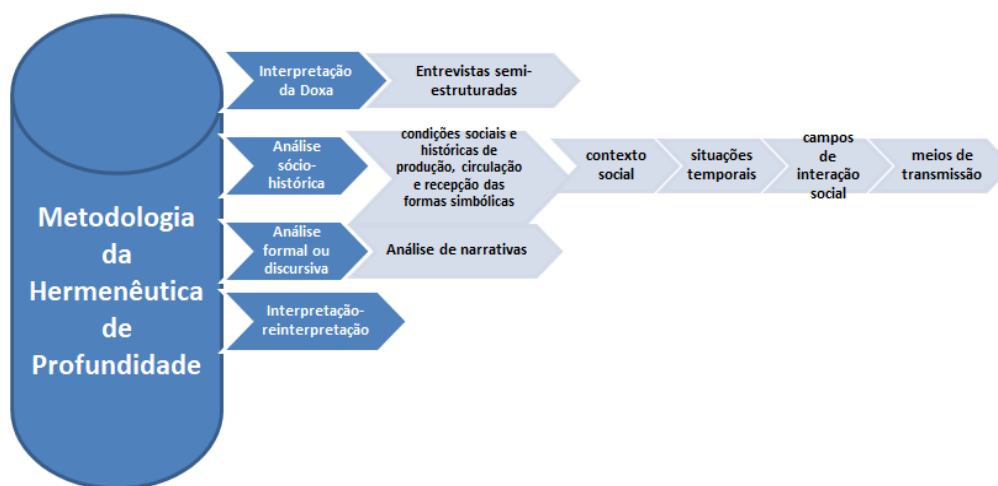
E-Dicionário de termos literários. Ceia, Carlos. Disponível: <http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/doxa/>. Acesso dezembro de 2018.

Thompson (2005) é que essa análise vem sendo tomada, de forma descuidada, da análise social e das formas simbólicas. Segundo o autor, “muitas vezes as formas simbólicas são analisadas separadamente dos contextos em que elas são produzidas e recebidas pelas pessoas que rotineiramente dão sentido a essas formas e as integram a outros aspectos de suas vidas” (THOMPSON, 2005, p. 364).

Na argumentação do autor, negligenciar este contexto, “É desprezar uma condição hermenêutica fundamental da pesquisa sócio-histórica, especificamente, que o campo-objeto de nossa investigação é também um campo-sujeito em que as formas simbólicas são pré-interpretadas pelos sujeitos que constituem esse campo”, (Idem). No entanto, devemos nos preocupar em não deixar que a pesquisa se encerre na interpretação da doxa, “devemos ir além (...) para tomar em conta outros aspectos das formas simbólicas, aspectos que brotam da constituição do campo-objeto” (Idem). Sendo Assim, de acordo Thompson (2005) na análise das formas simbólicas, devemos considerar o contexto sócio histórico, as condições em que essas formas simbólicas estão estruturadas. Dessa forma, organizamos os caminhos metodológicos a partir da Hermenêutica da vida quotidiana - interpretação da doxa, observando que, “a hermenêutica da vida quotidiana é um ponto de partida primordial e inevitável do enfoque da HP” (THOMPSON, 2005. p. 363) ou interpretação da doxa.

A interpretação da doxa demarca a entrada da pesquisadora no seu campo de pesquisa para a captura dos significados das formas simbólicas manifestas, através da etnografia, entrevistas semi-estruturadas e observação participante. Elaboramos um esquema de pesquisa o qual resumimos, conforme consta no Gráfico 1.

GRÁFICO 1: ESTRUTURA DO ESTUDO DAS FORMAS SIMBÓLICAS



Fonte: Elaborado pela pesquisadora a parti do esquema de Thompson (2005).

1.3 A escrita da experiência, a experiência da escrita

Início com a reflexão do pesquisador Valdélío Silva ao analisar em seu artigo, a etnografia do Quilombo do Funchal²⁸, quando explana sobre a intenção de Malighetti “descrever sua experiência etnográfica para fazer teoria antropológica” (SILVA, 2008, p. 359). Teoria essa, que segundo ao autor, é “tecida tanto pelas contribuições dos sujeitos no campo, os quilombolas de Frechal, como também pela intensa subjetividade da experiência vivida pelo investigador; um e outro constituirão matéria e elemento da reflexão antropológica” (Idem).

Destaco na análise de Silva (2008) elementos importantes para a etnografia: os quilombolas que o autor chama de sujeitos e as subjetividades da experiência do investigador. Percebe-se a existência de um diálogo entre o pesquisador e o informante. Nesse diálogo está estabelecida uma relação que envolve “dois mundos ou sistemas de significado: o mundo do etnógrafo e de seus eventuais leitores, e o mundo dos membros da cultura” (SILVA *apud* MALIGHETTI, 2008, p. 360). Diante dessa relação complexa nos desperta um ar de desafio que é a tarefa de traduzir a experiência, a vivência conjunta a/os participantes da pesquisa durante o período de investigação.

Para Geertz (1989) os praticantes da Antropologia fazem etnografia e o objeto da etnografia é uma hierarquia estratificada de significantes complexos e interligada entre si, densamente descrita (GEERTZ, 1989, p. 5). A etnografia para Geertz (1989) é uma “descrição densa” (GEERTZ, 1989, p. 7). Conforme explica James Clifford (2008), “a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual” (CLIFFORD, 2008, p. 21). Experiência essa, que nas palavras do autor “tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 2008, p.36).

O autor analisa segundo os estudos de Diltthey que a “experiência etnográfica pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências” (CLIFFORD, 2008, p.34). Ainda segundo as suas explicações a respeito da experiência, ele diz que a “experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção” (CLIFFORD, 2008, p.36).

Neste sentido, a Antropologia Interpretativa “contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos pelos quais objetos “culturais” são (...) tratados como significativos” (CLIFFORD, 2008, p.37). Assim, a textualização se torna algo importante, desde a

²⁸ MALIGHETTI, Roberto, O Quilombo de Frechal – Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescente de escravos, Edições do Senado Federal, v. 81, Brasília, Senado Federal, 2007, 271 p.

compreensão da cultura como um conjunto de textos. Essa textualização é importante para as interpretações a serem realizadas. Dessa forma, “torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois – e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 2008, p. 41).

Outro desafio é o fato de possuímos uma diversidade de pertença com o objeto de pesquisa, entre elas, ser religiosa, ser candomblecista, ser *Iyàróbà*, ser filha do terreiro onde se desenvolveu a pesquisa. Pesquisadore/as “de dentro²⁹” ou aquele/a que estuda seu próprio ambiente segundo (CONCEIÇÃO, 2016, p. 42-43) é aquele/a que “tem relações com o seu objeto e campo que transcendem o interesse científico: há um sentimento de pertença que resulta dos afetos e demais formas de sociabilidades desenvolvidas e do conhecimento quase intuitivo das práticas e rotinas”. O pesquisador Conceição (2016) assim como nós assumiu para si essa condição de levantar seus olhos para dentro do grupo do qual faz parte, nos relata através de análises ou (auto) análises como ele se refere, na investigação. A leitura de seu artigo nos possibilitou verificar as possíveis vantagens e desafios que poderíamos encontrar na caminhada.

Nesta caminhada percebi vantagens em relação a pesquisadores de fora. O fato de poder participar dos rituais realizados condição essa que se condiciona também ao fato de ter um posto na hierarquia do terreiro e o que também facilita o acesso a/os participantes da pesquisa na realização das entrevistas e a possibilidade de estreitar relações de confiança na transmissão dos conhecimentos e informações; a confiança estreita nos acordos firmados quanto a não divulgação de informações; ter acesso aos documentos do terreiro - Livro de Ata de registro do/as filho/as com suas respectivas datas de iniciação e obrigações de *odu*, postos recebidos; ter familiaridade com a língua e com as pessoas; transitar pela roça e observar de perto objetos, ferramentas, por exemplo, tendo informações mais rápidas.

O autor ao analisar experiências semelhantes de outros/as pesquisadores/as apresenta uma reflexão de Gouirir: “que a própria pesquisa já pode ser vista como uma forma de distanciamento progressiva do universo familiar” (CONCEIÇÃO, 2016, p. 48) e neste caso a pesquisadora é colocada do lado exterior. Assim, não podemos deixar de considerar as fronteiras estabelecidas quando assumimos papéis diferentes desconhecidos do grupo e quando objetivamos ações diferenciadas e também desconhecidas.

²⁹Expressão utilizada somente para fazer referência ao fato da pesquisadora fazer parte do terreiro pesquisado.

Quando falamos em vantagens ou benefícios logo vem em mente a necessidade de relatar também possíveis desvantagens. Ao longo do desenvolvimento da pesquisa não nos deparamos com desvantagens, mas sim, com um comportamento atento para não entrarmos ou adotarmos uma postura cômoda, digamos assim. Atenção redobrada para não deixar passar algo que possa ser valioso; está atenta as limitações atribuídas pela hierarquia; está atenta para não ir além do que o *awò* permite. Uma posição explicada pelo pesquisador Eudes Siqueira quando da construção de sua dissertação que também vivenciou uma experiência similar a minha, ser de Candomblé e pesquisar sua própria casa, quando ele diz: “não estivemos tão somente fazendo um trabalho de pesquisa. Estivemos, muito mais, negociando saberes, segredos, hierarquias e identidades” (SIQUEIRA, 2016, p. 19).

E assim, entramos no campo. Essa entrada de acordo Minayo (2009) é um momento de aproximação entre o pesquisador e a realidade a ser investigada. Segundo ela esta ocasião permite “também estabelecer uma interação com os atores que conformam a realidade e, assim, constrói um conhecimento empírico importantíssimo para quem faz pesquisa social.” (MINAYIO, 2009, p. 61). O sucesso dessa etapa “depende da clareza da questão colocada, do levantamento bibliográfico e das hipóteses formuladas” (Idem). “Todo pesquisador precisa ser um curioso, um perguntador. E essa qualidade deve ser exercida o tempo todo no trabalho de campo” (MINAYIO, 2009, p. 62).

Imbuídas nessa qualidade de pesquisadora adotamos a recomendação da autora que consiste no exercício do “olhar dinâmico e atento que passe da confrontação da proposta cientificamente formulada para as descobertas empíricas e vice-versa” (Idem), pois considerando o campo tal qual ela define, “como recorte espacial que diz respeito à abrangência, em termos empíricos, do recorte teórico correspondente ao objeto da investigação” (Idem).

O campo que se constitui o recorte empírico da realidade investigada é definido nesta pesquisa pelo terreiro “*Ilé Alàkétù Asè Omi T’Ogun*.”³⁰ - Campo-sujeito-objeto em que, “os próprios analistas sociais, os sujeitos capazes de compreender, de refletir e de agir fundamentalmente nessa compreensão e ação” (THOMPSON, 2011, p. 359). O terreiro configura-se no “espaço temporal em que as formas simbólicas são produzidas e recebidas (...) por pessoas situadas em locais específicos, agindo e reagindo a tempos particulares e a locais especiais” (THOMPSON, 2011, p. 366). Já com relação ao campo de interação, explica Thompson (2011) que “analisar um campo como um espaço de posições um conjunto

³⁰ “Casa do Poder do Guerreiro das Águas”.

de trajetórias, que conjuntamente determinam algumas das relações entre pessoas e algumas das oportunidades acessíveis a elas” (Idem).

Isso significa segundo o autor, que “as pessoas dispõem de recursos disponíveis a elas, assim como uma variedade de regras, convenções e esquemas flexíveis” (Idem). Estes esquemas, por sua vez, explica Thompson (2011) “existem na forma de conhecimento prático, gradualmente inculcado e continuamente reproduzido nas atividades comuns da vida cotidiana” (Idem). Dessa forma, investigamos no terreiro - Campo-sujeito-objeto - os diferentes campos de interações a partir do culto à *Iyà Mi*. Sendo que estes campos de interações são constituídos através das formas simbólicas presentes nos ritos, mitos, através das pessoas que lidam diretamente com os *Asès* das *Eleiyes*³¹, do sacerdote que a consagrou no terreiro e orienta a sua participação litúrgica na *egbè* e das etnicidades enunciadas por meio destas formas simbólicas, bem como, as interações étnicas e afirmação de identidades étnicas.

Através da dinâmica do culto e suas implicações de constituição étnica possibilitarão as análises de que forma ocorrem as relações étnicas, observando, neste processo a interpretação dos símbolos do referido culto objeto desta pesquisa. Aqui envolve também a relação direta com o *Orisà* de que cada um/a é *filho/a* (cada pessoa se inicia; se consagra a um *Orisà*), os motivos pelos quais receberam os cargos e em que momento receberam o cargo.

Desbravando caminhos munidos de diário de campo, equipamentos para gravação de áudio e imagens, olhares e ouvidos atentos. Tomados os cuidados práticos e protocolares quanto à entrada no terreiro para realizar a pesquisa que envolve a apresentação do projeto de pesquisa, interesse pelo objeto proposto, exposição dos motivos, garantia do sigilo dos dados coletados. A *egbè* acompanhou todo o processo de construção do projeto de pesquisa desde seu nascimento.

Quando entrei para o referido terreiro vinha de uma caminhada de trabalhos políticos com as comunidades quilombolas da região e também uma iniciante na pesquisa, como já relatei na introdução desta dissertação. Na investigação empreendida no universo quilombola questões surgiram e na busca de soluções me deparei com elementos simbólicos de legado africano que não tive como elucidar. Ao entrar no terreiro observei símbolos que me remeteram as questões levantadas anteriormente. E desde então, me dedico ao seu estudo até chegar o momento de realização desta dissertação.

³¹ Senhoras dos pássaros, como *Iyà Mi* também é chamada.

Um momento ímpar da etnografia é a observação participante e a realização de entrevistas. Minayo (2009) destaca a entrevista e a observação como instrumentos principais de trabalho de campo.

Pela sua importância, o trabalho de campo deve ser realizado a partir de referenciais teóricos e também de aspectos operacionais (...) A forma de realizá-lo revela as preocupações científicas dos pesquisadores que selecionam tanto os fatos a serem observados, coletados e compreendidos como o modo como vai recolhê-los (MINAYIO, 2009, p. 62).

Dessa forma, conforme explanação da pesquisadora, o trabalho de campo toma a forma de uma atividade interacional; constituindo-se em um instrumento distinto para coleta de dados e ainda possibilita, através da fala e narrativas, que se revelem condições de vida dos grupos sociais pesquisados, por exemplo. Sendo assim, requer de acordo (CLIFFORD, 2008, p. 20), “um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e frequentemente um “desarranjo” das expectativas pessoais e culturais”.]

Sobre esta técnica, Minayo (2008) discorre enfatizando as subjetividades que envolvem a relação entre os sujeitos de pesquisas (como ela nomeia) e o pesquisador. Pois, segundo a autora, a pesquisa social lida com seres humanos e suas construções, expectativas e sentimentos. Seguindo o raciocínio da pesquisadora, tem-se que “os sujeitos/objetos de investigação, primeiramente, são construídos teoricamente enquanto componentes do objeto de estudo” e que “no campo, eles fazem parte de uma relação de intersubjetividade de interação social com o pesquisador daí resultando uma descoberta construída” (MINAYO, 2008, p. 63).

Sendo assim, a observação participante é uma parte importante do trabalho de campo de uma pesquisa, considerada, “não apenas uma estratégia no conjunto das técnicas de pesquisa, mas como um método que, em si mesmo, permite a compreensão da realidade” (MINAYO, 2008, p. 70). Daí a autora, considerar esta técnica/método como um processo em que o/a pesquisador/a se posiciona como observador de um fato ou situação tendo o objetivo de desenvolver uma pesquisa de caráter científico. Clifford reforça este raciocínio com o seguinte argumento: “como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo, a prática da etnografia mantém um certo *status* exemplar” (CLIFFORD, 2008, p. 34). Durante a observação participante o observador/pesquisador se torna parte do contexto observado e como parte, modifica e é modificado por este contexto, pois interfere nele, Minayo (2008).

Nas palavras de Clifford, a observação participante “pode ser considerada (...) em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação” (CLIFFORD, 2008, p. 34). O autor nos traz elementos importantes para discutirmos e analisar, pois, faz referências sobre a inter-relação entre a observação participante e a hermenêutica, método adotado por nós. Segundo ele a antropologia interpretativa contribui para a visibilidade de objetos culturais.

Portanto, seguindo este raciocínio de Clifford (2008), a cultura passa a ser olhada como textos a serem interpretados e essa textualização torna-se um pré-requisito para a interpretação. Sobre a textualização nessa corrente de pensamento é entendido como sendo, o “processo pelo qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vem a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação imediata discursiva ou performativa” (CLIFFORD, 2008, p. 37). Este *corpus*, na textualização, está relacionado ao contexto observado que gera sentido e significados em sua realidade.

Levando em consideração a reflexão de Clifford quando ele diz ser “necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 2008, p. 43), realizamos a observação participante. Durante a observação mantive contato direto com os/as participantes da pesquisa (filhos e filhas do terreiro) na *egbè* acompanhando, observando e participando dos momentos em que ocorreram rituais, obrigações e atividades pontuais e rotineiras.

Nesta oportunidade foi observado o ritual que é feito para *Iyà Mi*. Ocorre anualmente. E desta vez foi realizado no mês de julho de 2018. Neste mesmo dia, tive a oportunidade de observar e participar da compra de materiais necessários à realização dos ritos que ocorreram; da realização de ritos específicos referentes à obrigação de *Odu* - obrigação de um ano de iniciação de um dos filhos da casa; a realização de *ebós* em filho/as da casa. É um momento em que reúne os filhos e filhas da *egbè*, reverenciando, agradecendo e louvando a Grande Mãe. Nossos olhos ficaram voltados para o comportamento das pessoas durante o ritual e durante os preparativos que antecederam aos ritos. Locais, símbolos, vestimentas, pessoas, interações, dimensões afetivas, como se comportam, se comunicam, se organizam foram aspectos de atenção da pesquisadora.

Após a observação passamos às entrevistas. Uma estratégia de uso recorrente na realização de pesquisa de campo de cunho investigativo na área etnográfica. Pode ser conceituada como sendo um processo interativo e pode ser caracterizada por uma conversa entre o entrevistador/a e entrevistado/as. Segundo Minayo (2008) a entrevista, objetiva levantar informações que digam respeito ao objeto da pesquisa. Ainda de acordo as suas orientações metodológicas, a técnica de entrevista pode ser classificada como “semiestruturada”, quando o/a entrevistador/a seleciona uma abordagem que faz uso de temas relacionados ao objeto em questão. Justamente a classificação adotada por nós.

Adotamos esta técnica por ela nos fornecer dados secundários e primários objetos da investigação em curso, sendo capaz de gerar informações construídas pelo diálogo entre a pesquisadora e o/as entrevistado/as. A entrevista também é capaz de tratar “da reflexão do próprio sujeito sobre a realidade que vivencia” (MINAYO, 2008, p.65). A pesquisadora destaca outro aspecto importante que esta técnica possibilita a pesquisa que se refere ao “fato de captar formalmente a fala sobre determinado tema, a entrevista, quando analisada, precisa incorporar o contexto de sua produção e, sempre que possível, ser acompanhada e complementada por informações provenientes de observação participante” (MINAYO, 2008, p.66).

Realizamos as entrevistas nos meses de agosto de 2018; setembro de 2018; dezembro de 2018 e janeiro de 2019. As pessoas entrevistadas foram: *Bàbàlórìsà*; *Ìyàdagán*³², *Ajimudà*³³; *Ìyàegbè*³⁴; *Ìyà Oju Odè*³⁵ e *Bàbà Opà Osì*³⁶. Essas pessoas compõem o corpo hierárquico do terreiro. As entrevistas aconteceram no terreiro e também nas residências dos participantes. Foram gravadas em áudio e vídeo, logo após, transcritas da forma mais fiel possível. Depois cada texto transcrito foi entregue ao entrevistado/a para leitura e verificação das informações e só assim, foram analisadas e reinterpretadas por nós. Este retorno é importante para compreendermos os significados de falas e informações.

Quanto à escolha do/as entrevistado/as levamos em consideração a seguinte reflexão feita por Clifford:

³² Cargo relacionado com a “obrigação” de *Ìpadé*, de grande responsabilidade. (SANTOS, 2010, p.174)

³³ Sacerdotisa que entre outros atos sagrados também é responsável pelo *Ìpadé*. (SANTOS, 2010, p. 169) Título feminino usado no culto a *Oiá* e na Sociedade *Geledê*. (Barros, 2009, p. 71)

³⁴ É a conselheira da *egbè*, a líder feminina de uma sociedade, responsável pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia. (SANTOS, 2010, p. 173)

³⁵ Sacerdotisa “Mãe dos olhos do Caçador”, responsável pelos *axés* de *Ìyà Odè*.

³⁶ Significa o braço esquerdo do *Bàbàlórìsà*.

Nem a experiência nem a atividade interpretativa do pesquisador científico podem ser consideradas inocentes. Toma-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos (CLIFFORD, 2008, p. 43).

Buscamos selecionar pessoas que dentro do universo religioso pudesse contribuir na interlocução de assuntos profundos referentes à liturgia de *Iyà Mi* possibilitando as análises das interações étnicas a partir dos ritos e mitos que se referem às Mães ancestrais. E ainda por entender que “as formas da escrita etnográfica que se apresentam no modo “discursivo” tendem a estar mais preocupadas com a representação dos contextos de pesquisa e situações de interlocução” (CLIFFORD, 2008, p. 44).

Portanto, as pessoas selecionadas para as entrevistas são as mulheres diretamente envolvidas com os ritos e cuidados à *Ìyà Mi* - que ocupam os cargos de *Ajimudà* e *Ìyàdagán*. O motivo da seleção se deve ao fato delas serem as pessoas que lidam diretamente com *Iyà Mi*; uma condição estabelecida ao receberem os respectivos cargos e assumirem as atribuições de cada um deles. A *Ìyà Oju Odè* do terreiro que tem seu cargo relacionado à *Ìyà Odè* - a Mãe do clã dos Caçadores; assentada em uma árvore - jaqueira³⁷ - também considerada uma *Iyà Mi*. A *Ìyàegbè* por ser um cargo de liderança feminina. O *Babàlorisá* do terreiro por ser a autoridade máxima dentro da hierarquia do Candomblé. O *Bàbà Opà Osì* que passa a fazer parte dos entrevistados a partir de uma conversa durante a observação participante por apresentar elementos importantes para as análises especialmente, sobre as interações étnicas entre as essências masculinas e femininas.

Inspirados pela seguinte fala de Santos (1998), “a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o *Àse* concentrado dos antepassados a gerações do presente” (SANTOS, 1986, p. 47), trazemos para a roda as pessoas que deram seu *emi* - o sopro divino de vida - a essa dissertação numa conversa de “*boca a orelha*”.

A roda nos remete a um dos elementos referentes aos valores étnicos afro-brasileiros, a circularidade. Termo discutido no episódio 7 intitulado “Circularidade”, produzido pelo Canal

³⁷Árvore de nome científico *Artocarpus heterophyllus*, popularmente chamada de jaqueira que produz o fruto “*jaca*” Segundo a tradição negro-africana e suas recriações nas Américas, as entidades espirituais podem estabelecer sua morada em qualquer objeto natural – em uma árvore, por exemplo. Isso se dá porque um espírito ou entidade pode tomar-se de afeição especial por determinada árvore, que, assim, se sacraliza, e suas cascas, folhas e resinas adquirem poder e eficácia rituais. O pensamento tradicional iorubano associa as árvores aos primórdios da existência (...) algumas delas, entretanto, extrapolam o simples papel de morada dos deuses e se configuram como divindades (...) é o caso de *Iroco*, a jaqueira morada de *Apaocà* e *Iyà Odè*. (LOPES, 2001, p. 134-135)

Futura³⁸, no ano de 2015. Oportunidade em que Giovana Xavier, professora da UFRJ, narra que a circularidade “está relacionado a uma forma de perceber que se estrutura de uma maneira diferenciada da ideia de evolução. É a concepção de que a vida é cíclica. Muitas sociedades africanas se estruturam a partir deste princípio”. A professora explica como a circularidade está presente na cultura afro-brasileira:

As experiências africanas e afro-brasileira nas suas mais diversas possibilidades tem trazido a ideia de pensar o mundo numa roda (...) onde as pessoas estão em contato de diversas maneiras e em diversos tempos, então, fica difícil determinar o que é começo, o que é meio, o que é o fim. Essa não é a proposta. Ao contrário disso, é uma concepção que questiona a linearidade, essas relações de causa e efeito e enfatiza muito mais as interações entre os sujeitos. O que também se pressupõe muitos conflitos não só do ponto de vista da harmonia, da solidariedade, mas também das lutas, dos conflitos. Pensar que todas as pessoas podem se vê, se tocar, se falar em um mesmo espaço, numa mesma condição. (Giovana Xavier- Canal Futura-Episódio 7: “Circularidade, 2015).

Destacamos na fala da professora Giovana Xavier palavras que expressam significados e sentidos simbólicos étnicos interpretados a partir deste conceito de circularidade: interações, comunicação, inclusão, diversidade continuidade. Este último relaciona-se ao entendimento indissociável entre o *aiyé* e o *orun* e ao movimento que circula entre os mundos e os tempos (passado, presente e futuro). Sobre este assunto, aquiesce Oliveira (2006): “tudo está interligado, por isso tudo interage. O uno é o todo e o todo é uno. O tempo dos ancestrais é o tempo passado e o tempo do agora” (OLIVEIRA, 2006, p. 39). Um tempo que segundo o autor, “não é estático, mas dinâmico. Sua dinâmica está engendrada pela lógica dos ancestrais” (OLIVEIRA, 2006, p. 107).

Neste movimento realizamos a primeira entrevista, concedida pelo *Bàbàlòrisà*, em sua casa que fica no mesmo espaço que o terreiro. E assim, ele se apresenta a nós:

Sou mais conhecido como *Pai Loro*; tenho 43 anos de idade; residente em Vitória da Conquista, Bahia. Responsável pelo Terreiro *Ilé Asè Omi T’Ogun*, da Nação *Alaketu*; da religião dos Orixás-Candomblé. Sou sacerdote, *Bàbàlòrisà* responsável por esta *egbè*, esta casa (*Bàbàlòrisà*-entrevista, setembro de 2018).

A segunda entrevista realizada foi com o *Bàbà Opà Osì*. Iniciamos uma conversa durante a observação participante e ao analisarmos os dados sentimos a necessidade de ter

³⁸ Canal Futura. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=2I36HN5rBPc>. Acesso: dezembro de 2018.

uma conversa de “boca à orelha”. Dessa forma, nos recebeu em sua residência, no mês de setembro de 2018 e se apresenta:

Sou residente em Vitória da Conquista, Bahia. Sou *Babá Opà Osi* do terreiro. Braço esquerdo do terreiro. Também desenvolvo pesquisas no universo da cultura africana e afro-brasileira e sou educador. Partindo de visitas a casas de *axé* não só em Vitória da Conquista, mas também, em outros lugares e aí então a gente fica aguardando o chamado. O chamado para pertencer a casa. Veio no *Omi T'Ogun* e foi algo muito forte por que foi minha primeira visita... Além de fazer visitas na casa o que me fez entrar no *Omi T'Ogun* foi um evento realizado pelo *axé* juntamente com alguns movimentos sociais a respeito da consciência negra (20 de novembro) e aí teve um momento, momento cultural, palestras, rodas de conversas. Foi bem interessante e eu me sentir bem, muito acolhido e daí então eu comecei a participar (...) Diferente de outras casas que eu frequentei eu não sentia pertencente e lá eu consegui me encontrar e decidir dar a minha cabeça, entregar o meu *Ori* para aquele lugar...estou há três anos. (*Babá Opà Osi*-entrevista setembro de 2018).

A terceira entrevista realizada foi com a *Ìyà Oju Odè*; ocorrida em setembro de 2018. A *Ìyà* nos recebeu em sua residência. E, assim se apresentou:

Tenho 62 anos de idade. Nasci em Vitória da Conquista, sempre morei aqui. Tenho segundo grau completo. Sou aposentada. Trabalhei 23 anos numa empresa de telecomunicações de Vitória da Conquista. Cheguei no terreiro de Pai Loro no dia da inauguração de lá (...) na entrada da casa eu me apaixonei, não só eu como minha filha (...) já estamos há doze anos. Foi onde eu encontrei minha paz; encontrei minha alegria; encontrei tudo de bom, graças a Deus e a *Osogyian* e meu pai *Oxossi* e *Yemanjá*. Meu cargo é *Iyà Oju Odè* - a Mãe dos Olhos de Oxossi. Sou responsável pela casa de *Odè* é o cargo mais alto que uma mulher pode alcançar na casa Dele. (*Iyà Oju Odè* - entrevista setembro de 2018).

A quarta entrevista foi realizada com a *Ajimudà*, no mês de dezembro de 2018. Recebeu-nos no terreiro, onde reside com seus filhos. E se apresenta:

Tenho 32 anos de idade. Nasci em Vitória da Conquista e sempre morei aqui. Estudei. Parei no segundo ano do segundo grau. Trabalho em serviços domésticos. Tenho 3 filhos, uma com 11 anos, filha de *Yemanjá*, *Iyàlàsè* do *Omi T'Ogun*; um com 4 anos, filho de *Odè*, *Bàbàlàsè* do *Omi T'Ogun*, e um em gestação. Tem 14 anos, perto de fazer 15 anos que moro na roça. Eu cheguei aqui através de minha mãe. Sou de *Oxumaré*. Sou *Ajimudà*. (*Ajimudà* – entrevista, dezembro de 2018).

A quinta entrevista foi realizada com *Ìyàdagán* no mês de janeiro de 2019. Ela nos recebeu em sua residência, na cidade de Salvador-BA.

Tenho 47 anos de idade. Nasci em Vitória da Conquista e agora moro em Salvador. Eu vim morar em Salvador por uma questão de melhora de vida. Eu estudei em Salvador, foi até aqui, não me lembro o nome do colégio, eu tinha dez anos. Vim com mãe, depois retornei para Conquista. Aí quando tinha quinze anos retornei para Salvador novamente, fiquei mais cinco e retornei para Conquista me casei. E agora voltei para Salvador. Eu trabalho com vendas (...) Trabalho para mim mesma, sou autônoma. (*Ìyàdagán*, entrevista, janeiro de 2019).

A sexta entrevista foi realizada com a *Ìyà egbè*, no mês de janeiro de 2019. Realizada no terreiro.

Tenho 33 anos, nasci em Vitória da Conquista; estou concluindo o 3º grau – Licenciatura em História – UESB e atualmente trabalho como Gerente numa academia. Estou no terreiro desde a sua inauguração, porque foi quando decidi ficar aqui. Quando meu pai inaugurou o terreiro dele e eu vim para inauguração. Eu fui para a inauguração da casa do dele e fiquei. Desde o dia que ele abriu as portas que eu faço parte da casa dele. As obrigações seguintes eu fiz todas aqui. (*Ìyàegbè* – entrevista, janeiro de 2019).

1.4. Estudos das relações interétnicas no terreiro - das formas simbólicas

Procuramos realizar um estudo das relações interétnicas a partir culto à *Ìyà Mi* que nos possibilitou identificar elementos de fronteira nas relações entre o masculino e o feminino. Baseado nas narrativas do/as participantes, podemos verificar que a estruturação dos ritos à Grande Mãe se faz obedecendo a uma tradição em que as mulheres são as responsáveis e condutoras em seus rituais. O culto à *Ìyà Mi* é uma evocação do poder feminino feito diretamente pelas mulheres. Um poder expansivo de caráter gerador, fértil, próspero, protetor, decisivo. Com isso, percebemos que a tradição é a fonte de onde se retiram os elementos simbólicos que vão colocar em operação os sinais diacríticos necessários para a identificação étnica, Cunha (1987); Grosso (2008).

Essa relação envolvendo o masculino e o feminino, o homem e a mulher no culto à *Ìyà Mi* evidenciam identidades dentro da “roda”, em que a distinção pode ser colocada como um processo consequente da etnicidade. Segundo Barth (2000), esses contrastes são ativados ou não de acordo ao contexto e a situação. Essa distinção, muitas vezes, é acionada como reivindicação de pertencimento, demarcando lugares, organizando a interação entre as

peessoas. Dessa forma, conforme explica Marcelo Santos, “as circunstâncias particulares (...), tanto interacionais como históricas, econômicas e políticas, que a reivindicação da identidade e o pertencimento étnico, tende a marcar a distinção, a fronteira entre os sujeitos” (SANTOS, 2017, p. 127).

Segundo o pesquisador, em determinadas circunstâncias a diferenciação é expressiva e que a (auto) atribuição étnica não dá conta por si somente, sendo preciso o mito como forma de legitimação, Santos (2017). Para tanto, se faz necessário que este mito “seja reconhecido por si mesmo e pelos outros, com os quais mantém contato, como um mecanismo de referência étnica” (Idem). O autor enfatiza que essa operacionalização de identificação étnica é a base da “identidade contrastiva”. “Isso significa tratar as relações interétnicas como um fenômeno social em permanente tensão entre sujeitos e grupos sociais” (GROSSO, 2008, p. 14), pois “as fronteiras e as distinções entre as categorias étnicas (...) implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas” (BARTH, 2000, p. 26).

De acordo Barth (2000), a fronteira étnica é a base de estruturação das interações permitindo a persistência de diferenças culturais. Dessa forma, as relações interétnicas estáveis, podem ser explicadas como dispositivos que orientam as situações de contato definindo interdições, como forma de proteção.

Destaca-se neste estudo das relações interétnicas, a etnicidade que tem a sua relevância por possibilitar a investigação de “modalidades pelas quais uma visão de mundo étnico é tornada pertinente para os atores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 17). Para tanto é necessário analisar o contexto de produção dessas modalidades e os significados atribuídos pelo/as atores/atrizes, pois essas interpretações orientaram as pessoas nos processos interacionais. Portanto, a etnicidade se impõe como um processo organizacional que regem as relações a partir das diferenças, estabelecendo quem são “nós” e quem são “os outros”, aludindo a uma atitude positiva à identificação. Com isso, a etnicidade consiste em analisar as identidades postas numa situação de contato e apontar aquilo que realça dessas identidades.

Propomos então, este estudo a parti do culto a *Ìyà Mì*. Dessa forma, temos elementos para problematizar através de teorias que contribuem para isso e discutir as etnicidades do/as participantes da pesquisa. Pois, conforme assevera Barth (2000), “investigar detalhadamente os fatos empíricos em diversos casos e adequar os conceitos a esses fatos, de modo a elucidá-

los da maneira mais simples e pertinente possível e permitir explorar suas implicações” (BARTH, 2000, p. 26-27).

Para isso, a entrada no terreiro é o momento de reconstruir as condições sociais e históricas de produção, circulação e recepção das formas simbólicas observando o contexto social, situações temporais, campos de interação, instituições sociais, estrutura social e os meios de transmissões, pois “as formas simbólicas não subsistem num vácuo, elas são produzidas, transmitidas e recebidas em condições sociais e históricas específicas”, (THOMPSON, 2005, p. 366). Dessa forma, essa análise tem por objetivo “reconstruir as condições sociais e históricas de produção, circulação e recepção das formas simbólicas” (Idem). Essas condições assinaladas pelo autor podem ser analisadas de acordo aos seguintes aspectos, os quais são utilizados nesta pesquisa: situações espaço-temporais em que as formas são produzidas e recebidas; campos de interação; instituições sociais; estrutura social; e, meios de transmissão.

Com base nessa explicação, contextualizamos: a diáspora forçada pelo tráfico de povos africanos para o Brasil focalizando a formação do Candomblé - um exemplo de territorialidade³⁹ que compartilha uma história comum; a concepção de ancestralidade *Ketù*, enfocando o culto à *Iyà Mi* e suas construções simbólicas materiais e imateriais enunciadores de etnicidades construídos nessa experiência com a ancestralidade coletivizada reveladora de um culto que se alicerça na essência do poder feminino.

Dentro desta perspectiva, o terreiro configura-se no “espaço-temporal em que as formas simbólicas são produzidas e recebidas (...) por pessoas situadas em locais específicos, agindo e reagindo a tempos particulares e a locais especiais” (THOMPSON, 2011, p. 366). Já com relação ao campo de interação, explica o autor que “analisar um campo como um espaço de posições um conjunto de trajetórias, que conjuntamente determinam algumas das relações entre pessoas e algumas das oportunidades acessíveis a elas” (Idem). Isso significa segundo ele, que “as pessoas dispõem de recursos disponíveis a elas, assim como uma variedade de regras, convenções e esquemas flexíveis” (Idem). Estes esquemas, por sua vez, “existem na forma de conhecimento prático, gradualmente inculcado e continuamente reproduzido nas atividades comuns da vida quotidiana” (Idem).

³⁹ Compreendendo território conforme nos explica Milton Santos (2014), “o território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico. A linguagem regional faz parte desse mundo de símbolos, e ajuda a criar esse amálgama, sem o qual não se pode falar de territorialidade (SANTOS, 2014, p. 82)

Tivemos como ponto de partida o significado do Candomblé, construção da diáspora negra em solo brasileiro, que compartilha uma história comum, destacando-se como uma reconstrução de diversas práticas culturais e identitárias, sob condições marcadas por conflitos e rupturas. Buscamos através dos participantes e de suas narrativas o saber/fazer conservados e aprendidos através dos mitos, ritos e nas práticas cotidianas e especialmente, relacionadas à convivência com todo arcabouço simbólico da divindade *Ìyà Mi* identificados com elementos da natureza, “símbolos concretos dos saberes africanos” (SANTANA, 2006, p. 109). Assim, o campo que se constituiu o recorte empírico da realidade investigada definido nesta pesquisa pelo culto à *Ìyà Mi* realizado no terreiro “*Ilé Alàkétù Asè Omi T’Ogun.*” - Campo-sujeito-Objeto em que, “os próprios analistas sociais, os sujeitos capazes de compreender, de refletir e de agir fundamentalmente nessa compreensão e ação” (THOMPSON, 2011, p. 359).

Com base nessa discussão e nos resultados da coleta de dados buscamos fundamentação nas abordagens interacionistas propostas por Barth (2000) para oferecer suporte às análises desta pesquisa e nos possibilitar analisar os fenômenos das etnicidades. A respeito dessa abordagem interacionista, Poutignat & Streiff-Fenart (2011) fazem classificação em dois tipos: Sendo o primeiro tipo - “coloca o foco nas operações de classificação e de categorização que regem os processos de interação” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 113-114). Essas operações segundo aos autores correspondem a etnicidade. Que faz refletir “uma capacidade cognitiva de categorização que opera a partir de símbolos culturais” (Idem). De acordo aos pesquisadores, “a análise se concentra na produção e na utilização de etiquetas étnicas cuja estrutura é descrita como o mapa cognitivo por meio do qual os atores das situações pluriétnicas orientam-se em suas interações” (Idem).

Fundamentada nessa abordagem analisamos como o ritual à *Ìyà Mi* e todo seu complexo simbólico possibilita a/os participantes desta pesquisa compreender e dar sentido a essa complexidade que orienta as suas relações, uma vez que, no interior do terreiro se produz uma estrutura que organiza as pessoas de acordo a categorias étnicas que possibilita que cada um/a ali tenha estabelecido qual a sua situação e qual o comportamento diante das demais pessoas da *Egbè*.

Outro ponto assinalado por Poutignat & Streiff-Fenart (2011) a partir dos estudos de Barreman (1975) e que identificamos no campo é o fato da necessidade “de reconhecimento das identidades pertinentes na interação” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 115) que no terreiro pesquisado acontece através do princípio da ancianidade encontrado nos

estudos de Luz (2000) e também pelo princípio da senhoria, conforme Lima (2003). Princípios estes detalhados no Capítulo 2.

Há de ser considerada neste estudo a identidade étnica. Tratada por Oliveira (2006) como “sociocultural” levando-o a examiná-la de forma contextualizada “no interior das sociedades que o abrigam” (OLIVEIRA, 2006, p.88). Dessa forma, propõe uma articulação entre identidade e etnicidade como estratégia “para uma investigação que se pretenda capaz de elucidar os mecanismos de identificação pelos outros, tanto quanto de (auto) identificação, não obstante sendo este reflexo da daquela” (OLIVEIRA, 2006, p.88).

Poutignat & Streiff-Fenart (2011) inspirados pelos estudos de Handelman (1977) “concebe a etnicidade como categoria de pertença, em razão da qual são definidas as expectativas quanto aos comportamentos, aos recursos culturais e aos modelos de atividade dos membros” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 115). Dessa forma, essa abordagem interacionista traz a “identidade étnica definida como um quadro cognitivo comum que constitui um guia para a orientação das relações sociais e a interpretação das situações” (Idem). Sendo assim, “os símbolos e as marcas étnicas são referentes cognitivos manipulados em finalidades pragmáticas de compreensão de sentido comum e mobilizados pelos atores para validar seu comportamento” (Idem).

Neste contexto destacam-se os nomes étnicos como referenciais cognitivos e mais ainda, “descritivos do tipo de ator social (...) e da relação apropriada a seu respeito num dado contexto” (Idem). Levando aos autores constatarem que a “abordagem cognitivista realça fortemente a propriedade contrastiva das categorias étnicas” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 116).

Sendo assim, através dos dados identificamos categorias étnicas ou nomes étnicos que no terreiro pesquisado estão relacionados diretamente à ancestralidade, ao *odú* de cada um/a; a iniciação, ao cumprimento das obrigações ritualísticas e quanto à participação direta nos ritos dedicados à *Ìyà Mi* há também o *interdito*, que envolve a participação feminina e masculina tendo essa última, participação limitada no manuseio dos *Asès* da divindade.

- Enquanto que, o segundo tipo: tem seu foco “nas negociações dos estatutos sociais e das estratégias de domínio das impressões” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p.114). Trata-se de uma abordagem situacional, a qual compreende a etnicidade “como um elemento de definição de situação manipulado pelos atores no decorrer de suas interações” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p.116). Sendo assim, segundo aos autores, “a etnicidade oferece-se como meio de construção, de manipulação e de modificação da

realidade” (Idem). Por isso, seu foco está na negociação de identidade. Dessa forma, segundo os autores:

A análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratagemas que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas. Entre essas táticas figuram especialmente a alternância de identidades (...), o domínio da impressão (...) que permitem atribuir um papel étnico ao outro (Idem).

Após observamos essa segunda abordagem, trazemos seus pressupostos teóricos para as nossas análises. Considerando que essas duas abordagens se complementam ao tratar das etnicidades, tendo por base, a possibilidade de negociações entre os participantes da pesquisa. Dessa forma, segundo Poutignat & Streiff-Fenart (2011), os aspectos inefáveis da cultura do grupo, os sentimentos de honra étnica e a força do vínculo entre os co-membros não surgem aí como dados primeiros e inerentes ao próprio grupo étnico, mas como recursos explorados para enfrentar um meio ambiente social hostil e incerto” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p.119-120).

Para tanto, considerando conforme (CUNHA, 2009, p.243) que “a cultura entra de modo essencial na etnicidade”. Segundo a pesquisadora, “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados” (Idem) Sendo assim, “a construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou” (Idem). Segundo ela, “a etnicidade faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram "outros", pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentidos” (Idem).

Destacamos nessa abordagem de Cunha (2009) elementos simbólicos importantes para se pensar as etnicidades evocadas no culto à *Iyà Mi*: os mitos, os ritos, os símbolos, a tradição cultural. Estamos na encruzilhada das etnicidades. Propomos a investigar e analisar as etnicidades e a identidade étnica como elementos importantes nas relações interétnicas a partir dos símbolos presentes no culto à *Iyà Mi*, levamos em consideração, nesse sentido, a concepção de cultura de Cunha (2009) que nos explica que a cultura original da diáspora ou em situações de intenso contato adquire novos contornos.

Resumidamente, esta pesquisa seguiu os caminhos teóricos da etnicidade atualizada nos debates a partir da identidade étnica do/as participantes da pesquisa percebida numa reflexão que se pretende interacional, situacional, cognitiva e, também contrastiva. Atenta ainda a uma das tarefas da pesquisa antropológica das relações interétnicas que é o sentido. Sentido este que está na relação com os processos de criação e de interpretação do imaginário social do terreiro e de seus filhos e filhas.

Considerando ainda, a característica principal da etnicidade que “é a emergência de uma consciência de separação e de formas de interação que só podem surgir num contexto social comum” pensamento de Salamone & Swanson (1979); Cohen (1974), assinalado por (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 124). Sendo assim, cabe perfeitamente a afirmação de Alber (1992) quando diz que “da perspectiva da etnicidade, não existe maior estrangeiro que seu vizinho” (Idem). Portanto o estudo da etnicidade envolve, segundo estes autores, “a matriz social ou histórica em perpétua mutação, ou as redes sociais de onde emergem os fatores de etnicidade” (Idem).

Diante dessas reflexões, percebemos o caráter relacional da teoria interacionista seguida de suas abordagens despontando também aspectos de conflitos étnicos, pois “a etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento, é, ao contrário, a intensificação das interações características do mundo (...) que torna salientes as identidades étnicas” (Idem). Desse modo, a comunicação cultural está na origem da etnicidade. O que significa dizer, que a comunicação cria fronteiras entre as pessoas através dos símbolos de forma compreensível.

1.5 Símbolos, mitos, ritos: o bater das asas na dinâmica das etnicidades

Os mitos são histórias que contamos, ouvimos e lemos. Histórias que nos levam a desvendar nossas verdades. Campbell (1990) nos diz que “mitos são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos” (CAMPBELL, 1990, p. 16). É através dos mitos que conseguimos “tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos” (Idem). Por tanto, segundo o escritor os “mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana” (CAMPBELL, 1990, p. 17).

Vida essa, que precisa ser experienciada, dessa forma, para ele o mito permite a experiência do sentido. Pois, segundo ao autor, os mitos nos ensinam a “voltar para dentro”, o que possibilita a “captar a mensagem dos símbolos” (Idem).

Para adentrar nos segredos de *Ìyà Mi* mergulhamos em seus mitos, em suas histórias através das narrativas do/as participantes desta pesquisa. Thompson (2005) nos explica que

“uma narrativa pode ser considerada, falando de maneira geral, como um discurso que narra uma sequência de acontecimentos - ou, como dizemos comumente, que conta uma história”, (THOMPSON, 2011, p. 373). “É um enfoque bastante comum nos campos da análise literária e textual, no estudo do mito” (Idem).

Destacam-se nessa história, mito, as personagens “definidas em termos de suas relações mútuas e de seus papéis no desenvolvimento do enredo” (THOMPSON, 2011, p.374), a sucessão de eventos que seria o "enredo" observando a temporalidade dos acontecimentos.

É com esta compreensão que tomamos o método da análise formal ou discursiva, o qual “estabelece as bases para um tipo de análise que está interessada primariamente com a organização interna das formas simbólicas, com suas características estruturais, seus padrões e relações” (THOMPSON, 2011, p. 369), considera ainda que essas formas simbólicas “são produtos que, em virtude de suas características estruturais, tem capacidade, e tem por objetivo, dizer alguma coisa sobre algo” (Idem).

Para tanto, utilizamos a análise de narrativa - uma das maneiras propostas por Thompson (2011) para condução desta etapa. A análise de narrativa é explicada como sendo “o discurso construído na ação de se contar histórias em contextos cotidianos ou institucionais, em situações ditas espontâneas ou em situação de entrevista para pesquisa social” (BASTOS e BIAR, 2015, p. 99).

Segundo as autoras, a análise de narrativa é uma ferramenta favorável na medida em que:

Promove diálogo entre múltiplas áreas do saber; se debruça sobre a fala dos mais diversos atores sociais, nos mais diversos contextos; reverbera entendimento do discurso narrativo como prática social constitutiva da realidade; nega a possibilidade de se delinear as identidades estereotipadamente; atenta-se para os modos como os atores sociais se constroem para fins locais de performance; avança no entendimento sobre os modos como as práticas narrativas orientam, nos níveis situados de interação, os processos de resistência e reformulação identitária. (BASTOS e BIAR, 2015, p. 102-103)

As autoras chamam atenção para o fato dessa análise de narrativa está apoiada no “trabalho de campo de inspiração etnográfica”, (BASTOS e BIAR, 2015, p.103), isso porque, segundo elas:

É útil para dar conta da complexidade necessária à apreensão dos processos de construção de sentido. Na tradição da etnografia, entende-se que para tal interpretação é necessária uma observação

direta, prolongada e densa do universo pesquisado, e a própria apreensão do contexto constitui os resultados de pesquisa. (Idem)

Essa fase requer procedimentos para captação de dados, que nesta oportunidade são utilizados os mitos e ritos captados por meio da etnografia, observação participante e entrevistas semiestruturadas “formuladas de modo a encorajar a emergência de narrativas” (BASTOS e BIAR, 2015, p. 104), para proceder com a caminhada analítica. De acordo a característica desta pesquisa selecionamos entre os diversos procedimentos de análises de processos narrativos, aquele que dialoga com as interações sociais. Pois conforme as autoras, baseadas nos estudos de Garcez (2001), expõem que, “contar histórias em interação tem uma centralidade cultural e uma organização regrada que é parte dos métodos tácitos de que o ator social lança mão para interagir em sociedade” (BASTOS e BIAR, 2015, p. 107).

De acordo a essa argumentação, pode perceber que o ator social, tem papel fundamental, pois é ele que ““sabe” em que situações são permitidas/requeridas as histórias; o que pode ou não ser contado em uma situação social; de que modo a experiência contada será distribuída entre os atores sociais que puderam ouvi-la” (Idem).

Essas narrativas, personagens e enredos no contexto do Candomblé são encontrados nos mitos e ritos vivenciados no terreiro, compreendidas como “mecanismos de operação lógica para apreender o real (...) e que fornece os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e (...) das trocas sociais” (BASTIDE, 2001, p. 265).

No Candomblé, o mito é "vivo", compreendido conforme, nos explica Micea Eliade (1972) “no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”.

Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos. (ELIADE, 1972. p. 6).

Inspiradas nas análises de Machado (2002), podemos dizer que a mitologia de legado africano presente nos candomblés, o mito promove uma relação das pessoas com sua própria natureza e com o mundo (visível e invisível). Dessa forma:

O mito estrutura, revela e exhibe algo que é capaz de enfeixar todo um conjunto de valores. O mito é uma história-síntese que, com uma sequência de imagens condensa várias ideias distintas, eventualmente até contrastantes. O mito apresenta uma intensidade dramática que essas imagens ou sequência de imagens vêm associar-se a uma forte

carga emocional. Com a atenção que é dada a cada ação exemplar, o comportamento que seria o obrigatório transforma-se no desejável. O que, de outra forma, não passaria de uma limitação incômoda passa a fazer sentido como o ideal, um enredo de transformação e criatividade (MACHADO, 2002, p.7).

Com isso, para a realização da análise dos dados está focada nos símbolos materiais e imateriais enunciadores de etnicidades presentes no culto à *Iya Mi*. Partindo do significado do Candomblé, construção da diáspora negra em solo brasileiro, que compartilha uma história comum, destacando-se como uma reconstrução de diversas práticas culturais e identitárias, sob condições marcadas por conflitos e rupturas, buscamos através dos participantes e suas narrativas o saber/fazer conservados e aprendidos através dos mitos, ritos e nas práticas cotidianas e especialmente, relacionadas à convivência com todo arcabouço simbólico da divindade *Ìyà Mi* identificados com elementos da natureza, “símbolos concretos dos saberes africanos” (SANTANA, 2006, p. 109), presentes no terreiro pesquisado que se (auto)identifica de Nação *Kétù*.

O Candomblé tomado aqui como uma construção civilizatória estruturada e organizada a partir de heranças étnicas africanas. Dessa forma, um legado africano. Termo que é explicado por Santana (2006) como um conjunto de saberes e fazeres de matrizes étnicas africanas e ainda como a autora define, “saberes e práticas de diferentes grupos étnicos africanos escravizados, que no Brasil, reelaboraram seus saberes e práticas e os mesmos se apresentam como traços das culturas afro-brasileiras, fora e dentro do espaço religioso” (SANTANA, 2017, p. 8).

Seguimos nessa caminhada metodológica apoiada pelos estudos da pesquisadora Santana (2017) quando ela traz a importância da palavra no estudo do símbolo, pois, as palavras como enunciadoras de formas simbólicas construídas pelas imagens que ela mesma enuncia. Com isso, objetivamos “entender quais formas simbólicas permeiam os universos estudados” (SANTANA, 2017, p. 5), considerando, o valor da palavra no Candomblé.

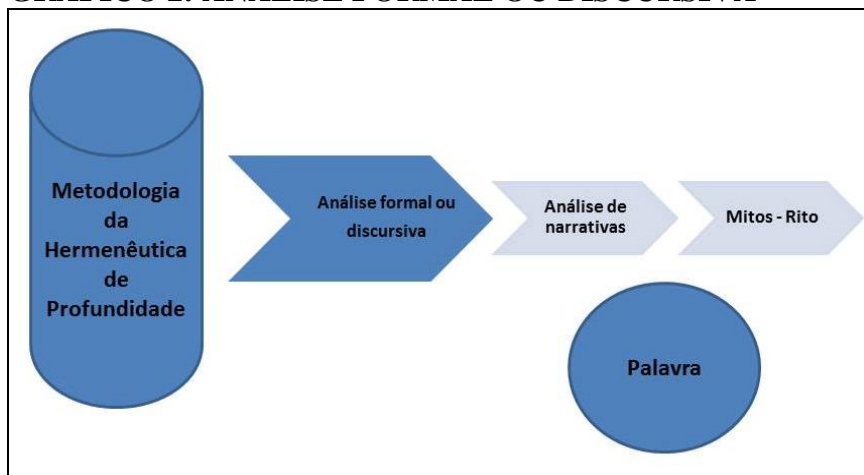
A palavra assume um poder realizador que transmite o *Asè* concentrado dos antepassados a gerações do presente (...) pronunciada com o hálito (...) é palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que profere (SANTOS, 2002, p. 46-47).

Metodologicamente falando, conforme explica a pesquisadora Santana (2017), “as palavras podem estruturar os mitos através da oralidade e o rito ações que podem

materializar-se através das imagens. Isto nos aponta que mito/rito são complementares e que, toda palavra enuncia imagens” (SANTANA, 2017, p. 15).

Resumidamente, tem-se no Gráfico 2, a estrutura organizativa da análise das formas simbólicas captadas dos mitos e ritos, utilizada nesta dissertação, a partir do desdobramento da metodologia da HP.

GRÁFICO 2: ANÁLISE FORMAL OU DISCURSIVA



Fonte: Elaborada pela pesquisadora a parti de Thompson (2005).



40

⁴⁰ Tradução livre:

Pai *Ajaguná*

Ajaguná

Pai *Ajaguná*

Pai *Ajaguná*

Vestido com elegância o Rei senhor da guerra

Pai *Ajaguná*

CAPÍTULO II

O ENCONTRO DO AR COM AS ÁGUAS: UMA CONVERSA COM DIFERENTES ETNICIDADES NA CASA DAS ÁGUAS QUE GUERREIAM

*Akin jolé Bábà Àtòrì
Akin jolé Bábà Àtòrì
Akin jolé ntó Ogiyón
Olorogún Bábà Àtòrì⁴¹*

O “encontro do ar com as águas” me trouxe a lembrança de um poema do professor-escritor-pesquisador-*Bàbàlórìsà* Ruy do Carmo Póvoas, presente no livro intitulado “VersoReverso”. A parte destacada a seguir compõe o poema “Consumição” (PÓVOAS, 2003, p. 27-28).

(...) O ar e a água
Que me deram vida
São mundos de encantos
E me chamam atenção:
O primeiro me leva
No dorso da luz
E o segundo me arrasta
Por mares profundos,
Em êxtases e dores
Do meu coração.

O poema me leva como ondas do mar impulsionadas pelo ar. Esse foi o sentimento que tive ao ler o poema. A leitura me direcionou a minha ancestralidade. Também sou feita de água e de ar. *Odoiya*⁴²! Sou filha da casa “das águas que guerreiam”. *Epimolé! Epa Bábà!*⁴³

⁴¹ Tradução livre:

Valente Pai do *Àtòrì*

Valente Pai do *Àtòrì*

Valente comedor de inhome

Senhor da guerra Pai do *Àtòrì*

Àtòrì é uma vareta de madeira utilizada nos ritos de *Osógiyán*.

⁴² Saudação a Yemonjá – Orisà.

⁴³ Saudação aos Orisàs *Osogiyán* e *Osàlá*.

Embalados pelo “ar e pela água” construímos este Capítulo dedicado às análises dos dados coletados durante a pesquisa de campo realizada no terreiro. Trilhamos a direção apontada pela encruzilhada para desenvolver as interpretações e análises fornecidas pelo/as participantes desta pesquisa. Para tanto, buscamos fundamentação nas teorias interacionistas e suas abordagens categoriais e situacionistas que regem as Relações interétnicas para oferecer suporte às análises.

Iniciamos com a localização do terreiro - campo-sujeito desta pesquisa - apresentando um levantamento sócio/histórico/antropológico do município de Vitória da Conquista. Abordando, de forma resumida, pontos marcantes no processo de colonização do “Sertão da Ressaca⁴⁴”. Seguido dos mitos de fundação da roça. Conhecer a história da roça e suas bases de fundamentos para sua estruturação e organização são importantes para a composição dos elementos de análises exigidas pelas teorias e abordagens que envolvem as teorias das Relações Étnicas, que determinam seu caráter relacional.

2.1. Um município chamado Vitória da Conquista

O Terreiro de Candomblé onde essa pesquisa foi realizada está localizado em Vitória da Conquista. Município que se originou a partir do esforço colonial de ligar o sertão ao litoral, Santos (2016). A “joia do sertão baiano” anteriormente correspondeu a Imperial Vila da Vitória, elevada a esta condição no ano de 1840⁴⁵, localizada no “Sertão da Ressaca”. De localização privilegiada ao leste - litoral (Ilhéus-BA); ao sul - Minas Gerais; ao oeste - rio São Francisco (Bom Jesus da Lapa-BA e Chapada Diamantina-BA); ao nordeste - Cachoeira, Nazaré das Farinhas e Salvador. “Constituiu-se, desde o início, em uma *cidade encruzilhada*” (AGUIAR, 1999, p. 19).

⁴⁴ Segundo Ruy Medeiros este termo de uso geográfico popular para designar às terras existentes entre os Rios: Pardo e das Contas. “O viajante que palmilhar o Planalto da Conquista perceberá as fundas baías de campo, algo como vago refluxo a desenhar o semicírculo da ressaca, só que não no mar. Uma ressaca de Chão”. MEDEIROS, R.H. Relatos da Conquista. Vitória da Conquista, 1988 (texto inédito). Citado por SOUZA, Maria Aparecida S. de. A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2001, p. 19. In: NOVAIS, Idelma Aparecida Ferreira. Mulher, família e negócio: o papel da mulher no sertão da ressaca. ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2008.

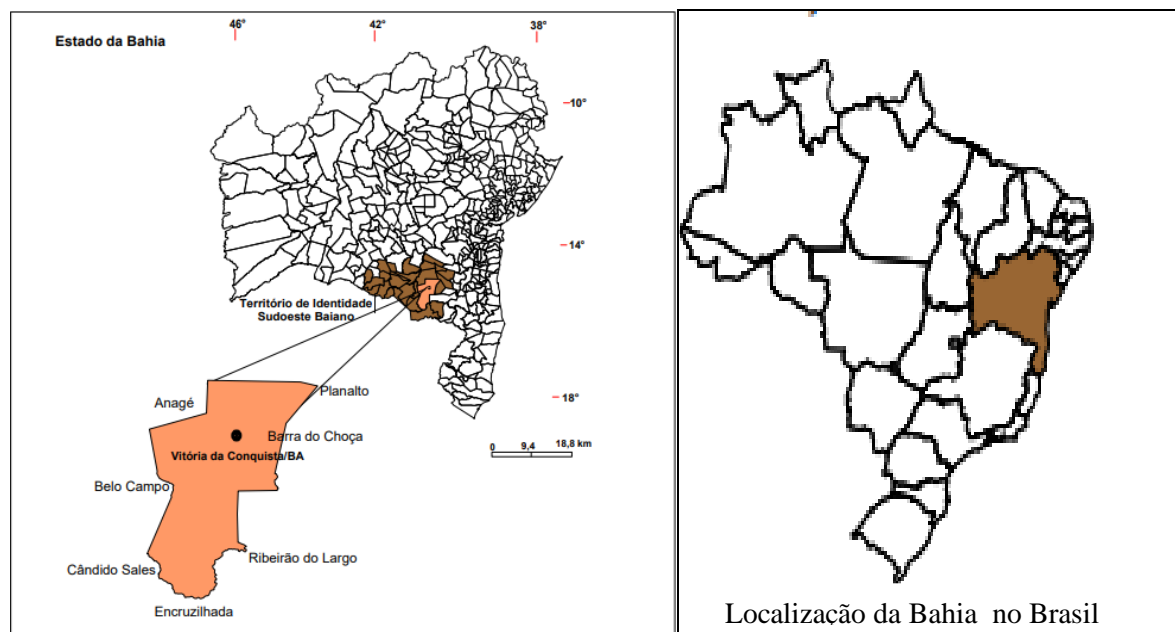
O nome Sertão da Ressaca pode ser derivado tanto do fenômeno de invasão das águas dos rios sobre o sertão, semelhante ao fenômeno marinho, como da palavra ressaca, que corresponde à funda baía de mato baixo circundada por serras. (Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista, 2017). Disponível: www.pmvc.ba.gov.br.

⁴⁵ Elevado à categoria de vila com a denominação de Vitória pela Lei Provincial n.º 124, de 19-05-1840, desmembrado do município de Caetité. Sede na antiga povoação de Vitória. Constituído do distrito sede. Instalada em 09-11-1840. IBGE. Disponível: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/vitoria-da-conquista/historico>. Acesso: dezembro de 2018.

Atualmente, o Município possui uma população estimada de 338.885 mil pessoas, sendo a terceira maior cidade da Bahia e segunda do interior, conforme dados do IBGE⁴⁶. Localizada na Região Sudoeste do Estado da Bahia. Tem sua economia concentrada no comércio, indústria, agricultura (cafeicultura) e pecuária. A partir da década de 90, Vitória da Conquista se desponta como Polo educacional e de saúde ocupando a colocação de terceira maior cidade do Estado.

Consolidada enquanto difusora de atividades terciárias; ponto de atração de capital (comercial e financeiro). O desenvolvimento socioeconômico conquistado eleva o município à condição de “capital da região” que se estende a 70 municípios e mais cidades ao norte de Minas Gerais, Santos (2016).

MAPA 1: LOCALIZAÇÃO DE VITÓRIA DA CONQUISTA



Fonte: (MARES, 2016, p. 23)

A diversidade de caminhos oferecidos pela encruzilhada, “o então Arraial da Conquista tornou-se o entreposto que ligava as várias vilas dos sertões ao litoral, ao recôncavo, à Cidade da Bahia (Salvador) e ao Norte da Capitania das Minas Gerais” (SANTOS, 2015, p. 15). A vinda dos colonizadores para esta região teve por motivação a crise que a coroa portuguesa passava e uma situação de dependência a Inglaterra e o esgotamento das minas de ouro de Rio de Contas, que reduzia os lucros da coroa, Agenda 21⁴⁷ (2004).

⁴⁶ Disponível: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/vitoria-da-conquista/panorama>. Acesso: maio de 2019.

⁴⁷ AGENDA 21. A Conquista do Futuro: cenários para o desenvolvimento sustentável. Vitória da Conquista: Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista, 2004. Murilo Rodrigues Guimarães (Organizador). Publicação

A história da região é semelhante ao que aconteceu em outras localidades no Brasil. Passou pelo processo de colonização portuguesa. Quando da chegada dos bandeirantes, a região era habitada por diversas etnias indígenas, entre elas: *Kamakan*, *Ymboré* e *Pataxó*. Conflitos e massacres ocorreram nesse processo de ocupação das terras provocados pelo colonizador e sustentado por meio do discurso religioso que diante da resistência das etnias indígenas, os portugueses prometem erguer uma capela a Nossa Senhora das Vitórias. De acordo ao mito colonizador, pela invocação de Nossa Senhora consegue vencer a resistência e, assim, exercer o domínio sob a região. A referida capela foi erguida em 1783 na localidade que se travou a última batalha, no chamado “banquete da morte⁴⁸”, atual Praça Tancredo Neves, Centro da cidade - Catedral de Nossa Senhora das Vitórias, Santos (2016).

As análises feitas por Santos (2016) a respeito da ocupação da região que originou o município de Vitória da Conquista evidenciam a supremacia etnocêntrica “equivocadamente construída no imaginário coletivo como atos de heroísmo, quando, em verdade, escamoteavam a barbaridade que foi a lógica do povoamento do interior brasileiro” (SANTOS, 2016, p. 32). A exaltação do genocídio indígena está presente também no nome que foi dado ao Município “Vitória da Conquista”.

O município ao longo dos anos se torna entreposto comercial importante e também próspera na criação de gado, produção de algodão e de alimentos. Estando numa encruzilhada seus caminhos eram rotas de boiadas e pouso de boiadeiros e viajantes, Aguiar (1999); Santos (2015). O pesquisador Aguiar (1999) também apresenta dados sobre a presença de diversas etnias africanas em Vitória da Conquista no período de 1768 a 1883. Tendo uma predominância de etnias banta, especialmente angolanas. Ele analisa diante os resultados de sua pesquisa que as etnias africanas foram trazidas para essa região através do tráfico interno de pessoas escravizadas.

A localização da região se posicionando em centro de interligação de caminhos que levavam a Minas Gerais, Rio de Janeiro e a Recife, somadas as relações econômicas podem ter favorecido este tráfico interno. A relação conflituosa na ocupação do território também se estendia aos quilombos, a ordem era dizimá-los. Carecemos de mais estudos sobre os conflitos envolvendo as etnias na região durante a colonização. Considerando, não somente, conflitos que levaram as batalhas genocidas e dizimadoras, no *front* de guerra. Mas também

elaborada a partir do Convênio estabelecido entre O Ministério do Meio Ambiente, através do Fundo Nacional do Meio Ambiente em parceria com a Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista.

⁴⁸ Emboscada criada pelos portugueses que ofertaram um banquete aos *Mongoyós* em comemoração a uma trégua nos combates. Durante o banquete, os soldados dizimaram os indígenas (homens, mulheres e crianças), pegos de surpresa e sob o efeito de álcool. (Agenda 21, 2014).

as formas criadas pela colonização de cunho ideológico sustentado por discursos etnocêntricos que se atualiza no percurso da história. Escravidão, racismo, intolerância religiosa são produções desse sistema de exploração e dominação.

O pesquisador Jonatan Santos Silva (2018)⁴⁹ traz em sua dissertação a análise da disseminação da Capoeira em Vitória da Conquista oportunidade em que investiga as tensões e disputas geradas por conflitos e resistências das populações negras, enfocando os reflexos destes conflitos atualmente, por meio das reflexões feitas pelos Mestres de Capoeira da cidade. Sua pesquisa evidencia o próprio sistema econômico escravista produzido e instalado pela coroa portuguesa, como conflituoso que subjugava as etnias africanas e indígenas sob a égide do discurso etnocêntrico.

As contradições e os infortúnios deste sistema que tensionaram as etnias negras através de disputas de cunho socioeconômico e étnico, refletiram enquanto mecanismos e “dispositivos” de poder que o próprio sistema usou para tensioná-los, Silva (2018). De acordo ao pesquisador, as relações sociais no município geravam tensões e conflitos devido ao controle das famílias de “coronéis” que mantinham seu poderio e sustentavam uma relação de dependência e subordinação.

Estrutura essa denominada por Souza (2005) por endogamia conquistense⁵⁰, fruto do colonialismo que privilegia os latifúndios e os grandes proprietários de terra. Este poder endogâmico exercia o controle inclusive, ideológico e cultural. Dessa forma, tudo que se apresentasse diferente da ideologia dessas famílias sofria a perseguição. Silva (2018) traz esse contexto de conflitos relacionado à Capoeira que foi perseguida, o que impedia e, muitas vezes, proibia a sua prática. Como ser observado na fala de um de seus entrevistados⁵¹: “antigamente, o capoeira não poderia ter um nome. Pra você ver onde começa o preconceito. A polícia dizia que todo capoeirista era vagabundo”. “O capoeirista era mal visto pela polícia”. (SILVA, 2018, p. 88-92).

Utilizamos a pesquisa de Silva (2018) para observarmos os conflitos causados pelo preconceito existente em relação às construções de legado das etnias africanas, consequência do colonialismo que produz “uma indisfarçável hierarquização de uma cultura sobre a outra, reflexo da dominação ocidental” (OLIVEIRA, 2000, p. 175-176) e que incutiu na sociedade a

⁴⁹ Atualmente desenvolve pesquisa sobre as tensões e conflitos em Vitória da Conquista envolvendo as populações negras, ampliada para outros contextos. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB.

⁵⁰ SOUZA, B. J. Peduros e Meletes: disputa do poder local no Sertão da Bahia. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História - Londrina, 2005.

⁵¹ Fala do Mestre de Capoeira Donizete Gomes Lemos em entrevista concedida ao autor, em 12 de agosto de 2017, na cidade de Vitória da Conquista-BA.

hegemonia do discurso etnocêntrico (Europeu). Essa discussão se faz necessária para compreendermos em qual contexto e em quais circunstâncias está inserido o universo pesquisado nos direcionando para reflexões a respeito da etnicidade enquanto categoria analítica, destacando seu caráter relacional, interacional e situacional nessa dimensão das relações interétnicas; tendo como um de seus fenômenos, a identidade étnica. Como veremos no próximo tópico deste Capítulo, o universo do Candomblé nos apresenta um cenário de encontros e desencontros entre diversas etnias.

Dessa forma, a diversidade e as modificações ocorridas em função das dinâmicas impostas pela diáspora, concepções múltiplas da lógica de pertencimento, de sentidos e interpretações simbólicas não poderiam ser analisadas sem levantar a problemática que envolve a etnicidade. Seguindo a orientação analítica realizada por Ribard (2010), quando ele explica que: “a etnicidade aborda o fenômeno da afirmação étnica como uma possibilidade, um recurso mobilizado para enfrentar um determinado contexto, alcançar objetivos e benefícios individuais e coletivos, remetendo, portanto, a uma identidade étnica constante construção e reelaboração” (RIBARD, 2010, p. 131). Assuntos que vamos tratar mais adiante.

Nesse sentido, Ribard (2010) nos apresenta elementos importantes a serem considerados nessas análises, os quais vão sendo colocados em análises ao longo desta dissertação. Estes elementos referidos são: trajetória das etnias africanas, a diáspora imposta, ancestralidade e as “múltiplas formas de consciência e de significação do sentimento de pertencimento e de participação” (RIBARD, 2010, p. 128-129) numa sociedade colonial que submeteu as etnias africanas à escravidão e que, ainda carrega os ranços desse passado.



2.2. O encontro do Ar com as Águas: um terreiro chamado *Omi T'Ogun*

GRAVURA 5: ENTRADA DO *OMI T'OGUN*



Fonte: Confeccionada por “Capim-Limão” a pedido da pesquisadora, 2019.

Pedimos *agó* ao *Obà Ajaguná Bábà* para entrar em sua casa. *É Xeué, Bábà! Epi Epi imolé!* Essa gravura corresponde ao olhar artístico que retrata a vista da entrada do *Omi T'Ogun*. Com sua permissão traçamos o levantamento histórico da roça através das entrevistas e observações realizadas durante o trabalho de campo. As análises das narrativas trazem elementos míticos simbólicos referentes à fundação da roça, estrutura e organização. Tendo suas análises fundamentadas no sentido e significado que lhes são atribuídos pelos/as entrevistado/as.

Compreende-se mito, “como uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 1972, p. 6). No Candomblé o “mito é vivo” e revivido a cada ritual, rezas, cantigas. Isso, porque, no Candomblé ocorre o mesmo que é apontado nos estudos de Eliade (1972), em que o mito “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência (...) apesar das modificações (...) refletem um estado primordial” (Idem).

Esses elementos simbólicos elencados são discutidos ao longo do texto e constituem características que as pessoas exibem para mostrar e afirmar suas identidades étnicas. Uma identidade étnica, no sentido do pertencimento ao terreiro. Pois, “nenhuma tomada de consciência de si é possível fora do contexto” (ELHAJJI, 2002, p. 183). Daí ser tratada pelo antropólogo Oliveira (2006) como um fenômeno sociocultural, articulada pela etnicidade capaz de proporcionar uma identificação pelos outros e por si mesmo. Dessa forma, elencamos os seguintes elementos:

- Ancestralidade;
- Construções físicas (alvenaria);
- Ato de plantar o *asè* (os assentamentos dos *orisàs*, os *ojubòs*);
- A composição dos cargos e hierarquia do terreiro e a trajetória do/as participantes da pesquisa;
- Princípios de senhoridade e de anciandade;
- Padrões de comportamento e regras que envolvem: iniciação e obrigações.

Com isso, as pessoas do terreiro demarcam um território simbólico ao “construir os sinais diacríticos que sobreponham aquilo com que se vive e se pensa (...) a marca da diferença” como explica (ELHAJJI, 2002, p. 183), baseado nos estudos de Brandão (1986). Sendo assim, a partir das reflexões do autor podemos dizer que o sentimento de pertencer ao terreiro de determinada nação se “justifica pelo reconhecimento de um ideal comum e num conjunto de valores comuns, relacionados a um mítico território comum deve ser ao mesmo tempo sentido e realizado através do comportamento, dos costumes e da visão global do mundo” (ELHAJJI, 2002, p. 184).

O terreiro pesquisado é da Nação *Kétù*. Afirmado pelo *Bàbà* e pelo/as participantes desta pesquisa. Uma identidade construída e afirmada tendo as etnicidades como um feixe de interações que envolvem aspectos profundos. O termo “nação”, segundo Parés (2013), foi construído no período colonial, ainda em vigor o tráfico de pessoas do continente africano para as américas, como forma de classificar os africanos. Esta classificação por nação substituiu aos termos utilizados até então de “gentil da Guiné” ou “gentil da Costa”. Essas denominações referiam-se aos locais de embarque dos africanos, especialmente, os portos. Elas “não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem” (PARÉS, 2013, p. 25).

Para o autor, os colonizadores foram responsáveis por criarem essas denominações metaétnicas⁵² no caso da nação *jeje* e *mina*, por exemplo. Isso significa dizer, que os colonizadores atribuíram a denominação *jeje* para classificar e identificar os povos. É uma denominação externa aos povos assim identificados.

Quanto à denominação *Nàgó* já era um termo em uso no continente africano. De acordo Ribeiro (1996), “os *fon* de *Abomey*, fundadores do antigo Reino do *Daomé*, pertencentes ao povo *aja*, estiveram durante muito tempo sob o domínio *iorubá*. Daí a grande similaridade de crenças entre os *iorubás*, os *fon* e outros povos de língua *ewe*” (RIBEIRO, 1996, p. 125). Sendo assim, receberam essa atribuição de *Nàgó* aqueles e aquelas que falavam *iorubá* procedentes de *Oyó* - capital de *Iorubá* -, *Ilorin*, *Ijesa*, *Ibadan*, *Ifé*, *Iebú*, *Egbá*, *Lagos*, por exemplo. No Brasil foi adotado o nome *anagonu* ou *nagô* para denominar os *iorubás*, independentemente, de seu reino de origem” (RIBEIRO, 1996, p. 125). A autora revela em seus estudos que “enquanto os *iorubás* ficaram conhecidos no Brasil como *nagôs*, os *fon* ficaram conhecidos como *jêjes* ou *minas*” (...) (Idem).

Percebe-se o dinamismo dessas construções e os traços culturais das diversas etnias africanas “como um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações” (PARÉS, 2013, p. 27). Mesmo que as denominações foram feitas pelos colonizadores estes utilizavam fatores culturais compartilhados o que contribuía para que as etnias denominadas reconhecessem estes fatores e passassem a adotá as denominações por nação, como explica Parés (2013).

A análise do autor traz outro fator importante contribuinte na ação dos colonizadores de incluírem etnias sob uma mesma denominação que foi a linguagem. As semelhanças na língua permitiram às etnias estabelecer diálogos, fato que no contexto brasileiro, segundo Parés (2013), conduziu à adoção, digamos assim, das etnias à (auto) inscrição e a construção de formas civilizatórias.

Nos sistemas religiosos essas construções aparecem na denominação dos terreiros de *Candomblé*. Quanto a essas terminologias, Ribeiro (1996) explica que, “o termo *jeje-nagô* indicador da união de elementos *iorubás* e *fon*, refere-se a um tipo de *candomblé* (...) Como variante desse termo temos o *nagô-vodum*, tentativa de união entre cultos aos *orixás* e culto aos *voduns*” (RIBEIRO, 1996, p. 109).

⁵² O conceito de denominação metaétnica é útil apenas para descrever o processo pelo qual novas identidades coletivas são geradas a partir da inclusão, sob uma denominação de caráter abrangente, de identidades inicialmente discretas e diferenciadas. (PARÉS, 2013, p. 26)

A autora coloca que “apesar das variantes dialetais, os *iorubás* foram reconhecidos como integrantes de um único grupo no Brasil, por falarem o mesmo idioma e considerarem-se descendentes de *Odudua*, da velha *Ile Ifè*” (RIBEIRO, 1996, p. 109). Grande parte desse grupo era de origem de *Daomé* (atual República do Benin), a qual estava sob domínio dos franceses e estes se referiam aos grupos a mesma forma que os povos *fon* utilizavam para identificá-los.

Ribeiro (1996) faz uma análise a partir das pesquisas históricas sobre as etnias iorubanas na Bahia, nestas análises aparecem escalonadas aquelas mais numerosas. Em primeiro, estariam as pessoas de *Oyó*, seguido de *Ijêsá* (destacando o número expressivo de mulheres), logo em seguida, despontava os de *Egbá*, com uma representatividade maior de pessoas trazidas de *Abeokutá*. E um número menor de pessoas trazidas de *Lagos*, de *Ketú* e de *Ibadan*.

O Candomblé de Nação *Kétù*, muitas vezes também denominado de *Kétù-Nàgó*. E ainda, *Àlákétù*. Este termo está presente no nome do terreiro pesquisado e refere-se ao Rei de *Kétù* - reino yorubano; um título real que significa “o que tem *Kétù*”.

Segundo, *Bàbà*, “o termo *Àlákétù* além de dizer que o Candomblé é *Kétù* faz referência e homenagem ao Rei de *Kétù* e Rei da Nação, *Osossi*” (*Bàbàlòrisà* – entrevista, 2018).

Homenagem e reverência vista logo na entrada com a bandeira e o *ofã*⁵³ de *Osossi*”. (*Bàbàlòrisà* - entrevista, 2018). No terreiro pesquisado, *Osossi* foi um dos Reis de *Kétù*. Seria o primeiro deles. Aquele que fundou o reino. Este mito é revivido em cerimônias realizadas com o canto do hino.⁵⁴

A sua canção trata da alegria de serem filho/as de *Kétù*; de terem o Rei de *Kétù*. Por isso, louvam e adoram ao *Rei* e pede sua benção. *Oké Aró! Arolé*⁵⁵!

*A ja lé kini bo bo
Omo wuré omo wuré
Alaketu n'adé
É bo lokué ja lé
É bo lokué l'onan
Alaketu wuré
Alaketu omo*

⁵³ Arco e flexa utilizado pelo Orisà Osossi.

⁵⁴ Coletado durante a pesquisa de campo realizada no terreiro pela pesquisadora, 2019.

⁵⁵ Saudação do Orisà Osòssi.

Neste contexto, a etnicidade “repousa na consciência de uma continuidade cósmica quase natural que nos torna tributários dos que nos precedem” (ELHAJJI, 2002, p. 184). Segundo o autor, o fundo espacial é um elemento importante para essa análise, “ainda que mítico, para sustentar a sua comunhão, ao mesmo tempo em que precisa também de um espaço físico real e presente para a expressão, a concretização e a preservação dessa identidade” (ELHAJJI, 2002, p. 184).

Nesse sentido, o terreiro se torna um espaço físico, visível e invisível; mítico que distingue-se e afirma-se a sua diferença. Além de estabelecer estratégias de preservação dessa identidade “permeada por ressignificações simbólicas e sínteses criativas” (OLIVEIRA, 2006, p. 157). Uma preservação apontada por Sodré (2002) que tem na figura de suas lideranças “uma consciência organizadora da diferença étnica e com efeitos práticos sobre a estrutura do terreiro” (SODRÉ, 2002, p. 71).

O autor expressa-se dessa forma ao analisar as relações políticas dos terreiros diante da insistência de dominação etnocêntrica ocidental. O espaço entendido aqui conforme explica Sodré (2002) “força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações (...)” (SODRÉ, 2002, p. 13). O espaço torna-se uma dimensão apropriada pela territorialidade “dotada de força ativa”. (SODRÉ, 2002, p. 14).

A ênfase na (auto) atribuição do *Ilè Àlàkétù Asè Omi T’Ogun* e seus membros a Nação *Kétù* proporciona a compreensão da continuidade, pois ela depende da manutenção de uma fronteira. Neste contexto, as características culturais que apontam a fronteira podem se modificar ou transformar, porém, a existência da dicotomização entre membros e não-membros possibilita analisar o caráter da continuidade, bem como, dos aspectos culturais em transformação, segundo Barth (2000).

O *Ilè Alàkétù Asè Omi T’Ogun* nasce da união dos elementos Ar e Água. *Osogyian* e *Yemanjà*. Retratados artisticamente na abertura e finalização deste Capítulo.

Um terreiro de Candomblé de Nação *Kétù* fundado em 14 de fevereiro do ano de 2003, numa sexta-feira, dia dedicado ao Senhor do Branco, *Osàlà*. Tem a frente o *Bàbàlórìsà* Flávio Rosa Silva, *Bàbà Ijebó*, responsável por sua fundação. Natural de Vitória da Conquista, Região Sudoeste da Bahia.

O terreiro está localizado na Avenida Itabuna, 1105, Bairro Alegria, Vitória da Conquista, conforme pode ser observado no Mapa seguinte, assinalado pela seta.

Entre as festas e obrigações realizadas em seu terreiro, aquela que mais marcou foi a festa dos santos gêmeos “Cosme e Damião”. Alcançou popularidade na comunidade em geral. Acontecia no dia 27 de setembro e mobilizava a comunidade em geral. Tornando-se uma festa de referência na cidade, tanto para as pessoas de *Asè* como também para as demais.

O calendário de festas, ou litúrgico fixo era constituído pelas festas e obrigações: São José, no dia 19 de março; Preto Velho no dia 13 de maio, Santo Antônio dia 13 de junho; Exu no mês dia 31 de julho; *Obaluaiê* no mês de agosto; Nossa Senhora da Conceição, no dia 08 de dezembro. Nesta data ela reunia os filhos e filhas para fazerem a iniciação com ritos realizados no mar. Aconteciam também festas e obrigações aos Caboclos e Seu Martin. Com exceção da festa para *Exu* todas as demais tinham louvação aos Caboclos logo após os ritos específicos de cada entidade e *Orisà*.

Podemos observar nas palavras de *Bàbà* a referência que ele faz a sua infância e seu legado também religioso herdado de sua avó.

Não posso negar, não posso deixar de falar do meu DNA biológico de minha mãe do lado materno, minha vó do lado materno ela era *Iyàlòrisà*, era Mãe de Santo. Nasci e criei nesse mundo, então já trago essas origens, essas heranças, aí. A minha vó quem me criou, era Mãe de Santo de Umbanda, de um terreiro de Umbanda Centro de Umbanda Senhor do Bonfim. Foi iniciada no Candomblé, filha de *Osumaré*. Infelizmente hoje não funciona, ela já é memória também. Mas eu trago muita, muita lembrança boa da infância, das festas de Cosme e Damião que tinha lá que era muito forte, no mês de setembro, dia 27 de setembro. Era uma pessoa muito espirituosa, muito dedicada, muito empenhada no que fazia. Muito conhecida pelas festas de Cosme e Damião, o caruru de Cosme e Damião. Ela fazia um caruru grandioso pegou fama no 27 de setembro, Dona Ester do Caruru era conhecida (*Bàbàlòrisà*-entrevista, 2018).

Lembro-me de “vovó” sempre falar a respeito de *Bàbà* de como ele nasceu e cresceu ali ao seu lado e ao lado de suas filhas e filhos de santo. Ele era como filho, era assim que ela o tinha. Narrava que “Loro” como ela o chamava, ficava com as mãozinhas agarradas em sua saia enquanto ela estava na lida do *Asè*. Orgulhosa do filho/neto que seguiu seu legado. Orgulho recíproco, como pode ser visto quando *Bàbà* fala sobre o legado de sua “vó” em sua vida, herança essa que ele traz em seu viver.

Isso hoje a cada dia que passa e com a maturidade, com a experiência com a vivência a gente vai se aproximando mais da espiritualidade. Então, o que eu trago dessa herança é muito bom. É uma herança extremamente importante em minha vida. Eu sou grato por isso, eu sou orgulhoso por isso, sou muito feliz, por isso. Hoje minha vó em

memória...não compartilhando aqui comigo no *aiyé* mas com ceterza de onde ela estiver, ela emana boas energias, bênçãos sobre nós. (Bàbàlórìsà-entrevista, 2018).

O menino cresceu e seguiu sua caminhada religiosa no Candomblé. “Acabei que me iniciei com o Bàbàlórìsà Gilson Oliveira, Majilodè”, na cidade de Jequié-Ba, no terreiro Ilè Odè Nilewà, da Nação Àlákétù também. “Hoje com 22 anos de iniciado dentro da religião e tenho muito orgulho... Com muita fé e como muito amor nos orixás, no que faço e pela religião também” (Bàbàlórìsà-entrevista, 2018). Pai Gilson filho do Orisà Lógunèder. Este Orisà é fruto do amor entre os Orisàs Odè - o caçador e Osun – água doce. Lógunèder traz os domínios da mãe e do pai. Respectivamnete, terra e água. Conhecido por sua dualidade por trazer em si os domínios de seus pais, também simbolizado pelo uso do *abebè* e o *Ofà*. Pescador, guerreiro, caçador. Lógunèder Rei de Ilesà, *Eré uà kofá!*

Bàbà narra como foi sua chegada ao terreiro de Pai Gilson “Majilodè”, hoje em memória, com quem se iniciou, “tomou suas obrigações” e se tornou um Bàbàlórìsà.

Há vinte e dois anos atrás em 1997. Eu tive uma enfermidade, mas não era nada material era espiritual o diagnóstico veio através do jogo de búzios e tinha meu chamado espiritual era a mediunidade para desenvolver e também para cumprir com a missão do sacerdócio e tudo isso foi diagnosticado no jogo de búzios e o chamado do *Orixá* para iniciação na religião dos orixás. Fui iniciado. Tomei as obrigações, passei pela obrigação de um ano, depois a de três e na de sete anos foi a de sete e o *Deká* que é para oficializar o Bàbàlórìsà (Bàbàlórìsà-entrevista, 2018).

O *Deká* é uma cerimônia para oficializar e apresentar o Bàbàlórìsà e a Ìyàlórìsà para a comunidade, concedida, geralmente, na obrigação de sete anos quando o Ìyàwó passa a ser Ègbón. Nesta cerimônia a pessoa recebe os objetos simbólicos para iniciar seu caminho como Bàbàlórìsà e Ìyàlórìsà. Assim, recebe o direito de abrir seu terreiro e iniciar seus filhos e filhas, constituí sua família de Asè.

Segundo Lima (2003) a partir dos estudos realizados por Akindele e Aguéssy (1953), o termo *deká* é de origem *fon*, utilizado pelos candomblés *jeje*, mas também em outras casas de outras nações. Nos Candomblés da Nação Angola a cerimônia recebe o nome de *Ntamba ou Sakafunã Taramensó*.

A atribuição a cerimonia do termo *Deká* é apontado pelos pesquisadores a partir de um cerimonial que se chama “*Dô non dé ka mē*”. De acordo aos autores, o termo *ka* significa cabaça. Em muitas casas é frequente o uso do termo *cuia* para referir-se ao *Deká*. A *cuia* é

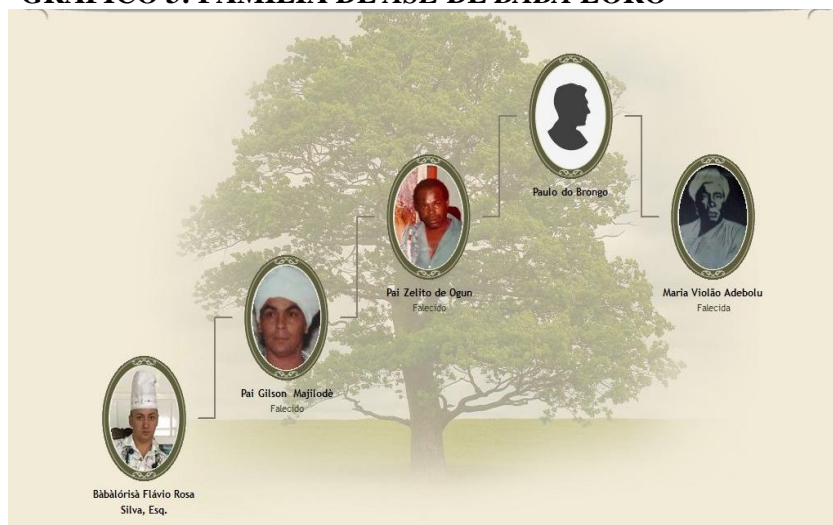
uma cabaça onde os objetos simbólicos são arrumados para serem entregues ao futuro *Bàbàlórísà* ou *Ìyàlórísà*. Em outras casas, mais precisamente *Kétù*, usa-se o termo *Igbà Asè*, em que a cabaça se torna um *Igbà*. Sendo assim, conforme (LIMA, 2003, p. 152):

O Deká - símbolo da autoridade construída e concedido pela mãe a um filho, vai criar uma espécie de “linhagem segmentar”, originando, assim, novos termos de parentesco e de relacionamento intergrupar (...) os termos colaterais de parentesco são frequentemente utilizados na linguagem no candomblé, como um reconhecimento a mais da existência dessa família superposta.

Bàbà Loro como é conhecido foi iniciado por Pai Gilson de *Logunedé* no terreiro de Candomblé de Nação *Kétù*, *Ilè Alakétù Asè Odè Nìleuà*, localizado na cidade de Jequié, Bahia; que por sua vez, foi iniciado por Pai Zelito de *Ogun* em seu terreiro. Este teve como iniciador Paulo do Brongo, também, conhecido como Paulo de *Xangô* do *Ilé Asé Gege Dahomé Íburaci*, fundado no ano de 1926, no Bairro Valéria, Salvador, Bahia. Paulo do Brongo foi iniciado por *Adebolu* que recebeu o nome cristão de Maria Bernarda da Paixão, também conhecida como Maria Violão, do terreiro *Asè Yangba Oloroke ti Efon*. Terreiro este de Nação *Efon*.

Essas informações foram obtidas durante a pesquisa de campo e também através das pesquisas realizadas por Souza (2017). Observando a família de *Asè* de *Bàbà* percebemos um caminho investigativo muito rico quanto à diversidade étnica, o que pode colaborar para estudos a respeito das relações étnicas. Porém, nesta oportunidade não adentramos nessas análises focando a pesquisa do culto à *Ìyà Mi*.

GRÁFICO 3: FAMÍLIA DE ASÈ DE BÀBÀ LORO



Fonte: Elaborado pela pesquisadora a partir das narrativas, 2018.

Ao receber o *Dekà*, *Bàbà* inicia a sua caminhada para estruturação do seu terreiro. *Bàbà* morava anteriormente no Bairro Santa Cruz, onde realizava sessões de Caboclo e a partir dessas sessões foi reunindo pessoas e ao se tornar *Bàbàlórísà* passaram a ser filha/os. O local onde funciona o *Omi T'Ogun* era uma casa de Candomblé pertencente a Dona Emília. Ela resolve mudar para São Paulo e coloca o espaço à venda. Próximo ao local tinha uma casa de Candomblé de uma conhecida Mãe, e numa visita a esta casa feita por *Bàbà* acompanhado pelas pessoas que futuramente tornariam o *Bàbàègbè* e o *Asogun* do *Omi T'Ogun* resolvem ir a outra casa que neste dia era realizado um *Caruru*. Assim, foram. Ao chegarem ao local tinha uma placa de venda, o que despertou o interesse no *Bàbà* que de prontidão procurou a proprietária para negociar a compra que foi efetivada a partir de uma conversa com o Caboclo da Mãe de Santo que colocou a efetivação da venda mediante a preservação de uma árvore, local onde realizava seus ritos. Acordo firmado; compra efetivada; árvore preservada.

A árvore referida se chama “Mulungu”, de nome científico *Erythrina mulungu*; da família *Fabaceae*; de grande porte chega a medir entre 10 e 14 metros de altura; geralmente sua florada, na cor vermelha intensa e alaranjada, ocorre entre os meses de julho e setembro; produz frutos que ficam dentro de uma vagem. É também conhecida por corticeira, devido seu caule ser revestido por uma camada de cortiça; flor-de-coral, árvore-de-coral, mulungu-coral, suiná-suiná, bico-de-papagaio suinã, sananduva, crista-de-galo e eritrina.

Essa árvore possui propriedades medicinais que atuam no sistema nervoso. Indicada para calmante. Pode ser preparada e aplicada através de chás, banhos, tanto de seu caule quanto de suas folhas. As suas folhas podem ser utilizadas de forma “fresca” colocadas na cabeça e envoltas em um pano branco quando a pessoa se encontra com dores na cabeça. Podem ser utilizadas também, maceradas em água para lavar a cabeça. Essa árvore está em frente à entrada do barracão como pode ser vista na Foto 1.

Tem quinze anos essa casa tudo isso é importante saber assim, sou ruim de memória para números. Teve cinco anos no Bairro Santa Cruz, lá deu início e funcionou cinco anos onde só acontecia sessões de Caboclo, na época eu não era *babalorisá* ainda, então tinha sessões de caboclo porque tenho essa parte, essa herança de Umbanda que é o “Caboclo Tupinambá” e tinha sessões dele de oito em oito, na segunda-feira. E aí juntou o pessoal que me acompanha, os adeptos filhos de santo e passando pra cá foi fundamentado o terreiro, o axé. E onde iniciou essas pessoas também que estão comigo até hoje (*Bàbàlórísà*-entrevista, 2018).

FOTO 1: MULUNGU NA ENTRADA DO BARRACÃO



Fonte: Acervo da pesquisa, 2018.

Ao chegar ao espaço *Babá* inicia a estruturação do terreiro de acordo a sua nação. O terreiro recebe o nome de *Ilè Àlákétù Asè Omi T'Ogun* fazendo referência ao *Orisà* de quem o *Bàbà* é filho, *Òsàgìyán*. Como ele nos explica a escolha do nome do terreiro:

É através do *Orisà* dono da casa. Aqui o santo da casa, do *Asè* é *Òsàgìyán* é meu santo de cabeça e eu sou o primeiro sacerdote fundador do *Asè* e um dia que eu faltar, vai haver sucessões, mas não há necessidade de mudar o nome da casa. Mas o nome é escolhido pelo santo do pai de santo (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

Sobre *Òsàgìyán*, *Bàbà* nos explica que *Ele* recebeu este nome por ser apreciador do *iyán* que significa inhame. Expresso em *iorubá* pela frase *Òisà-je-iyán* e pela contração *Òrìsàjìyán* ou *Òrìsàgìyán*”: *Orisà-comedor-de-inhame-pilado* (VERGER, 2000, p.101). O inhame é um dos fundamentos de *Òsàgìyán*, apontado na narrativa seguinte.

Inclusive *iyán* é um apelido que *Ele* recebeu por ser apreciador desse *ajeun*; dessa comida. Depois das batalhas travadas, das guerras vencidas, vinha a colheita dos inhames, onde os guerreiros comiam a massa do inhame para se fortalecer, para se melhorar até fisicamente e, acreditando, espiritualmente, no poder da papa, da massa do inhame. (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

Em suas narrativas, *Bàbà* continua a nos dizer a respeito de *Òsàgìyán*, *Rei de Ejigbó*, também chamado de *Eléjìgbó* - Aquele que possui *Ejigbó*.

Òsàgìyán é um *Orisà* da família *Funfun*. *Ogun Jà*, *Jaguná* e *Jagun*, hoje na família de *Obaluaiyé*, são da família *Jà*. São guerreiros, são irmãos de guerra, de batalha. Foi *Ogun* quem ensinou a arte da guerra para *Òsàgìyán*. Ensinou Ele a lutar, a guerrear. Tem uma história que diz que a espada de *Òsàgìyán* era de cristal e aí se quebrou, foi quando *Ogun* deu uma espada de metal para *Òsàgìyán*. (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

O termo *Funfun* significa branco. Conforme Santos (1986) os *Orisàs funfun* significam poder genitor masculino e feminino. No caso de *Òsàgìyán* relaciona-se entre o poder genitor masculino.

Constitui o grupo dos *òrìsà-funfun*, do branco, à frente dos quais encontramos *Obàtàlà* (...) eles detém o poder o poder genitor masculino e todas as suas representações incluem o branco. São os portadores do “sangue branco” e todas as oferendas que lhes são dedicadas, provenientes de qualquer um dos reinos, devem ser brancas (SANTOS, 1986, p. 75)

Òsàgìyán é “regente das batalhas apaziguadoras (...) considerado como uma qualidade de *Òsàlà*, representando a energia jovem deste *Orisà*” (JAGUN, 2017, p. 186). Tem como elemento da natureza o ar, como pode ser visto no canto: *Òfurufurú Òfurufurú Òfurufurú, Bàbà ó dé*. (O firmamento, Pai, ar das alturas). Sendo assim, *Omi T’Ogun* significa “Águas que guerreiam” traz no nome a essência e a regência deste *Orisà* (ar e água) ao lado de *Yemonjà*. Essa relação do ar com a água está presente em um dos cantos de *Òsàgìyán*, coletado durante a pesquisa.

Ofuurufu é Alaie ó Ajàlà
Bàbà kì yiye Eléjìgbó
O kì ile Ifà e mo oju wà Bàbà
Éjìgbó é ré mo jubá awó
Oluwà mi é mó awó
É mó awó àlà wé sé

O canto em sua tradução livre: *Ajàlà* é o ar que cobre a terra/ Saudamos o Rei de *Éjìgbó*/ Saudamos a casa de *Ifà* nosso Pai do conhecimento / *Respeitamos os segredos de*

Èjèjìgbó/ Meu Senhor conhecedor do segredo/ Vós que conheceis os segredos do *àlà*⁶⁰ cubranos, após nos banharmos. No terreiro há uma presença marcante do branco, realçado pelo verde das árvores e plantas. As paredes são pintadas de tinta branca com as portas e janelas de azul, uma cor relacionada aos *Asès* de *Òsàgìyán*. Nas sextas-feiras o/as filho/as da casa indistintamente usam roupas brancas e contas brancas. Este é o dia da semana dedicado a Ele. Neste dia é arriado a *Òsàgìyán* o *ègbo* (comida ritualística feita de milho branco) seguido de rezas.

De acordo com o *Bàbà*, o branco - *funfun* refere-se aos *Orisàs Ósàlà*, *Obàtàlà* donos do “*àlà o lençol sagrado que cobre tudo, abrange tudo. Simboliza, significa equilíbrio, estabilidade. A puereza, a luz*” (*Bàbàlórìsà-entrevista*, 2018). Essa fala de *Bàbà* está bem representada pelo canto dos *Asès* de *Ósàlà*: *Asò funfun àwa bí/ Àlá funfun dé Òrìsànlà* (Vestidos de branco nós nascemos /coberto pelo *Àlá* do Rei Senhor do Branco).

Òsàgìyán - *Orisà* é o dono do *ségi* (colar de contas brancas intercaladas com contas azuis); dono do pilão - criado por Ele para pilar o inhame e do *àtòrì* (vareta de madeira). Essa tonalidade azul está relacionada ao *Orisà Ogun*, conforme vimos no mito relatado por *Bàbà* anteriormente. Eram inseparáveis, juntamente com *Jagun* - os três guerreiros brancos. Essa parceria fez com *Òsàgìyán* conquistasse o nome de *Ajaguná* - o mais valente dos guerreiros.

Em diversos mitos registrados na pesquisa de campo, encontramos situações que os envolvem e o respeito existente entre os guerreiros. Por exemplo, *Òsàgìyán* adota o azul, referência do *Asè* de *Ogun* e, este passa a adotar em sua refeição o inhame de *Òsàgìyán* e o branco em suas vestis.

O terreiro segue sua estruturação envolvendo a construção e a fundamentação através dos assentamentos dos *Òrìsàs*. *Bàbà* olhando para o espaço do terreiro de como ele está agora e lembrando quando era inicialmente, de forma emocionada, relata, “*aqui está muito diferente, falta muita coisa ainda, mas já andamos muito. Tem o barracão, as casas dos Orisàs bastante adiantada, a cozinha de axé, os banheiros. A entrada do terreiro que era uma ladeira, difícil para as baianas subir. Já teve gente que já escorregou*” (*Bàbàlórìsà-entrevista*, 2018). Essa estruturação envolve também, a preparação dos locais sagrados e de culto.

Não é só alvenaria, construção, vamos dizer assim, das paredes. Mas tem a fundamentação onde a gente chama de roça. Roça porque planta os *axés*, as árvores sagradas, os *ojubòs* que chamamos, e que os *jeje*

⁶⁰Pano branco utilizado nos *Axés* de *Ósàlà*.

chamam de *atinsás*. Então, é uma casa que é um espaço sagrado, consagrado, dedicado ao culto dos *orixás*. (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

Percebemos na narrativa de *Bàbà* a dimensão do sagrado e a fundamentação da casa que se dá através dos assentamentos dos *Orisàs* em seus locais específicos que são os *Ojúbo*. De acordo Beniste (1997) a definição da palavra *Ojúbo* está ligado ao significado de *Oju* “face ou os olhos de uma pessoa; *bo* adorar, reverenciar” (BENISTE, 1997, p.251). Segundo o autor, “a palavra *aju* é utilizada como prefixo para indicar alguma coisa que precisa ser destacada: *Ojúbo Òsun*” (BENISTE, 1997, p.251). *Bàbà* nos fala a respeito da importância do *Ojúbo*.

Assim para que entenda, nós temos nossos orixás que através do nosso *Ori*, vamos dizer assim, é um veículo deles virem até a terra, ao *aiyé*. E os *ojubòs* eles não são plantados em nosso *Ori*. Como havia dito eles são para fundamentação da *egbè*, da comunidade, da casa do Candomblé. De extrema importância, também, porque ele fortalece impregna a casa de *axé*, com a força, com a purificação e cada um com a sua importância. (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

Segundo *Bàbà*, “*ojúbo é da comunidade. Serve para iniciados ou para uma emergência de alguém de um irmão de um amigo*” (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018). Em sua narrativa, *Bàbà* nos explica sobre os *ojúbo* que são plantados no *Omi T’Ogun* e que estes segundo ele:

Podem variar de uma casa para outra. Estou falando do nosso *Axé*, da nossa origem. Pode ser que muda em questão da nação. Eu não posso falar assim do *banto*, os terreiros de *Angola* que não sei como funciona. Sei que no *jeje* tem, mas nosso terreiro aqui é *Àlákétù*, falo por ele. (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

Após explicação do significado do *ojúbo*, nos apresenta aqueles que estão plantados na roça.

Os *Ojúbo* mais importantes, digamos assim, os principais são: *Exu Akessan* que é guardião da porta. Outro *Exu* é *Iná* importantíssimo também. *Onan*, outro *Exu*. O *Exu* do barracão. *Alé* que é o *Exu* ligado a família *Ji*. *Ogun Ajó* que é da comunidade. *Iyà Mi* que é ancestralidade feminina do culto das *eleiyes*. Também *Apaocà* que é jaqueira sagrada. *Iroko*. A *Osun* do poço. Importantíssimos ao culto e para a fundamentação do *Asè*. (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

Os *Ojúbo* podem ser assentados nas árvores, na mata, em uma casa de alvenaria. No *Omi T'Ogun* os *Ojúbo* estão plantados na área do *Igbò* (a parte da vegetação da roça): *Iyà Mi*, *Iroko*, *Iyà Ojú òdè*, *Osun*, *Exu*; também encontram-se *Ojúbo* nos *Ilés Orisàs* (Casa). Dessa forma, o terreiro vai se estruturando. De acordo as narrativas de *Bàbà* percebemos que elas corroboram com os escritos de Beniste (1997) quando ele traz reflexões sobre a instalação de uma casa de Candomblé, segundo ele:

É possuidora de preceitos considerados definitivos e por isso só devem ser realizados em local próprio, pertencente à comunidade, a fim de que seus diversos compartimentos possam ser criados na medida das necessidades e evolução das atividades religiosas. O posicionamento dos espaços objetiva facilitar o fluxo dos trabalhos, que são divididos em dois espaços distintos internos e externos, que forma a *Egbè*. (BENISTE, 1997, p. 255)

Iniciando pela parte do fundo do terreiro, tem-se: a cozinha de *Asè*, dedicada aos preparos das comidas ritualísticas e oferendas. Refeitório de uso da *Egbè*; sanitários; lavanderia; dormitórios; dispensa, onde armazena os itens necessários ao preparo das comidas e oferendas; Cabana do Caboclo; *Ojubòs*; área com plantas utilizadas nos diversos ritos, banhos, chás; a parte dedicada aos animais. Seguido de uma área com a casa do *Bàbà*. Depois desta área vem o barracão, espaço onde são realizadas cerimônias e festas públicas.

Na parte interna do barracão encontra-se a Casa de *Òsàgìyán* e o *Roncò*⁶¹. Na entrada do barracão está outra parte do *Igbò* onde se encontram *Ojubòs* e os *Ilés Orisàs*: *Exu*, *Ogun*, *Osossi*, *Xangô*, *Osun*, *Obaluaiyè*, *Yemanjà* e *Osalà*. Parte dos *Ilés Orisàs* estão em processo de construção e reformas. Da entrada do barracão segue uma escada até o portão do terreiro, rodeada de plantas.

Em todas as portas e janelas encontram se o *Màrìwó* - são folhas de dendê desfiadas e colocadas na parte de cima das janelas e portas. “Simboliza o pacto de *Ògùn* com os homens” (BENISTE, 1997, p. 257). Seu preparo é feito por homens, sentados, conforme orienta a *sassain* canto das folhas sagradas no Candomblé, registrado por Beniste (1997):

Tírintirintirintirin
Màrìwó
Jó có sán yà le
*Màrìwó*⁶²

⁶¹ Termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. É conhecido também como *alíase*, camarinha ou ainda *asè*. (BARROS et al, 2005, p. 202)

⁶² Tradução:
Bem fininho

No *Omi T'Ogun* o *Màrìwó* apresenta outras finalidades, além da registrada pela literatura, observadas na fala de *Bàbà*. Ele nos relata:

O *Màrìwó* extraído do *igi epé*, da palma do dendeneiro é vestis do *orisà Ogun* e o *Màrìwó*, sagrado, tem o poder de espantar toda a negatividade, então o uso não é um enfeite. Mas sim de proteção para a *egbè* para a casa do Candomblé. Serve também para fazer chá quando está com cólicas, dores de barriga. Serve para trançar *contra-egun* quando o *omo orisà* não pode usar a palha-da-costa. Utilizado também nos ritos fúnebres. Então, o *Màrìwó* é muito importante. (*Bàbàlorisà*-entrevista, 2018).

O *Bàbàlorisà* buscou uma constituição a partir de suas eticidades que carrega elementos simbólicos de construção iorubanas e de construções simbólicas de seu legado religioso familiar. O terreiro é composto por uma parte construída e outra parte composta pela vegetação. Essa forma de estruturar o espaço Sodré (2002) aponta como sendo um legado preservado dos reinos iorubanos. Onde a área da vegetação faria uma analogia à floresta palaciana e área construída ao palácio.

“O terreiro, de fato, é um universo metafórico onde se operou uma síntese, ao mesmo tempo, dos elementos e da cosmogonia do mundo natural imaginário da África” (ELHAJJI, 2002, p. 187). Ou seja, “um espaço refeito, com vistas às especificidades territoriais brasileiras (...) funcionando na prática como um entre lugar - uma zona de interseção entre o invisível (*Orun*) e o visível (*Aiê*) - habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade” (SODRÉ, 2002, p. 80-81). Essas representações da ancestralidade que são de legado africano estão presentes no *Omi T'Ogun* e também, elementos de uma ancestralidade indígena na presença do caboclo *Tupinambá*. Sua cabana pode ser visualizada na Foto 2, página seguinte.

Após construção do barracão e fundamentação do *Asè* que envolve o assentamento de *Ojubòs* e os *Asés* do barracão (cumieira e o chão), *Bàbà* recolhe seu primeiro barco de *Ìyàwós* e confirma a primeira *Ekede* e o primeiro *Alàgbé* de *Òsàgyián*. No dia 10 de fevereiro de 2007. Neste dia foi também a inauguração do terreiro, do *Ilè Àlákétù Asè Omi T'Ogun* apresentando a comunidade seus primeiros/as filho/as.

O terreiro dispõe de livros de registros onde são anotados e organizados a trajetória do/as filho/as no Candomblé, contendo as informações a respeito da data de iniciação,

O *Màrìwó/Sentado, cortamos e separamos/Màrìwó*
(BENISTE, 1997, p. 255)

confirmação para o caso dos *Ogans* e *Ekedes*, *Orunkò*, ordem que ocupou no barco, posto/cargo e, as datas em que “pagou” as obrigações.

FOTO 2: CABANA DE TUPINAMBÁ



Fonte: Acervo da pesquisa, 2018.

Com o recolhimento do/as filho/as *Bàbà* inicia a sua família de *Asè* ao mesmo tempo em que dá continuidade a sua família ancestral. A família e a linhagem são explicadas por Sodré (2002) como sendo “o conjunto das relações de ascendência e descendência regido por uma ancestralidade que não define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente” (SODRÉ, 2002, p. 74). De acordo ao pesquisador Lima (2003) quando uma pessoa decide fazer parte do Candomblé, ela passa a obedecer aos modelos estabelecidos pela liderança, dessa forma, segundo ele:

A filiação nos grupos de candomblé é, a rigor, voluntária, mas nem por isso deixa de obedecer aos padrões mais ou menos institucionalizados das formas de apelo que determinam a decisão das pessoas de ingressarem formalmente num terreiro de candomblé, através de ritos de iniciação (LIMA, 2003, p. 064)

Neste momento, quando a pessoa decide fazer parte da família, já começa a ser traçada a forma das interações nessa família, através dos seus processos de interação fundamentados na classificação e categorização dos símbolos culturais que correspondem às etnicidades. Essa categorização étnica que se faz dinâmica; processa “definições dos Nós e dos Eles

recompondo-se continuamente para reger interações” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 114) e reconhecer e afirmar identidades.

Esta caminhada passa pela fase de *abiã* – aquele que ainda não nasceu. A iniciação que determina se o *omo* será *iyàwó*, *Ogan*, *Ekede*. Caso seja *iyàwó*, precisa cumprir as obrigações de *Odu*, chegar a *Egbon*; assumir posto *oiyè* na hierarquia do terreiro. Poderíamos dizer que seriam categorias étnicas na construção das identidades étnicas da pessoa que adentra ao terreiro. Fato semelhante acontece quando a pessoa decide dá continuidade religiosa no terreiro, mesmo sendo iniciada em outra casa e de outra nação. A seguir traçamos uma discussão dessa caminhada a partir das narrativas do/as participantes desta pesquisa.

O Candomblé é organizado como uma família como diz Beniste (1997) *idilé Orisà* - a família-de-*orisá* ou família-de-santo e para fazer parte é necessário passar pelo processo iniciático. Tem, no caso do terreiro pesquisado, o *Bàbàlórìsà* como autoridade máxima, o Pai da casa. O autor explica que “os Candomblés do Brasil se estruturam a partir da organização de uma linhagem familiar” (BENISTE, 1997, p.236).

Sendo um sistema religioso, portanto, uma forma de relação expressiva e unilateral com o mundo sobrenatural, o candomblé, como qualquer outra religião iniciática, provê a circunstância em que o crente poderá, satisfazendo suas emoções e suas outras necessidades existenciais, situa-se plenamente em um grupo socialmente reconhecido e aceito, que lhe garantirá (...) segurança (LIMA, 2003, p. 064)

A iniciação segundo o autor, “constitui o primeiro e decisivo momento da integração das pessoas no Candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo” (LIMA, 2003, p. 069). Condição que dará também a/o iniciado/a possibilidade de fazer parte na hierarquia de direção de um terreiro através de postos/cargos. Para ser iniciante e chegar a ser *Ìyàwò* a pessoa passa primeiro pelo que se chama de *abiã* definida como “pré-inicianda (...) em estágio anterior à iniciação” (CACCIATORE, 1988, p. 34). Significa aquele/a que ainda não nasceu. No terreiro pesquisado, a pessoa passa a ser considerada *abiã* quando manifesta sua vontade de pertencer a *Egbè*, dessa forma, passa pela consulta ao jogo de búzios com o *Bàbàlórìsà* e aos preceitos indicados pelos *Orisàs* através dos búzios.

O *abiã* usará contas lavadas (...) e participará dos trabalhos da casa onde aprende o comportamento ritual que mais tarde lhe será mais estritamente imposto. Nesse processo de socialização religiosa, os

abiãs podem permanecer por tempo indeterminado, a depender da “vontade do santo”, sempre manifestada pela palavra da mãe (ou do pai) do terreiro e de fatores de ordem sobretudo econômica, muitas vezes o abiã continua por longos anos ou por toda vida sem maiores compromissos rituais com o terreiro (...) e seu orisá “se contenta” com essa primeira e única obrigação. (LIMA, 2003, p. 069)

A ancestralidade é construída pelos símbolos, palavras, rituais, cores, oferendas. “Ela se expressa também nas pessoas, na comunidade, visivelmente em seus corpos. Isso acontece em vários momentos, mas nenhum é mais especial do que o da iniciação” (SOUSA JR., 2011, p. 47). A iniciação é explicada por Sodré (2005) como sendo a forma de ligação entre os seres. “entre os vivos e os outros seres (mortos, animais, plantas etc.)” (SODRÉ, 2005, p. 96).

É processo complexo de entrada do indivíduo no ciclo das trocas simbólicas – é fundamental a uma ordem de *arkhé* (...) através dela, os princípios de morte entram em contato com os da vida, os da natureza e do cosmos encontram com os humanos (...) os conhecimentos iniciáticos passam pelos músculos do corpo, dependem – ritualizados que são – do contato concreto dos indivíduos, por intermédio do qual o axé (força vital) se transmite (SODRÉ, 2005, p. 96).

Retomando Sousa Jr. (2011) ao tratar da iniciação, ele explica que através dela “recebemos marcas rituais que nos permitem não somente recuperar o nosso corpo, mas também ganhar consciência de que somos na verdade uma manifestação do divino” (SOUSA JR., 2011, p. 48). Isso significa que a iniciação possibilita ao iniciado o contato direto com o ancestral ou a sua “a manifestação viva” (Idem). “De fato, este é o desafio que recebemos na iniciação, tornarmos *vodunsi*⁶³, ou ainda *muzenza*⁶⁴, ou *yawô*⁶⁵, esposa”. Ele expõe que “na iniciação tomamos consciência de nossa ancestralidade, do sagrado que está em nós, nos apropriando de nossa humanidade” (Idem).

O Candomblé é ritual. Tudo o que acontece é por meio de um ritual específico. Complexo e diverso. Sodré (2005) coloca o ritual como forma de construir as verdades do grupo evidenciando seus elementos simbólicos que constroem o saber, a sua verdade, o seu real. Sobre a relação do ritual com o símbolo Turner (2005) diz entender que o ritual seja “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres de poderes místicos” (TURNER, 2005, p. 49). O ritual de iniciação, por exemplo, consiste em um conjunto de rituais que envolvem entre outros, a

⁶³ Sacerdotisa do culto dos voduns, nos candomblés jeje. (CACCIATORE, 1988, p.247)

⁶⁴ Filha de santo, em candomblés angola (...) Nome dado a primeira dança pública dos iniciados (curvados), em sua primeira e segunda saídas da camarinha. (CACCIATORE, 1988, p. 177).

⁶⁵ Pessoa iniciada, esposa de orixá. Termo mais usado nos candomblés nagô (CACCIATORE, 1988, p. 140).

passagem pelos *ebòs, bori, orós, sassanha*. Através dos rituais que o povo de *Asè* expressa seus valores, constrói e reconstrói seus saberes. Mantém a dinâmica da restituição e trocas.

Existe uma relação estreita entre o *Orisà* e aquele/a que é seu/sua filho/a. No terreiro é comum chamar o *Orisà* de “*Bàbà mi*” e *Ìyà Mi*” referindo ao *Orisà* a quem é filho/a. Cada filho/a é feito com parte da mesma substância do seu *Orisà*, dessa forma, “cada pessoa tem (...) uma origem divina, que a liga a uma divindade específica” (AUGRAS, 2008, p. 60). Exemplificando, uma filha de *Yemanjá* será feita com a água, uma das substâncias de sua Mãe. Essa parte divina está no *Orì*. Segundo Augras (2008), a pessoa ao nascer torna propício as forças míticas que agirão através dela tendo a substância divina como manifestação da sua filiação a um determinado *Orisà*, “dono da cabeça”.

Essa porção de origem divina é chamada de *ìpori* é a parte individual da pessoa que se soma a parte coletiva, força da natureza chamada de *Eledá*. “Estabelecendo a junção do individual e do coletivo, a cabeça é o ponto de interseção onde se concentram as forças sagradas e a possibilidade de realização pessoal” (AUGRAS, 2008, p. 60). Desse modo, o *Orì* “é uma das partes do nosso corpo mais importante porque a gente vive sem perna, sem braço, mas sem *Orì* não se vive, então, é bom sempre tá agradando nosso *Orì* tomando um *borì*. Reverenciar *Yemanjá* que é a dona de nosso *Orì* e *Oxalá*”, (Ajimudà, entrevista, 2018).

A narrativa de *Ajimudà* expressa a importância do *Orì* para o Candomblé, sem *Orì* não vivemos e nem podemos fazer nada. Tudo fica estático. Tudo fica parado. Sabiamente ela nos diz que é necessário reverenciar, alimentar, dar comida o *Orì* através do *borì*, ritual dedicado ao *Orì* constituído de oferendas, cantos e rezas. Através do *borì* reverenciamos e alimentamos nossa origem divina. A louvação ao *Orì* acontece quando é preciso. A renovação do *Asè* é frequente e necessária.

Quando acontece a iniciação de alguém, o *borì* antecede à iniciação, comumente chamado de “fazer o santo”. Pois é pelo *Orì* que se dá a manifestação do duplo sagrado, do *Eledá* identificado através do Jogo de Búzios e possibilitar o *Asè* fluir. O *Orì* precisa está fortalecido para o processo iniciático. A iniciação pode ser explicada como renascimento “para um novo mundo (...) É ligar a sua vida física, no *aiê*, com a vida sagrada, no *orum*, surgindo assim uma nova aliança, uma nova união!” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 79). Através da iniciação, segundo Augras (2008) o/a iniciado/a adquire uma identidade social a parti da identificação com seu *Orisà* e isso acontece, conforme ela explica:

A identidade mítica redonda em identidade social. O princípio coletivo (Orixá) particularizou-se no indivíduo, dando lhe nova

identidade, que passa a desempenhar um papel específico dentro da comunidade. Deste modo, estabeleceram-se vários níveis de integração pessoal e social. O outro interno, identificado como símbolo coletivo, é reconhecido como fazendo parte do indivíduo, que por sua vez, se torna peça significativa nos valores da comunidade. (AUGRAS, 2008, p. 86).

A partir da feitura a pessoa será identificada como *Ìyàwó*, *egbon* quando completo seu ciclo de sete anos, ou pelo cargo ou posto que ela receba. Mas a identidade referida em Augras (2008) se trata a de ser filho/a de determinando *Orisà*. Exemplificando: uma pessoa se recolhe para a iniciação e é iniciada como sendo filha de *Osun*, é essa identidade que ela vai se (auto) referenciar e por ela que será referenciada. Com isso, a/o filha/o de *Osun* apoiada/o nos saberes mitológicos vai conhecer e se relacionar com a natureza de *Osun*, sua linhagem, seus símbolos e seus *Asès*. Uma condição que podemos dizer conforme, a autora que os *Orisàs* e seus filhos “se confundem e mutuamente se possuem, recria o Múltiplo e o único no instante e na eternidade (...) é preciso desdobrar-se para transformar-se. Tornar-se outro, diferente em tudo e, no entanto, idêntico, restabelecer a duplicidade fundamental, que doravante é síntese” (AUGRAS, 2008, p. 270).

Assim, a pessoa se insere numa organização que se estrutura pela antiguidade, senhoridade, traduzido na forma: “dos meus mais velhos e dos meus mais novos”. Como explica Carla Akotirene⁶⁶ (2019), essa relação não prende o olhar nas diferenças físicas, anatômicas e morfológicas, sendo essa uma perspectiva colonial. Pois segundo a pesquisadora, a colonização quem trouxe a ideia de que o olho é mais importante do que os outros sentidos, e a parti do momento que se entendeu que deveria diferenciar humanos e não-humanos fundaram uma série de diferenciações do tipo, “você é homem”, “você é mulher”, numa perspectiva de exclusão e desigualdades. Isso, através do olhar centrado no corpo.

Dessa forma, o “tornar-se outro” se transcende. Para explicar uso as palavras de Akotirene (2019) quando ela diz que “roda” com Xangô e “roda” com *Osun* e nenhum momento, *Xangô* está preocupado qual é a sua genitália. Esta é uma vivência ancestral em que o gênero e a sexualidade não estão atravessados.

A família de *Orisà* é extensa incluindo os parentes, tios, tias, avós/avôs, bisavôs/bisavós... já mencionamos as obrigações de *odu*, agora vamos discorrer um pouco mais a respeito delas. *Odu* significa destino, o/as iniciado/as tem o compromisso de fazer ou comumente é chamado de pagar as obrigações de *Odu* que seria conforme Rocha (2007) o ano

⁶⁶ Escritora, pesquisadora, doutoranda em estudos sobre Mulheres, Gênero e Feminismo pela UFBA. Entrevista concedida ao programa “Perfil & Opinião, produzido pela TVE, exibido no dia 29/05/2019. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=q4VAm2BnO5E>. Acesso: janeiro de 2020.

ritual. Após a iniciação, as obrigações que os iniciantes precisam cumprir são: *Odu íní* - referente a um ano de iniciado; *Odu étà* - referente a três anos de iniciados; *Odu ejé* - referente a sete anos de iniciados. Nesta obrigação o/a iniciado/a deixa de ser *Ìyàwó* e passar a ser *Ègbón* - meu irmão mais velho, minha irmã mais velha.

Com relação ao termo obrigação neste contexto, “usada pelo povo de santo, define o compromisso, compulsório quase, da submissão à ordem dos santos” (LIMA, 2003, p. 070). A obrigação para Sodré (2005) são as regras do jogo que não se pode descuidar. Por jogo deve entender, segundo ele, é um “ciclo interminável de lutas (...) regido por um conjunto limitado de obrigações” (SODRÉ, 2005, p. 109). Ainda de acordo ao autor:

A regra tem de ser observada (não importa que nela se acredite ou não), sem lugar para determinações individuais exatamente porque é arbitrária e ritualística. Uma vez no interior do jogo deixa-se de ser *sujeito de troca* para se tornar parceiro, membro paritário de uma dinâmica (agonística, mas não contraditória) pontuadas por obrigações a serem cumpridas. Todo e qualquer membro de um terreiro conhece o princípio das obrigações. Ele a cumpre não para obter qualquer salvação (noção inexistente na cultura negra), qualquer remissão de pecado (noção também ausente), qualquer esperança de uma vida melhor além-túmulo (ideia que igualmente não há), nem mesmo para pagar quaisquer “dívidas simbólicas” (SODRÉ, 2005, p. 109).

Sodré (2005) no diz que a obrigação cumprida corresponde ir ao encontro ao destino. É na obrigação de sete anos que a/o *Ègbón* recebe seu *Igbà Asè*, caso tenha em seu destino caminho para o sacerdócio de *Bàbàlórìsà* ou *Ìyàlórìsà*. A partir de então, o iniciado passa a se tornar um irmão mais velho, alcança a maioridade como é comum dizer entre as pessoas do Candomblé. É uma data aguardada pelo/as iniciado/as. “O termo *Ègbón Mi* transformou-se em título” e “passou a ter conotação hierárquica” (BENISTE, 1997, p. 240).

No *Omi T'Ogun* ainda faz parte das obrigações o *Odu érinlà* - referente aos quatorze anos de iniciado/as e por fim, *Odu Ogún okan* - referente aos vinte e um anos de iniciado/as. A respeito dessas obrigações, Beniste (1997) expõe:

A partir de sua filiação, o iniciado vai adquirir o seu grau e conhecimento através da participação efetiva do Candomblé, e o tempo de sua iniciação, no decorrer de suas obrigações de 1, 3 e, por último, 7 anos, quando ocorre a confirmação da feitura e o seu término (respectivamente: *orò odun kìnì*; *oró Odu étà*; *oró Odu kejé*). Outras obrigações de 14 e 21 anos poderão ser feitas, para lembrar a iniciação e homenagem ao seu *orisà*, sem, no entanto, haver mudança de posição os status maior (BENISTE, 1997, p. 238).

Faz parte da organização social do Candomblé além de sua formação familiar ritualística, a hierarquia fundamentada pelo tempo de participação na *Egbè*, pelo tempo de iniciada/o e também, “pela determinação do *orisà*” (BENISTE, 1997, p. 239). “Antiguidade é posto” (SOUZA, 2017, p. 126). De acordo o *Bàbàlorisà*, “o *Orisà* do *Bàbàlorisà* do terreiro é quem escolhe as pessoas, eu não posso por conta própria dá um cargo a uma pessoa dentro da casa de Candomblé” (*Bàbàlorisà*-entrevista, 2018).

Essa relação de deixar a cargo do *Orisá* a indicação ou seleção das pessoas que terão cargo e que a partir de então passará a atuar diretamente nos *awós* é expressão da fé e confiança nos desígnios do *odu* - o destino de cada pessoa, presente na fala do *Bàbàlorisà* e também expressa no depoimento da *Ìyàegbè*.

Quando a gente inicia recebe um nome o *orunkó*, o meu *orunkò* é *Ìyà T’Omi N’ilé* - A mãe das Águas da Casa. E aí quando eu recebi o cargo percebi que meu *orunkò* encaixa. O que faz a gente perceber que o *Orisà* é perfeito... O meu *orunkò* já dizia o que seria aqui dentro e a gente não tem nem noção e hoje eu sou a mãe da comunidade (*Ìyàegbè* – entrevista, 2019).

A importância e reverência dada as pessoas mais velhas no Candomblé pode ser explicada pelo princípio da ancianidade, como define Luz (2000). Para elucidar este princípio o autor diz que “quanto mais velho institucionalmente o indivíduo, isto é, mais tempo e ocasiões teve para incorporar *Asè* e sabedoria através dos processos iniciáticos, maior saber e poder deterá nas sociedades” (LUZ, 2000, p. 93). O pesquisador busca os fundamentos *Nàgó* para construir esse conceito. Na sua busca ele encontra termos que explicam essa valoração, dessa forma, para designar uma “pessoa forte, com grande poder, é *agbara*, que quer dizer *agba* = velho, ancião, e *ara* = corpo”. Sendo assim, conforme ao autor, “o saber adquirido pelo mais velho está evidenciado pelo fato de estar cumprindo o seu destino sem graves percalços, estando bem, com saúde, felicidade, e respeitado por sua numerosa família e afins” (LUZ, 2000, p. 93).

Luz (2000) enfatiza que o princípio de ancianidade é elemento principal de poder nas relações sociais. Assim, a hierarquia já inicia a sua constituição como explica Lima (2003) já na composição dos barcos⁶⁷, pois segundo ele, “a importância dos barcos na estratificação dos

⁶⁷ O termo parece de origem fon, mas não deve ser traduzido, ou entendido, como sinônimo de embarcação ou navio, pela sua homofonia com o termo da linguagem de santo (...) de toda maneira, é o valor semântico que mais interessa ao espírito desta análise e, portanto, barco significa, aqui, o grupo de iniciação formado pelos aspirantes de um terreiro (LIMA, 2003, p. 070).

candomblés é considerável, pois é na própria ordenação ou arrumação dos noviços para os ritos subsequentes da iniciação que começa a prevalecer o princípio da senioridade, tão importante na organização social dos candomblés” (LIMA, 2003, p. 071).

De acordo Souza (2017) este princípio no Candomblé assume uma representação importante de poder que organiza e estrutura as relações sociais e permite, segundo ele, “a promoção dos sujeitos nos diversos níveis hierárquicos, na legitimação da transmissão hereditária do axé e da autoridade, na sucessão de liderança nas famílias de santo, bem como na perpetuação da memória religiosa e da tradição ritualística do grupo” (SOUZA, 2017, p. 126).

Na Tabela 1 segue o registro de organização dos barcos. Podemos observar nela os nomes dos quais o/as iniciado/as foram identificados, *dofona*, *dofonitinha*, por exemplo. Estes termos são utilizados para organizar as pessoas que formam os barcos para iniciação. As pessoas passam pelos rituais seguindo a essa ordem. Vejamos a sequência utilizada. Este nome acompanha o/a *Ìyàwó* para sempre.

TABELA 1: ORGANIZAÇÃO DOS BARCOS

Ordem	Nome	Ordem	Nome	Ordem	Nome
1º	Dofono/a	5º	Gamo	9º	Vito
2º	Dofonitinho/a	6º	Gamutinho/a	10º	Vitotinho/a
3º	Famo	7º	Domo	-	-
4º	Famutinho	8º	Domotinha	-	-

Fonte: Elaborado a partir do trabalho de campo, 2018.

Essa ordem é estabelecida no *Omi T’Ogun* a parti da chamada dos *Orisàs* no *siré* - ritual que dá início às festas públicas e rituais internos realizados no Candomblé. Os/as filhos/as do terreiro se organizam em círculo, ou roda como é chamado comumente, no sentido anti-horário. Cantam-se os cânticos de cada *Orisà* e dançam-se ao ritmo de cada um. Segundo a *Ìyàlórìsà* Stela de *Oxossi - Odè Kaiodé*, em seu livro, o *siré* assume o significado de festa. “Festa sagrada que homenageia, reverencia um *Orisà*”, (SANTOS, 2010, p. 92). Antecede ao *siré* a arrumação do barracão, decoração de acordo ao *Orisà* a ser reverenciado na festa.

Por exemplo, na festa de *Osàlà* o barracão é arrumado e decorado com flores brancas e elementos próprios de seu culto, com predominância do branco. No caso da festa de *Ògun* a decoração privilegia as cores, o verde é muito presente. No *Olubàjè* – banquete do Rei Senhor

da Terra, *Obaluaiyé*, há uma predominância de palhas, balaios e *buburu*. Tudo feito com muito cuidado pelo/as filho/as da casa sob a supervisão atenta do *Bàbà*.

O *siré* tem sua organização própria que varia de casa para casa, no *Omi T'Ogun* através da *Ramunha*, a entrada do/as filho/as no barracão para formação do *siré*. Dessa forma, tem-se a sua formação: *Ekedes* organizadas da mais velha para a mais nova; *Ègbón* da/os mais velha/os para a mais nova; *Ìàwós* do/as mais velho/as para os mais novo/as. Ao som dos atabaques e outros instrumentos que compõem a orquestra sagrada, tocados pelos *Alàgbés*. Observando que os filhos homens não dançam no *siré* para os *Orisàs Obá, Ewà e Nanã*.

Retomando ao princípio da senioridade, vale enfatizar “que não é o tempo em anos que promove a *iyàwó*, é a obrigação feita” (LIMA, 2003, p. 080). Com as obrigações arriadas ou pagas, a/o *Ègbón* encontra-se preparada para assumir cargos ou postos no Candomblé. Lima (2003) e Beniste (1997) trazem em suas discussões sobre este assunto que o Candomblé dispõe de cargos - *ipò* de mando e títulos – *oyé* honoríficos. Lima (2003) em seus estudos traz a composição dos cargos e postos no Candomblé como uma recriação da “antiga organização social e política dos iorubas” (LIMA, 2003, p. 102).

Segundo ele, estes cargos estavam relacionados às atividades políticas e administrativas e aqui nos candomblés são resinificados para funções ritualísticas e religiosas. Seria, conforme ao autor, “uma intenção de recriarem, dentro das então recentes estruturas religiosas (...) dos candomblés (...) algumas outras instituições perdidas de sua cultura. Algo assim como um Estado simbólico ou uma linhagem recriado/a na estrutura do grupo religioso” (LIMA, 2003, p. 103).

Segundo Beniste (1997) estes postos ou títulos são conquistados pelas pessoas “por razões ligadas ao *Òrisà* que possuem, às qualidades e espírito de iniciativa e à deferência junto à *Iyàlòrisà*” (BENISTE, 1997, p. 238). Sobre este assunto, o *Bàbàlòrisà* explica que “a pessoa escolhida precisa também ser filho de um *Orisà* relacionado às funções deste cargo. Por exemplo, o *Elemasó* tem que ser de *Òsàgìyán*. O *Asogum* tem que ser filho de *Ogun*. A *Ìyàróbà* tem que ser *Ìyàbà*. A *iyà Ojù Òdè* tem que ser filha de *Òdè*” (*Bàbàlòrisà* - entrevista, 2018).

Outro ponto, é que os postos também seguem uma orientação determinadas pelos sexos masculinos e femininos e obedecem ao princípio vitalício. De acordo ao autor, “trata-se de uma divisão de trabalho consciente, num grupo heterogêneo, por força de personalidades distintas com origens (...) distintas” (BENISTE, 1997, p. 238). Ao redigir este parágrafo veio em minha lembrança uma fala da *Ìyàègbè* durante a entrevista realizada sobre um ponto

importante que diz respeito à valorização do tempo da pessoa que recebeu o cargo para exercer suas funções e assumir as responsabilidades advindas dele, por parte do *Orisà*.

Em vista das discussões realizadas pelos princípios que regem as interações no terreiro podemos dizer que elas ocorrem baseadas no reconhecimento de sua posição e do/as demais diante da hierarquia do Candomblé. Observa-se como a etnicidade define as atividades e os comportamentos no terreiro. Portanto, “a aplicação de uma marca étnica a um indivíduo permite simultaneamente dar conta do comportamento deste indivíduo em termos compreensíveis para todos os que dividem o mesmo conjunto de categorias de pertença étnica” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 115). Essa marca étnica ou símbolo, no contexto analisado corresponde ao cargo, posto, ou condição no terreiro (iniciado, não iniciado, *egbon*, *agbà*). Esta abordagem tem um caráter cognitivo que consiste na “construção de sentido comum que torna as ações das pessoas inteligíveis” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 115).

A análise situacional da etnicidade permite a análise do “repertório das identidades disponíveis em uma situação (...) e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 115). As pessoas com postos no Candomblé têm destaque diante as demais pessoas do grupo, pelo prestígio, nesta esfera percebem-se que as interações são orientadas pela base de conhecimento e organização do terreiro. Essa característica vai influenciar no processo identitário dos *Oloyés* e *adjoiyés*⁶⁸ e nesta relação são evidenciadas as construções simbólicas e etnicidades.

Vejamos como as pessoas entrevistadas interpretam o fato de possuir cargo e qual o significado que ele apresenta para cada uma delas. Durante as entrevistas com os/as participantes da pesquisa registramos narrativas que falam a respeito de como receberam cargo e o que significa para ele/as terem cargo no Candomblé. Traçamos essa discussão sobre os cargos por que o terreiro pesquisado se organiza através da hierarquia ritual. Outro motivo está relacionado ao fato das pessoas entrevistadas serem *Oloyés* e *adjoiyés*. E também, pelo fato das mulheres que se tornam *Íyà* serem as representantes de *Íyà Mi* no *aiyé* na lida de seus *Asès* e poder feminino, embasadas nos estudos de Santos (1986).

Indo na mesma direção que o raciocínio de Beniste, *Ajimudà* diz que ter cargo no Candomblé “é sempre está pronta a ajudar, porque o médico tem sua equipe e esse cargo é como uma equipe também que o pai de santo precisa pra tá ajudando ele” (*Ajimudà* –

⁶⁸ Aqueles e aquelas que possuem cargo, respectivamente.

entrevista, 2018). Mesmo pensamento da *Ìyàdagán* quando coloca, “*eu estou lá para formar a equipe do meu pai. O irmão vai brigar com o outro, qual minha posição? É a de conversar com um/a e com o/a outro/a. Oh, meu filho vamos para este lado. Tudo isso ajuda*” (*Ìyàdagán* – entrevista, 2019).

Os cargos ou postos ou títulos trazem destaque, prestígio, respeito. *Ìyàdagán* nos diz que “*sente mais respeitada na minha casa e quando chego na casa de outro pai de outra mãe. Dou mais respeito. Então me sinto importante desse lado. Sou reconhecida*” (*Ìyàdagán* – entrevista, 2019). Este reconhecimento vem da participação, ou melhor, da forma como participa e se relaciona dentro do terreiro e fora, em outras casas de Candomblé, por exemplo. Sobre este assunto, Lima (2003) coloca que as pessoas que tem cargo ou posto “são sempre reconhecidos e reverenciados na medida de seu status, de sua assiduidade e de sua participação na vida do terreiro” (LIMA, 2003, p.104).

Ìyàdagán destaca em sua fala que o reconhecimento vem também de acordo ao seu *rumbé* (educação de *Asè*) que consiste, segundo ela, “*não vou para altura de ninguém, não quero pegar patamar de ninguém. Me coloco na minha minha altura e me sinto bem assim*” (*Ìyàdagán* - entrevista 2019). A fala da *Ìyàegbè* complementa este raciocínio colocando como requisito para ter conquistado o seu cargo o reconhecimento por parte de *Òsàgiyán* pela sua participação assídua nas atividades da roça, como ela diz “*fui uma iyàwó bem disciplinada e presente*” (*Ìyàegbè* – entrevista, 2018).

A *Ìyàegbè* é filha de *Yemanjá*; filha de uma senhora de Candomblé, a *Ìyà Oju Odè* participante desta pesquisa. A *Ìyàegbè* nos revela que foi evangélica por um período e depois que sentiu a energia do *Orisà* através do transe, decide não mais continuar na igreja porque não fazia mais sentido a ela. Inicia-se em outro terreiro e aos oito meses de iniciada decide fazer parte da família *Omi T’Ogun*.

Eu não fui iniciada por meu pai, mas eu a credito que o caminho que eu passei por acreditar em um destino... O caminho que eu passei foi o que me preparou para chegar onde estou hoje. Eu não me arrependo, eu não questiono. Eu acho que se eu não tivesse passado por onde eu passei não seria a pessoa que sou hoje. Então, eu penso que foi *Yemanjá* que preparou esse caminho, ela me preparou na vida para chegar aqui. (*Ìyàegbè* – entrevista, 2019).

Em sua narrativa podemos destacar a marca do destino, ou melhor, dos desígnios do *Orisà* nos acontecimentos de sua vida religiosa. Um caminho assinalado pelo seu *orunkò* e

que ela não se deteve em trilhar, passando pelas obrigações, até conquistar o posto/cargo de *Ìyàegbè* – a Mãe da comunidade.

Bem como, a *Ìyà Ojú Òdè*, que atribui ter recebido o cargo por merecimento: “...*áí Pai Loro me passou o cargo. Já tem muitos anos. Eu recebi este cargo por merecimento. Pai loro me disse que me escolheram por merecimento, que eu fiz com que eu chegasse a este cargo*” (*Ìyà Ojú òdè* – entrevista, 2018).

“No mundo misterioso das afirmações existenciais, o que pode parecer uma afetação intelectual ou uma satisfação estética pode significar procuras mais sutis no plano da crença e do sentimento” (LIMA, 2003, p. 104).

Observa-se a parti da reflexão de Lima (2003) que cada pessoa cria seu próprio sentido e sentimento para o cargo que recebeu, algo bem próprio e particular, mas que reverbera em suas atitudes. Os cargos ou postos além de prestígio e reconhecimento na comunidade trazem consigo também as exigências da responsabilidade e do trabalho, bem explicado e enfatizado nas narrativas da *Ìyà Ojú Òdè*, como podem ser observadas:

Cargo é reponsabilidade, é trabalho, é muito trabalho. Enquanto muitas pessoas acham que ter cargo é pra sentar numa cadeira e ficar lá na boa... É uma responsabilidade. Eu sempre dizia a pai Loro que não queria ter cargo.

- E ele me perguntou um dia, porque?

- E eu disse:

- Porque eu tenho que prestar conta, eu tenho que trabalhar e mostrar do que sou capaz. Que eu não vou querer um cargo só de enfeito, então tem que mostrar serviço (*Ìyà Ojú Òdè* – entrevista, 2018).

Na Tabela 2 elencamos os cargos ou postos do terreiro pesquisado, ilustrando, através da tabela, a estrutura hierárquica da família *Omi T’Ogun* sob a regência do *Bàbàlòrisà Loro* de *Òsàgyián*. Apresentando, de forma, resumida, as suas funções ritualísticas.

Lima (2003) nos chama atenção para o fato dos cargos estarem relacionados diretamente “a ideologia do grupo e ao equilíbrio de seus estratos. E o conhecimento de suas funções ou dos papéis que desempenham no grupo os seus portadores, esclarece geralmente a norma das relações intragrupais nos candomblés” (LIMA, 2003, p. 101).

A hierarquia é um princípio de organização e estruturação dos terreiros. O *Omi T’Ogun* já é uma “casa mãe de outras casas”, digamos assim, porque pelas mãos de *Bàbà Loro* filho/as se tornaram *Bàbàlòrisàs* e *Ìyàlòrisàs*, assim receberam *Igbà Asè* para fundamentarem suas próprias casas de Candomblé e constituírem suas famílias: *o Bàbàlòrisà de Òdè*, *a Ìyàlòrisà de Oiyà*, *Ìyàlòrisà de Osun*, *Ìyàlòrisà de Osun Oparà*, *Ìyàlòrisà de Obá*, *Ìyàlòrisà de Nanã*,

Bàbàlórìsà de Ayrà, Bàbàlórìsà de Osossi, Bàbàlórìsà de Logun Eder, Bàbàlórìsà de Ayrá e Bàbàlórìsà de Logun. (São dois *Bàbàlórìsàs de Lógun Èder*).

TABELA 2: IPÒ/OYÉ OMI T’OGUN

Orden	Ipò/oyé	Descrição
1	<i>Abiyán</i>	Aquele/a que ainda não nasceu. Iniciante no Candomblé.
2	<i>Afíicodè</i>	Relacionado ao culto de Òdè
3	<i>Alàgbé</i>	Responsável pelos instrumentos sagrados do Candomblé. Através dos cânticos e instrumentos fazem a comunicação com os <i>Orisàs</i> .
4	<i>Àsògbà</i>	Está ligado ao culto ao Orisà Omolu, participa também do Ìpàdé.
5	<i>Asògùn</i>	Responsável pelos rituais de Oró aos Orisàs, quando se ofertam animais.
6	<i>Bàbà Efun</i>	Pai do Efun, atin (pó sagrado) utilizado em rituais. De grande importância nos ritos iniciáticos.
7	<i>Bàbà Olopà</i>	Encarregada pelo Orò de Omolu.
8	<i>Bàbà Oró Ìyàbà/ Ìyà Oró Ìyàbà</i>	Responsáveis pelos Axés de Osun. A Ìyà Oró Ìyàbà já se responsabiliza também pelas comidas votivas de Osun e as oferendas ofertadas a <i>Ela</i> .
9	<i>Bàbà Osin</i>	Cargo ligado a Osun e aos seus Axès.
10	<i>Bàbàlórìsà</i>	Líder dirigente do terreiro. Cargo máximo na hierarquia; de caráter vitalício. O termo significa o pai que possui conhecimento a respeito do <i>Orisà</i> .
11	<i>Ègbón</i>	Irmã/o mais velho/a. Pessoas que já cumpriram com a obrigação de sete de anos de iniciados.
12	<i>Ekede</i>	Não incorpora, É uma mãe. Responsável pelos cuidados com os <i>Orisàs</i> e o/as filho/as da casa, especialmente quando estão em transe.
13	<i>Elemasò</i>	Encarregado pelos Axès de Osogyian.
14	<i>Ìyà Ojù Òdè</i>	Responsável pelos cuidados com Orisàs caçadores.
15	<i>Ìyàdagan</i>	Tem sua função e responsabilidade ligada ao rito do Ìpàdé (cerimônia dedicada ao Orisà Exu).
16	<i>Ìyàegbè/ Bàbà Ègbè</i>	Mãe, Pai da comunidade. São conselheiro/as e assessoram ao Bàbàlórìsà. Líderes de uma sociedade.
17	<i>Ajìmudà</i>	Entre outras funções participa do Ìpàdé.
18	<i>Iyàkékéré/ Bàbàkékéré</i>	Mãe, Pai pequeno/a do Axé.
19	<i>Ìyàlàsè/Bàbàlàsè</i>	Mãe, pai do axé. Zeladores/as do axé. São responsáveis por tudo que diz respeito ao Axé.

20	<i>Ìyàròbà</i>	É um cargo feminino encarregada dos preceitos e dos segredos de Xangô. Responsável pela Casa de Xangô, suas comidas, todos seus Axés.
21	<i>Ìyàtebése</i>	Responsável por entoar os cânticos sagrados.
22	<i>Ìyàwó</i>	Iniciado/a no culto, termo que o/a acompanha até a obrigação de sete anos.
23	<i>Maiyé</i>	É a mãe das Ekedes. A Ekede mais velha da casa.
24	<i>Obà Odofin</i>	Ligado aos preceitos da casa de Xangô.
25	<i>Ògán</i>	É um cargo muito importante, absolutamente masculino. Exercem funções diversas no Candomblé e pode ser confirmado, também para o Orisá de Ègbón da casa. Não incorpora. Ele é um pai, um sacerdote, confirmado para zelar pela casa e cuidar dos Orisàs. Entre os Ogás confirmados que se escolhem o Asògùm, os Alàgbés e outros postos.
26	<i>Opá Olu Òdè</i>	Guardião da Casa de Òdè e responsável pelo Óró de Òdè.
27	<i>Opà Osì</i>	Braço direito do Bábàlórìsà.
28	<i>Opà Otun</i>	Braço esquerdo do Bábàlórìsà.
29	<i>Pejigan</i>	Responsável por cuidar pelos locais onde estão assentados os Orisàs.

Fonte: Elaborado a partir do trabalho de campo e informações de *Bábàlórìsà* (2018), Lima (2003), Beniste (1997), Barros et al (2005) e Santos (2010).

2.3 – *Ojubò Ìyà Mi*: a dinâmica das etnicidades nas relações interétnicas

*Omo t'oni ki iya hun ma sun, ohun na k'oni f'aju kan orun.
A criança que não deixa espaço para a mãe conhecer a paz, também
não a conhecerá nunca.*⁶⁹

Ìyà Mi tem seu *Ojubò* no *Omi T'Ogun* e um corpo sacerdotal de mulheres que cuidam de seus *Asès*. Nessa discussão a respeito dos seres na concepção *Kétù* seguimos as pesquisas de Santos (1986) onde encontramos uma discussão profunda sobre este assunto. Para tanto, a autora inicia trazendo a concepção de existência em dois planos *Àiyé* e *Òrun*. Segundo, esta concepção no *Àiyé* “encontra-se todos os seres naturais” (SANTOS, 1986, p.72). Estes seres naturais referem-se a tudo o que existe (humanos, terra, água, vegetação, etc.).

⁶⁹ (OJO-ADE, 2010, p. 45).

No *Òrun* encontram-se “não só os *Orisàs*, divindades, e os ancestrais de todos os tipos, mas também os “dobles” espirituais de tudo que existe no *Àiyé*” (SANTOS, 1986, p.72). Dessa forma, “o espaço *Òrun* compreende simultaneamente todo o *Àiyé* (...) e conseqüentemente todas as entidades espirituais sobrenaturais (...) e que todas são invocadas e surgem da terra” (SANTOS, 1986, p.72). Esta existência, por sua vez, é regida pelo Ser Supremo - *Olòrun*. Também chamado de *Olódùmarè*, *Elédùmarè*.

A palavra *Olódùmarè* resulta da contração *Ol/Oni* (Senhor de, dono de, parte principal, líder absoluto, chefe, autoridade); *Òdù* (muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno); *Màrè/Màrè* (aquele que permanece, aquele que sempre é); *Mó Are* (aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável) ou *Maré* (aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011, p.54).

Os seres do *Òrun* são chamados de *Irùnmonlè* definida como sendo “entidades divinas cuja existência remonta aos primórdios da existência” (SANTOS, 1986, p.72). Os *Irùnmonlè* receberam de *Elédùmarè* forças, asès e domínios que mantêm a existência e estes foram “encarregados de mantê-las nas esferas de seu domínio” (Idem). Um exemplo desta responsabilidade está no mito da criação em que *Elédùmarè* designou *Osàlà* a criação da Terra e da humanidade; A *Iyemanjà* o domínio das Águas e dos *Orís*.

Nos registros de Santos (1986) encontramos uma classificação dos *Irùnmonlè* em que consiste nos *Irùnmonlè* ligados a criação e os *Irùnmonlè* ancestrais. Estas entidades e tudo que existe segundo a autora, são pertencentes à direita e à esquerda. De um total de 600 *Irùnmonlè*, 400 são da direita e 200 da esquerda. Mais 1. Este um refere-se a *Exu*, “que pertence tanto à direita quanto à esquerda, veiculando o *asè* “de e para” uns a outros e intercomunicando todo o sistema” (SANTOS, 1986, p.75).

De acordo aos seus estudos, os números 200 e 400 são representações simbólicas de quantidade. Estes *Irùnmonlè* ainda são reagrupados em *Orisás e eboras*. Os *Orisàs* são os 400 *Irùnmonlè* da direita e os 200 da esquerda são os *eboras*.

Os *Orisàs* são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser resolvido (...) estão associados a calma, a unidade, repouso, ao silêncio (SANTOS, 1986, p.76).

Com relação aos *eboras*, pouco encontrei nos escritos e publicações a respeito. Lopes (2011) explica o termo como sendo “cada um dos *egunguns* do início dos tempos, extremamente violentos e perigosos” (LOPES, 2011, p. 477). Esse atributo relacionado a violência dos *eboras* foi apontado também por Santos (1986). Ela explica que houve essa associação fato que provocou o desuso do termo, além deles serem associados aos *Orisàs*. Segundo ela, a distinção acontece somente para relacioná-los entre direita e esquerda; ao atribuir as suas cores e funções. Ela coloca que os *eboras* são descendentes dos *Orisàs*; eles também trazem uma relação ao branco no caso dos *eboras* genitores femininos.

Esta porção do branco está nos búzios, por exemplo. *Nanã*, que a autora referencia como sendo *Orisà* ou *ebora* traz poções desse branco representadas pelos búzios e por suas contas azuis e brancas. Durante a entrevista com o *Bàbàlórìsà* quando ele falava sobre *Iyà Odè* – Mãe do Caçador, ele se referiu a Ela e aos demais Caçadores do clã como *eboras*, espíritos da floresta. *Nanà* é mãe dos mortos e dos ancestrais; liga-se ao culto de *Iyà Mi*. De acordo aos registros de Santos (1986), *Nanã* funda um Estado na floresta e torna-se *Iyà-lóde-ilù* – A Mãe da vida.

A respeito dos ancestrais, estes estão “associados à história dos seres humanos (...) à estrutura da sociedade” (SANTOS, 1986, p.102). Assim, os *Orisàs* são os ancestrais simbólicos divinos por estarem relacionados ao princípio genitor. O que diferencia dos cultos aos *Egungun* que estão relacionados aos ancestrais de uma linhagem de um clã. Cada culto, de *Orisàs* (terreiros de *Candomblés lesè Orisà*) e de *Egungun* (terreiro de *Bàbà Egun – lesè Egun*) tem ritualísticas bem diferentes e uma estrutura sacerdotal também diversa. “O *egun* interioriza a sua pertença a uma estrutura social limitada (...) regulam as relações, a ética, a disciplina moral de um grupo ou de um seguimento” (Idem). No culto de *Egungun* também existe a classificação daqueles pertencentes à direita e à esquerda.

Assim, à direita estão os ancestrais masculinos chamados de *Bàbà Egun* e à esquerda estão os ancestrais femininos chamados de *Ìyà-Agbà* ou *Ìyà Mi*. “Assim como os ancestrais masculinos tem sua instituição na sociedade *Egungun*, as *Ìyà Mi*, que constituem a sua contraparte feminina tem a sua na sociedade *Gèlèdé* e também numa outra sociedade (...) o *Egbè E'léékò*” (Idem).

A ancestralidade pode ser entendida como um conceito “para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico (...) que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética” (OLIVEIRA, 2012, p. 30). Uma experiência que equilibra relações,

se desdobrando, dessa forma, como uma categoria relacional, uma categoria de ligação e de inclusão. Essa experiência, segundo ao autor, se relaciona por:

Uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos (OLIVEIRA, 2012, p. 39).

Para o autor, a ancestralidade torna-se uma categoria relacional, “pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular” (OLIVEIRA, 2012, p. 40). Observando no outro dessa forma, sempre alguém com quem vai se confrontar ou se relacionar. Sendo assim, ela desdobra, segundo o autor, numa categoria de ligação em que a “maneira pela qual os parceiros de uma relação interagem dá-se via a ancestralidade. Nesse sentido a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências” (Idem).

Essas trocas de experiências que são simbólicas. Sodré (2005) nos explica que “simbolizar quer dizer, na realidade trocar” (SODRÉ, 2005, p. 37). Sendo assim, o símbolo, segundo o autor, “é que permite ao sentido engendrar limites, diferenças tornado possível a mediação social” (SODRÉ, 2005, p. 39). De acordo Sodré (2005) o símbolo é prescindível de uma representação para expressão, cuja sustentação está no grupo. Portanto, a ancestralidade é uma forma simbólica que organiza e estrutura as relações do terreiro.

Um terceiro desdobramento da ancestralidade é a inclusão. “Ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação” (OLIVEIRA, 2012, p. 40) que prima pelo respeito à diversidade. A ancestralidade é uma forma de atingir o real, ou seja, “para apreender a ação de um povo preciso averiguar qual o conceito produzido pela ação axiomática desse mesmo povo, ou seja, compreender qual o sentido (os sentidos) atribuído às ações dos sujeitos que produzem suas experiências e interpretações” (OLIVEIRA, 2018, p. 3).

O real é explicado por Sodré (2005) como “aquilo, que resistindo a toda caracterização absoluta, se apresenta como estritamente singular, como único” (SODRÉ, 2005, p.38). Na busca de desvendar o real adentramos no segredo, no *awò*. Um passo desafiante. Uma encruzilhada. Nessa caminhada em busca do *àwò* da ancestralidade, buscamos compreendê-la e chegar mais perto. A ancestralidade é uma epistemologia própria das etnias africanas preservadas e ressignificadas no contexto da diáspora.

A ancestralidade, segundo o “Dicionário de símbolos”, o ancestral, os antigos revestem de um caráter sagrado qualquer que seja o objeto ou pessoa assim qualificados (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p. 63). Os autores explicam que “o antigo evoca desde logo uma espécie de elo com as forças supratemporais de conservação” (Idem). Isso significa, de acordo aos estudiosos que um ser capaz de resistir “à usura do tempo é considerado como prova de solidez, de autenticidade, de verdade” (Idem).

Eles chamam atenção para não confundir antigo com velho, colocando o termo antigo como contrário ao de velho. Para eles, o velho, “em geral, associamos mentalmente ao perecível, à fragilidade, à precariedade” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p.64). Porém, a concepção de velho afro-brasileira é diferenciada, como podemos perceber nas palavras de Sousa Jr. (2001) a ancestralidade se expressa nos velhos e velhas, chamados de tio ou tia. “Os anciãos e anciãs constituem o maior patrimônio numa comunidade-terreiro. Cabe a eles manter, zelar, proteger ou mesmo atualizar a chamada tradição” (SOUSA JR. 2011, p. 49). Sendo um dos elementos de senioridade como vimos anteriormente.

Existem diferentes formas de manifestação da ancestralidade de legado africano na sociedade brasileira. Essa consciência ancestral elaborada em oposição a diferentes componentes étnicos em nossa sociedade tem a capacidade de buscar as construções de conhecimento pelas etnias africanas ao longo da história numa sociedade marcada por contribuições étnicas diversas, Braga (1995) e que podem auxiliar teoricamente para as Ciências Sociais com conceitos que contribuem para análises sobre relações étnicas no Brasil. Encontramos, nesse sentido, nos terreiros de Candomblé evidências vivas das construções simbólicas emanadas da ancestralidade.

Neste processo dinâmico já podemos ter notado, ao longo dessa dissertação, que a ancestralidade traz consigo especificidades étnicas e sociais salientes na formação social tendo nos terreiros, construídos a partir de um legado africano e, também na representação desse legado exigida e reconhecidamente, uma ação de projeção social e política, no que diz respeito, a afirmação das identidades étnicas, Braga (1995). Para o referido autor, a ancestralidade “é imprescindível na configuração da identidade étnica” (BRAGA, 1995, p. 114). E ainda, segundo ele, a ancestralidade:

Transporta para o espaço social, destacando do contexto litúrgico, um sentimento profundo de diferenciação cultural que contrasta com outros comportamentos étnicos responsáveis pela formação de uma sociedade eminentemente heterogênea. Essa ancestralidade é capaz, também, de construir, no plano ideológico, os alicerces indispensáveis

à identificação de sujeitos sociais com identidade própria a percepção diferenciada do mundo, a partir de um sistema de valores que lhes são familiares. Por conseguinte, a ancestralidade afro-brasileira deflagra, subjetivamente, um, processo de sustentação política a esses mesmos sujeitos sociais, que os incita a empreender uma luta continuada em defesa do seu espaço social já conquistado. (Idem)

Ìyà Mi acompanhou seu povo na travessia forçada do Atlântico. Por aqui fez ninho, fez morada. Herdamos seu conhecimento. Mantivemos seu cuidado. Cuidado este, ensinado pelas nossas mais velhas. Em África, a *Ìyà Mi* é o poder atribuído às mulheres velhas, recebido como herança de sua mãe ou de uma de suas avós, Verger (1994). A totalidade desse poder e o seu alcance, caracteriza a *Ìyà Mi* como detentora do saber, conhecedora dos segredos da vida, capazes de manipular energias interferindo no controle do ciclo vital desde o nascimento até a morte, o que a torna respeitada por todos.

Este conhecimento, conforme o autor se preservou aqui no Brasil. Segundo seus relatos, houve realização na Bahia, da Festa das *Gèlèdè*, com procissão, ritos, oferendas; todos os anos, a 8 de dezembro, em Boa Viagem. Presidida por Maria Júlia Figueiredo - *Iyalorixá* do Candomblé do Engenho Velho - Casa Branca - que tinha o título de *Iyálope-Erelu*. A respeito da sociedade ou associação *Gèlèdè*, o pesquisador Ribeiro Jr. (2008) traz em sua dissertação de Mestrado dados a partir das pesquisas realizadas por Babatunde Lawal – nigeriano.

Conforme os entrevistados por Lawal durante sua pesquisa, o espetáculo *Gèlèdè* teve início em *Kètù*, a partir de uma dança realizada por *Ìyà N'lá* usando uma escultura na cabeça, atraindo a atenção de mulheres e crianças. Com a morte de *Ìyà N'lá*, seu marido *Babá Aborè* deu continuidade, fato que trouxe prosperidade a comunidade (colheitas fartas, caçadas e pescas bem-sucedidas, as mulheres ficaram férteis, a saúde se restabeleceu).

Os anciãos construíram, assim, o templo dedicado a *Ìyà N'lá*, implorando *Babá Aborè* que fizesse a apresentação anualmente. Quando de sua morte, foi colocada no altar uma imagem dele ao lado de *Ìyà N'lá*. Dessa forma, tradicionalmente, as máscaras dançam em pares masculino-feminino, reverenciando ao casal mítico, Ribeiro Jr. (2008). O autor explica que as raízes históricas deste espetáculo não são precisas, porém, diz que possivelmente, suas raízes são *Oyò*, *Kètù* ou *Ilobi*, Nigéria.

As pesquisas de Bernardo (2005) trazem o registro de fundação das associações femininas *Gèlèdè* e *Iyalodé* no século XVIII. Ela contextualiza a fundação dessas associações ao período em acontece uma articulação de feiras e mercados iorubás e o processo de urbanização das cidades. Nessa dinâmica, a *Iyalodé* - "senhora encarregada dos negócios públicos" - assumia representação dos interesses das mulheres, especialmente daquelas que

exerciam atividades comerciais. Já, *Gèlèdè* se dedicava aos “rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino” (BERNARDO, 2005. p. 4).

O mercado é o centro de poder das mulheres de onde erradia suas articulações e acordos sociais (econômicas, comerciais, religiosas, familiares). Constitui-se, dessa forma, “o *locus* privilegiado de outras trocas além de bens materiais” (BERNARDO, 2005. p. 2). Não é surpresa ser este o local escolhido pelas mulheres nigerianas para celebração e reverência à *Ìyà Mì*. É na feira, no mercado, símbolo do poder das mulheres o local de realização do festival *Gèlèdè* composto por danças e cantos que objetivam a neutralização de forças contrárias. Trazemos um dos cantos entoados neste festival, celebrando a chegada de *Ìyà N'lá* registrado por (ALCAMO, 2006):

Ìyà N'lá venha para o mundo, nossa Mãe
A rainha não morrerá (...)
Ososomu vem ao mundo,
Nossa Mãe *Ososomu e e e*
Ancestral homenageado “*Apake e e e*”
Mãe, Mãe, a criança que traz paz para o mundo
Repare o mundo para nós
Ìyà N'lá traz paz para o mundo o e.

Continuando nos escritos de Santos (2008), ela traz dados referentes a estes festivais públicos realizados em homenagem a Grande Mãe e que após as danças são oferecidos presentes ao público. Estes festivais, segundo a autora tem o objetivo de “propiciar a fecundidade e a fertilidade e “apaziguar” como já vimos, e também “fazer propício o poder das *Ìyà Mì*” (SANTOS, 2008, p.117). O poder ativado pelos ritos que fortalecia a comunidade; fortalecia a mulher e suas articulações políticas no seio do reino através da representação da *Ìyàlodé* que reunia poder, prestígio e influência capazes de destituir o *Obà*.

O poder que as mulheres nigerianas buscaram e que lhes inspiraram a fundação de associações importantes que apesar dos esforços para a negação do conhecimento africano e, especialmente, das mulheres silenciadas pelo patriarcado, sobrevivem e conta sua história ao longo dos tempos⁷⁰. A travessia do Atlântico foi construída pelo discurso colonizador como uma passagem sem volta, numa tentativa de esquecimento total de quem se é. A árvore do esquecimento foi uma dessas estratégias utilizadas pelos feitores em *Ouidah*, na costa do Benin. A passagem em volta dessa árvore era obrigatória pelas pessoas aprisionadas antes do

⁷⁰ A associação *Gèlèdè* reconhecida como patrimônio oral passou a integrar a Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147344>.

embarque com destino as colônias escravistas, no intuito de que elas se esquecessem completamente de suas origens.

Ó árvore do esquecimento; Símbolo de todo o meu tormento. Por que nasceste à beira mar? Por que nasceste? Cruzei os mares sem te ver, meu Benin; Fui arrancado do teu colo, minha mãe-terra; Quiseram roubar-me as lembranças de ti, Violentaram meu corpo e minha dignidade, Mas minha alma e meu coração estão intactos? deixei-os aí. Só tocaram o que podiam ver; O que não podiam, permaneceu puro (...)⁷¹ (MENEZES, 2010)

Porém, a diáspora movimenta-se. O movimento acompanhou aqueles e aquelas que fizeram a travessia. O movimento está conosco. Compreendendo a palavra como enunciadora de símbolos observamos no vocábulo “movimento” seus simbolismos que expressam etnicidades características das construções civilizatórias de etnias *Nàgó* preservadas no Candomblé *Kétù*. Essas considerações nos levaram a *Exu* que condensa em si a simbologia do movimento. É o vento que balança. É a sutileza da respiração. É o olho que enxerga. O movimento está presente em nossas vidas: na dança; no canto que para ser produzido precisa do movimento articulado e coordenado pelos pulmões, diafragma, da língua; no ato de comer; no sexo; no acordar e no dormir; nas mudanças das fases da lua; na passagem de estações que trazem consigo novas possibilidades; no nascimento e renascimento.

Durante essas reflexões encontramos outros atributos que intensificam a simbologia do movimento presente em *Exu* tão íntimo que ele mesmo pode ser definido como o próprio movimento. Assim, em um de seus mitos “diz-se que ele veio ao mundo com um porrete, chamado *ogô*⁷²(cajado em formato fático), que teria a propriedade de transportá-lo, em algumas horas, a centenas de quilômetros e de atrair, por um poder magnético, objetos situados a distâncias igualmente grandes” (VERGER, 2002. p. 36). Essa sua condição de movimento que ultrapassa as barreiras do tempo (passado, presente e futuro) está também expressa em um de seus *oríkìs* “Ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou” (VERGER, 2000, p. 38).

⁷¹ Poema Banzo de autoria de Cleber Willam Antunes de Menezes, 2010. Disponível: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/Banzo.pdf>. Acesso: setembro de 2018. Veja o poema completo no Apêndice.

⁷² Símbolo ritual de *Exu*, o *ogó* faz a representação do falo, um símbolo da *sExualidade* masculina, representação da dinâmica e da movimentação, atividades inerentes a esse orixá (...) É através da interação de *Exu* com a fertilidade, e de sua indução ao ser humano, que o homem vivencia e pratica melhor sua atividade *sExual* e reprodutiva. Este emblema é muito usado em seus assentamentos, sempre ereto, sendo um símbolo fático, e não tendo qualquer sentido de vulgaridade ou de imoralidade. (KILEUY& OXAGUIÃ, 2009. p. 357)

Sendo assim, não existem barreiras para *Exu* que, nas palavras de Rufino (2016), atuou na diáspora impulsionando ações estratégicas de combate à opressão colonial e a transgressão (no sentido de realizar). Neste contexto, o autor concebe *Exu* “como um saber praticado na diáspora” (RUFINO, 2016.p.55). Um saber articulado por este *orixá* atuando como *Enugbarijó*⁷³ – título de *Exu*, conforme explica Rufino. Esse título expressa a sua ação em “restituir de forma transformada e vitalizada aquilo que foi engolido” (Idem).

Esse poder de transformação também se manifesta na comunicação tornando os signos compreensíveis e eficazes na transmissão de mensagens. Por está vinculado a comunicação é chamado de “a boca do mundo”; “a boca do universo” e ainda, “a boca coletiva dos *orixás*”. Isso porque, um de seus mitos narra que *Exu* recebeu dos *Irùmànlè* um pedaço de suas respectivas bocas quando *Exu* os representou diante de *Olórun*. A partir de então, *Exu* incorporou em sua boca os demais pedaços e passou a falar por todos eles, Santos (1986). Assim, é através de *Exu* que toda comunicação e contato acontecem entre os seres visíveis e invisíveis. É através de *Exu* que tudo acontece.

Nesse movimento transformador inerente a *Exu* que diversas possibilidades entrecruzadas em suas encruzilhadas fizeram emergir novas construções como o Candomblé. O movimentar-se da diáspora contorna-se, move-se em direções múltiplas. Nesses contornos, as etnias responderam com dinamismo e flexibilidade aos novos contextos sociais, econômicos, políticos e culturais. Dessa forma, inspiradas nos escritos de Rufino (2016) podemos dizer que *Exu* o “*Enugbarijó*”, neste caso, é referenciado como o movimento e a transformação e o elemento imprescindível para a vivência de saberes e fazeres opostas ao cenário dominante.

Com *Exu* vieram e ficaram os seus ensinamentos sobre a ancestralidade. Em um dos mitos *Exu* encontra *Osun*, *Yemonjá* e *Oyà* tentando fazer uma divisão entre as três em que cada uma ficasse com partes iguais. Eram 7 *cawris*. Enquanto as *Iyàbàs* discutiam como fazer, *Exu* vem ao encontro delas e aproveita a situação e explica que antes de tudo é necessário reverenciar a ancestralidade. Dessa forma, um dos *cawris* deveria ser ofertado aos ancestrais. Com isso, as *Iyàbàs* resolveram a situação dividindo os *cawris* entre elas em partes iguais e aprenderam com *Exu* a realizarem oferendas à ancestralidade em primeiro lugar. Nos candomblés encontramos preservado este *fundamento*, ensinamento. Antes de tudo os ancestrais são reverenciados.

⁷³ Boca coletiva. (SANTOS, 1986, p.165).

São os ancestrais que garantem a continuidade, a evolução e a prosperidade, Santos (1996). Estão com *Exu* no *Ipadé*, ritual prioritário e propiciatório. Prioritário porque é realizado anterior as demais cerimônias. Propiciatório por tornar possíveis as condições de assegurar a realização de algo; ter harmonia; obter proteção. O *Ipadé* significa ritual de encontro, reunião. Neste rito se saúda e reverencia os ancestrais masculinos e femininos, *Exu* e os *Ìrùnmáles* da linhagem do terreiro. Reverencia os *Esás* do terreiro; reverenciam-se também as pessoas que conquistaram respeito dentro do Candomblé. O *Ipadé* é o encontro de todos os seres.

Tem por finalidade “propulsionar e manter as relações harmoniosas com essas entidades e em obter ou restabelecer, por meio de oferendas apropriadas, seu favor e proteção” (SANTOS, 1986, p. 185). Através do *Ipadé Exu* e a ancestralidade são evocados com respeito e cuidado. São forças muito poderosas que são evocadas, portanto é feito por pessoas com o conhecimento e preparo. Existem os cargos na hierarquia do Candomblé específicos para conduzirem o *Ipadé*. No *Omi T’Ogun* tem-se: *Iyàdagn*, *Ajimudà*, *Asógbà* - as pessoas preparada/os para conduzirem o ritual e evocar os seres para a reunião.

É uma atribuição que tenho. Já soube desde quando recebi o cargo que teria essa responsabilidade. Faço parte do *Ipadé* e sua importância está em reunir *Exu*, os ancestrais... *Tem Bàbà*... *Iyà Mi*. Para que tudo ocorra bem. (*Ajimudà* - entrevista, 2019).

Na ocasião do *Ipadé*, *Exu* se encarrega de entregar as oferendas à ancestralidade atuando como *Elebò* - Senhor do *Ebò*. Sendo assim, *Exu* é o “Encarregado e Transportador de Oferendas *Òjise-Ebò*” (SANTOS, 1996, p.150). Dessa forma, segundo a autora diante dos mitos yorubanos, *Exu* “é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo” (SANTOS, 1986, p.161). Ao transportar as oferendas à ancestralidade, *Exu* aciona os princípios dinâmicos e restituidores.

Portanto, o *Ipadé* também tem o caráter de restituição, permitindo, assim, “a continuação do ciclo vital” (SANTOS, 1986, p.184), pois, a restituição funciona, segundo a autora, como restabelecadora de equilíbrio e promotora de novos impulsos. Significa dizer que é restabelecer ou compensar a Natureza por tudo que lhe foi retirado e utilizado, em contrapartida acontece à redistribuição de *Asé*. Para tanto, se oferece, a *Iyà Mi*, *Babàegun* e ao próprio *Exu* na condição de *Agbára* (*Exu* ancestral), entre outros *Asés*, *omi-água* que propicia, apazigua e restitui o *Asé* de *Iyà Mi*, assim, a Grande Mãe trará fertilidade, prosperidade e

expansão a *Egbé*. Vimos anteriormente a respeito da simbologia expressa pela água nos ritos de *Ìyà Mi*.

Trouxemos essa discussão para ilustrar a relação existente entre *Exu* e a ancestralidade, especialmente *Ìyà Mi* e como a ancestralidade é evocada e reverenciada na sua condição de prioritária como falamos anteriormente e para irmos identificando a participação de *Ìyà Mi* na liturgia do Candomblé, destacada a sua importância e primazia, conforme narrativas mitológicas encontradas no *Odù-Òsà-Méjì*⁷⁴, “todas as coisas, não há nada que ela não faça nesse tempo” (SANTOS, 1986, p. 109).

Um poder que caracterizo nas seguintes palavras “essencialmente misterioso, secreto, escondido nas profundezas do corpo da mãe, casa e morada” (GOMES, 2015, p. 19), representadas, além do pássaro como já foi citado, por: peixes, ratos, morcegos, sereias, simbolizando seu mistério (LUZ, 2013. p. 74-75).

Neste universo ancestral destaca-se a representação da ancestralidade manifestada pela força e poder feminino. Entramos em sua mata, no seu recanto, no seu ninho. Com o devido cuidado e respeito. Buscamos seu significado através das práticas ritualísticas e seus símbolos presentes no *Omi T’Ogun*. As vozes do *Omi T’Ogun* ecoam ao som do bater das asas “*Apaki yéyé Osorongà*⁷⁵” trazendo conceitos, sentidos e significados interpretados e re-interpretados de acordo a trajetória de cada um e cada uma que compartilhou conosco seu caminhar.

Considerando, portanto, “que as variedades da experiência religiosa representadas pelos devotos podem diferir” (CAMPBELL, 1992, p. 373). *Ìyà Mi* nos é apresentada como sendo na expressão de cada um/a das pessoas consultadas no referido terreiro de Candomblé:

Ojubò referencial da ancestralidade feminina; do culto das *Eleiyes*. A nossa Grande Mãe. (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Ìyà Mi é um dos *Orisàs* mais reverenciados no Candomblé. (*Ajimudà* - entrevista, 2018).

A gente sem *Ìyà Mi* dentro do Candomblé é como peixe fora d’água. *Ìyà Mi* é fundamental na roça de Candomblé”. (*Iyàdagán* – entrevista, 2019).

Ìyà Mi está entre as divindades de legado africano cultuados no Candomblé. É aquela que representa o poder místico da mulher coletivizado e representado por *Ìyà Mi Òsòròngà* - “nossas mães primeiras, raízes primordiais da estirpe humana” (PRANDI, 2001, p. 348). Também chamadas de *Eleiye* - Senhora dos pássaros. Referência apontada em seus cantos e

⁷⁴ Um dos *Odús* que compõe a base do sistema divinatório de *Ifà*.

⁷⁵ Tradução livre: Donas de asas magníficas, *Osorongà*. Parte de uma cantiga coletada durante a pesquisa, entoada em seus rituais.

rezas. *Ìyà Mi* é um dos *Orixás* mais antigos; detentora de grande força e poder. *Iyà Mi* “exemplifica a natureza intrínseca, inerente, típica e fundamental das mulheres” (GOMES, 2015, p. 17).

Reverenciamos *Ìyà Mi*: *Mo juba Iyà Mi! Igbà Iyà Mi! Igbà ó! Iyà* quer dizer Mãe, Mi, minha. Então Minha Mãe. Tomamos benção à *Iyà Mi*, tomando benção à Mãe, a nossa Mãe, a Grande Mãe, ao Grande Pássaro. (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

A fundamentalidade de *Ìyà Mi* expressa nas falas é devido ao seu culto está relacionado à ancestralidade, basilar na religiosidade e vivências construídas e organizadas no Candomblé, conforme vimos no capítulo anterior. E, também, por está relacionada diretamente ao mito de continuidade da existência; de fertilidade; do poder de realização; geradora. Mãe de toda a existência e, portanto, dona da decisão. “Ela tem o primeiro direito e a última palavra a respeito, já que ela domina o poder da vida e da morte” (ALCAMO, 2006, p.26).

Ase d’owo Ìyámi, Asé d’owo iya, Ìyá dakun gba wa o, Ki o to ni, to’mo. A sanção pertence à minha mãe, A sanção está nas mãos da mãe, Oh mãe, lhe suplicamos que se entregue a nós. Cuide de nós, cuide dos nossos filhos. (*Idem*)

A história de *Ìyà Mi* no *Omi T’Ogun* tem início no ano de 2008 quando *Ela* pouso e nidifica na *Egbè*.

É interessante. Na casa que me iniciei não tinha, não tinha o culto das *Ìyà Mi* e minha irmã biológica que não é de *Asè*, passou por uma gravidez muito complicada, era uma gravidez de risco, com cinco meses dessa gravidez, ela passou mal e foi internada. Eu não estava nem aqui em Vitória da Conquista. Não estava no terreiro. Eu estava em São Paulo e recebi um telefonema de uma tia falando que ela estava entre a vida e a morte. Ou seria ela ou seria a criança. Ou talvez os dois. E eu tive contato com um *Bàbàlórìsà*, hoje em memória, Tata Pérsio⁷⁶ – Meus respeitos! Era um homem muito sábio, inteligente, muito culto dentro da religião e eu o acionei nesse momento lá em São Paulo onde estava. E aí veio o diagnóstico que era algo que as *Ìyà Mi* poderiam interceder, favorecer, ajudar. Mesmo ela sem saber de lá tomei essas providencias e veio a solução hoje, graças à Deus ela tá saudável, tá com vida. E aí despertou... A força, o poder que Elas têm em interceder e ajudar (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Sendo assim, chegou o dia, ou melhor, a noite de *Ìyà Mi* ser assentada, se transformando em um *Ojubò* da casa. “*Ìyà Mi é uma ancestralidade feminina. Todas as*

⁷⁶ *Bàbàlórìsà* do *Ilé Alákétu Asè Airá*, localizado na Vila Batistini em São Bernardo do Campo-SP. *In memorian*.

Ìyàbàs que são Orisàs; orixás de essência feminina que não incorporam; que já são velhas se tornam as Ìyà Mi” (Bàbàlórìsà – entrevista, 2018). É Uma Ìyà Agbà – Mãe velha anciã – “A Mãe velha e respeitada” (VERGER, 1994, p. 13).

Nesse sentido, *Bàbà* adverte quanto ao comportamento e conduta diante das *Ìyà Agbà* que deve ser de muito respeito e cuidado pela delicadeza da energia e ao mesmo tempo de tanta força e representatividade quanto à continuidade da existência.

Muito importante o respeito, o cuidado por conta até disso...é delicado você cuidar de uma pessoa idosa, então é muito delicado você lidar com uma energia que também se torna idosa porque é a *Osun* mais velha, a *Nanã* mais velha, a *Oiyà* mais velha... Todas Elas são ancestralidades, são *Ìyà Mi* e se tornam *Ìyà Mi*. Todo cuidado, todo cuidado possível, eu diria. Lidar com a natureza, lidar com o encantado, lidar com o sagrado, com o invisível. (*Bàbàlórìsà – entrevista, 2018*).

Então, através dos rituais podemos pedir a sua intervenção que segundo os mitos, *Ìyà Mi* está relacionada aos *ajogúns* - seres que prejudicam a pessoa. Isso porque, os *ajogúns* ficam próximos ao seu assentamento esperando o *ajè* para se alimentarem. Segundo *Bàbà*:

Ìyà Mi é responsável pelo combate dos *arajés* ou dos *ajès* que é negatividade, a enfermidade espiritual, a infecção espiritual que infelizmente no mundo em que vivemos tem muito. (*Bàbàlórìsà – entrevista, 2018*).

A narrativa, abaixo, traz a indicação de um dos momentos que se percebe o possível ataque de *ajogúns*.

No momento em que a gente sente o corpo carregado com energias pesadas... nada dando certo na vida aí é quando a gente vai até a casa de Candomblé e faz o jogo e aí o jogo vai dizer realmente o que é que você tem e orienta o *ebò* de *Ìyà Mi* pra quebrar o feitiço, o *ajè*, a energia ruim. (*Ajimudà – entrevista, 2018*)

Nesse sentido, *Ìyà Mi* tem a função que “consiste em levar o *ebò* para se alimentar dele (...) pode se dizer que o sofrimento humano lhes serve de alimento, elas o “comem” e por isso, proporciona alívio às pessoas” (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p. 91). De acordo às narrativas de *Bàbà*:

Ìyà Mi quebra todas as maldições. Costumo pensar assim, que a gente vive neste plano, nesse mundo que o próprio ser humano traz rancor,

raiva, inveja e isso não deixa de ser negativo, de ser ruim e que às vezes acaba afetando prejudicando alguém, isso é fato, isso acontece. É muito comum a pessoa ter alguma enfermidade, uma doença ir ao médico chegar lá e não ter um diagnóstico na medicina e no espiritual acontecer ter, diagnosticar. Então quando vai tratar, vai olhar direitinho é algo é espiritual. Através de nossa fé que a gente combate (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Este efeito neutralizador de *Ìyà Mi* ocorre através do *ebò* que é uma forma de acionar as energias necessárias para cada situação, pois conforme, nos explica o *Bàbà* existe um *ebò* para cada situação e para cada caso. E é este *ebò* que “possibilita a cura, a superação de dificuldades e a atração de bens necessários” (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p. 91). Aliado a fé, elemento destacado por *Bàbá*.

Em decorrência desta sua função, *Bàbà* nos diz que a energia de *Ìyà Mi* representa força e proteção fato que direciona o seu local de morada na roça. Segundo ele, “essa energia representa força, proteção, tanto é que *Ìyá Mi* é um *ojubò* de frente. Logo que adentra, o templo, que adentra o terreiro - a roça... esta está. Ela é um *ojubò* que está à frente como se fosse um para-raio para esse combate da negatividade, do *ikan* como chamamos também, o *ajè*” (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018). Neste contexto, *Ìyà Mi* se torna a guardiã das oferendas, a protetora e aquela que direciona os destinos, Sàlámì & Ribeiro (2011).

Destacamos aqui a importância de *Exu* na condição de *Elebo* – Senhor das oferendas. *Exu* torna possível. Transporta as nossas oferendas, o *ebò* até *Iyà Mi*, na condição de *Ojise-ebo*. Ao receber *Ìyà Mi* redistribui. Atua assim, nos destinos. Aspecto que liga *Exu* à *Iyà Mi*. *Exu* é morador da encruzilhada. A encruzilhada é seu local de encontro. Neste local as potências de *Exu* podem ser evocadas; pode ser *oríta meta* – encontro de três estradas e *oríta merin* - encontro de quatro estradas, por exemplo. Ou ainda, classificada por encruzilhada fêmea e macho, linguagem simbólica utilizada por pessoas de *Asè*.

Simbolicamente a encruzilhada conforme vimos está relacionada ao encontro de estradas, ofertando possibilidades; várias possibilidades étnicas de sentidos. Pelo fato da encruzilhada convergir às estradas ela adquire um caractere de “centro do mundo”, atribuída por Chevalier e Gheerbrant (1997). Eles assinalam “para quem se encontra numa encruzilhada, ela é, nesse momento o verdadeiro centro do mundo” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1997, p. 367).

Estando no centro a pessoa pode decidir para onde direcionar seu mundo, por isso, vai ser designada de “o encontro com o destino” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1997, p. 367). Segundo os pesquisadores, a encruzilhada “é, igualmente, um lugar de passagem de um

mundo a outro, de uma vida a outra - passagem da vida à morte” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1997, p. 367). A partir de suas análises podemos interpretar a encruzilhada como um local de encontro para passagem. Assim, a palavra encruzilhada passa a ter um valor sagrado que dialoga com as energias sagradas simbolizadas pelos *orixás*. De acordo as interpretações e simbologias atribuídas à encruzilhada resultante de suas etnicidades, as pessoas lhes dão significado e sentido.

Dessa forma, as pessoas de Candomblé sacralizam a encruzilhada, realizam oferendas, evocam energias e *Orisàs*. Conforme, as suas etnicidades atribuem significados e sentidos, interpretando as encruzilhadas como local de passagem; para busca de caminhos; para se harmonizar e deixar energias danosas; para entrega de pertences de pessoas que já morreram; fazem uso das terras da encruzilhada em preparos específicos.

Está atrelada aos ancestrais, tornando-se local de encontro também dos seres invisíveis. “É o local de encontro de caminhos de *Exu* e *Iyà Mi*” (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p.150). A encruzilhada é também elemento simbólico de *Iyà Mi*. Os autores assinalam a existência de uma estreita relação entre *Exu* e *Iyà Mi* - “enquanto donas da existência, guardiãs do destino humano. *Ifã* revela o destino e as Mães zelam por ele” (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p.165).

Iyà Mi e *Exu* se encontram nas encruzilhadas. Estes seres são em si mesmos uma encruzilhada, parafraseando os autores Chevalier e Gheerbrant (1997). Expressam-se através de diversos aspectos que vai do humano a elementos da natureza, e no caso da Mãe ancestral, assume também o aspecto da ave, do pássaro, da coruja. *Orisà* da criação, segundo a mitologia, detentora de grande poder, pois estão “relacionadas ao princípio feminino da existência” (LUZ, 1995, p. 103) e por ser considerada a “capacidade de criação e gestação da terra” (Idem) seu culto apresenta mistério, segredo e encantamento.

Para compreendermos o real e os sentidos étnicos e suas etnicidades demarcadas nas narrativas colhidas durante a pesquisa de campo sobre o culto à *Ìyà Mi* no *Omi T’Ogun* é preciso adentrar no campo da ancestralidade. Conforme Barth (2005), “o contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade”: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais (BARTH, 2005, p. 15). Sendo assim, a etnicidade funciona como uma ação social na qual se destaca a identidade construída a partir dos contextos sociais.

E a ancestralidade é o que organiza as etnicidades no terreiro. As narrativas selecionadas que deram origem a esta análise trazem as vozes e as interpretações de cada uma evidenciando “suas distintas relações com seus entes queridos, interpretando as suas próprias

experiências individuais” (BARTH, 2005, p. 21). Experiências essas que se convergem numa identidade étnica *Kétù*. Trata-se de uma relação “dinâmica de diferenças, contrastes e conflitos” (*Idem*) que estabelecem distinções entre grupos étnicos diversos.

Nesse sentido, a etnicidade conduz a identidade étnica que age estrategicamente na dinâmica das relações interétnicas, demarcada sob o ponto de vista relacional os movimentos e fronteiras, Barth (2000).

Sendo a ancestralidade “a chave para não perder o caminho da origem, que permite lembrar quem se é de fato” (Mãe Stella de *Oxossi*⁷⁷) percebemos nesse princípio vivo no terreiro a chave para as construções simbólicas dessa “massa de experiências contínuas” que traçam os repertórios da identidade étnica inspirados pelo *asè* e se tornam vetores de etnicidades. Portanto, a ancestralidade, que no pensamento da *Iyà Oju Odè* “é tão profundo que não dá para se chegar nessa vida para entender completamente” (*Iyà Oju Odè* – entrevista, 2018).

A ancestralidade é um conhecimento herdado das diversas etnias africanas e aqui vamos nos deter nas construções *Kétù*. Para Sousa Jr. (2011) “os ancestrais são princípios universais” (SOUSA JR., 2011, p. 46). Ele explica em seu texto sobre “Ancestralidade afro-brasileira” que a ancestralidade:

é a origem de um povo, desta maneira, assemelha-se ao conceito grego de *arké*. Ela remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino (SOUSA JR., 2011, p. 46).

Assim, “os ancestrais podem ser comparados aos “elementos civilizatórios”, patrimônios universais expressos de múltiplas formas através das culturas” (SOUSA JR., 2011, p. 46). Segundo ele, é dessa forma que “os *orixás*, os *ninkices*⁷⁸ e os *vodus*⁷⁹ devem ser compreendidos” (SOUSA JR., 2011, p. 46). Porém, o autor chama atenção para não fazermos confusões atrelando os ancestrais aos “espíritos” e “muito menos seres humanos transformados em deuses” (SOUSA JR., 2011, p.47).

⁷⁷ Disponível: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/tag/mae-stella-de-oxossi/>. Acesso: agosto de 2019.

⁷⁸ Divindades dos povos bantos, para muitos, o mesmo que orixá para os nagôs, cultuados nos candomblés de nação Angola.

⁷⁹ Nome genérico das divindades jeje, correspondente a orixá do nagô. (p. 247) CACCIATORE, Olga Gudole. Dicionário de cultos afro-brasileiros, 1988.

2.4 O ninho da coruja



É o momento em as *iyàbàs* da roça estão todas ali pedindo e ofertando. Eu gosto. É um ritual muito bonito. Eu vejo as mulheres, as meninas com muita sinceridade, com muito amor e muito respeito. Eu vejo o pessoal mais concentrado. Com mais respeito. As mulheres têm respeito Porque *Ìyà Mi* é uma peça chave na roça de Candomblé. (*Ìyàdagan* – entrevista, 2019)

Entre os rituais realizado no *Omi T'Ogun* está aquele denominado pela casa de *Ebò* de *Ìyà Mi*. Este estudo baseou-se na observação participante realizada no dia 26 de julho de 2018, no terreiro *Ilè Àlàkétù Asè Oi T'Ogun*, Vitória da Conquista, Bahia. Recebi o comunicado a respeito do *ebò* das nossas ancestras femininas na quinta à noite, meu aniversário, pelo *Oloié*, filho de *Osun*, meu filho pequeno. Felicitou-me pelo meu *Odu* de vida. Convidou-me para a sua Obrigação de seu *Odún Kíní* - um ano de iniciado no Candomblé. Neste mesmo momento recebi por ele o comunicado sobre a obrigação das Senhoras da Noite. Imediatamente entrei em contato com o *Bábà* para certificar-me da obrigação. Então, confirmada.

Arrumei o *asò*, separei as contas para o dia seguinte. Saia, cauçulu, pano de *ori*, pano da costa, bata e as contas de *Yemanjá* e *Osun*. *Asò* tradicional de ração, *funfun*. Dessa vez, se juntaram ao *axó* e contas, o diário de campo, aparelho de gravação de áudio, caneta, lápis. Logo em seguida fui dormir para não perder a hora. Com muita expectativa para um dia que seria atípico no sentido de estar na roça não somente como filha, mãe, mas também como pesquisadora.

Dia seguinte, começou cedo. Levantei-me da cama aos primeiros raios de sol. Percebi que meu pai já estava de pé se preparando para o trabalho. O encontrei na sala tomando café.

- A benção pai!

- Deus a abençoe. Acordou cedo? Vai sai?

- Vou à roça!

Ele se despediu e foi para o trabalho. Arrumei-me ligeiramente, conferi a bolsa arrumada na noite anterior. Tudo certo! Havia combinado com o *Bábà Osi*, na noite anterior, para irmos juntos e ele se prontificou a passar pela minha casa no dia seguinte logo cedo.

Quinta-feira, às 7 horas da manhã, já estava arrumada a espera do *Bàbà* que chegou no horário marcado. Rezei despachei a porta e saímos.

No caminho fui informada que passaríamos no *Ilé Àlàktuù Asè Ofà l'Oju*. Terreiro do meu irmão, *Bàbàegbè* do *Omi T'Ogun*. Chegamos ao terreiro, o *Bàbà* já estava nos aguardando. Um cheiro de café exalava em sua cozinha onde nos recebeu juntamente com o *Dofono* de *Odè*. Tomamos café e seguimos. Passamos por um loteamento vizinho, na casa de uma de suas *omo*-filha, para pegar alguns itens. Partimos rumo à roça. Durante a ida conversamos sobre o cotidiano do Candomblé e também sobre os nossos planos. Entre estes planos, *Dofono* de *Odè* falava sobre sua Obrigação de 3 anos de iniciados - *Odún Ità* que será tomada em setembro próximo, período do *Olubajé*. Obrigação esta, que ele tomou.

Neste momento, *Bàbà Mi* entra em contato conosco para dizer que estava a nossa espera e que iríamos à feira. Ao chegarmos ao terreiro, o *Bàbàegbè* e o *Dofono* ficaram. E se juntaram a nós, *Bàbà Mi* e um dos *Ogán*. Fiquei no carro aguardando os demais. *Bàbà Mi* sai à frente dos demais, despacha a porta e entra no carro, pedi a benção e seguimos em direção à feira. Costume irmos à feira logo cedo para garantir produtos frescos. E assim, fomos comprar os produtos necessários a obrigação das *Ìyàs* e para os *ebós* de outros *omo* da casa que passariam por obrigações.

Estacionamos no CEASA⁸⁰. Descemos do carro e fomos às compras. Cebola branca, frutas, dendê, ovos, cabaça, velas, flores e outros produtos necessários para a confecção dos *ebòs* de logo mais. Ao passarmos entre as barracas do CEASA com suas cores, cheiros e sabores procurando pelos melhores produtos com os melhores preços; entre conversas e risos entre nós e entre nós e os feirantes que nos ofereciam outros produtos que não estavam em nossa lista, mas que são comprados por “nós” em outras ocasiões.

A nossa forma de vestir, nossas jóias, nossas conversas nos identificam e somos identificados como também os itens procurados por “nós” com frequência na feira. Após as compras seguimos para a roça. Chegamos, despachamos a porta. Subi as escadas. Coloquei o *asò* (roupa) após banho de ervas frescas - *omi èrò*. Chego à cozinha de *asè* onde os *ebòs* já estavam sendo preparados e os produtos que acabaram de chegar da feira já estavam sendo separados, cada um em seu lugar. Assumo a cozinha com o *Bàbàegbè*, a *Ìyàlàsè* e o *Dofono* de *Odè*. Preparamos os *ebòs*. Cada *ebò* em seu lugar. A cozinha arrumada. Iniciamos o preparo do *Bori*. Ao final da tarde, os *ebòs* foram tirados.

⁸⁰ Central de Abastecimento de Vitória da Conquista Edmundo Flores.

Para minha surpresa a *Ìyàdagán*, participante da pesquisa, também passaria pelos *ebòs*. Estava se preparando para uma nova jornada agora em outra cidade. Já havíamos conversado sobre a pesquisa quando a convidei para participar. Nesta oportunidade tivemos um momento para uma conversa mais detalhada sobre a pesquisa e ela se colocou a disposição para colaborar e já deixamos a entrevista agendada para ser realizada em seu novo lar, em uma nova cidade, Salvador. O que veio a acontecer em 2019.

Durante a conversa ela me relata que percebeu que quando passou a ser responsável pelos cuidados às *Ìyàs*, depois do seu assentamento, que duas corujas estão sempre com ela. Sobrevoam sua casa. Acompanha-lhe em viagens. Acompanha-lhe quando vai à roça. Ela sempre percebe as corujas. Ela olha para a *Dofona* de *Oxun* que acompanhava a nossa conversa atenta e que também frequenta sua casa e pergunta:

- A senhora vê as corujas?

- Sim, eu vejo as corujas, confirma a *Dofona*.

Continua:

- Eu nem sabia que as corujas eram delas. Elas me avisam sobre as coisas. Elas vêm até a mim.

As mulheres que assumem essa responsabilidade, especialmente, a *Ìyàdagán*, relata a presença de *Ìyà Mi* sempre nos momentos que antecedem as suas obrigações. A coruja é sempre mensageira ou anunciadora, como revela as conversas que tivemos durante a pesquisa de campo. É o reconhecimento da natureza daquelas “escolhidas”, evidenciando o vínculo estreito e íntimo com a divindade e seus símbolos de poder. Essa relação apresenta-se na narrativa seguinte destacando elementos de segurança na percepção de *Ìyà Mi* que anuncia possíveis problemas: “como uma energia forte que a gente sente” (*Ìyàdagán* – entrevista, 2019), continua:

... uma segurança. A gente sente que algo está protegendo de uma coisa ruim, de uma coisa que vai acontecer e acaba não acontecendo porque tem aquela força. Que pode ser até um aviso através do sonho, um aviso que algo poderia acontecer já te faz prevenir ou mostra que te livrou daquela coisa ruim. (*Ìyàdagán* – entrevista, 2019).

Bàbà nos chama para os procedimentos. Acompanho a *Ìyàdagán* nos procedimentos. No dia seguinte ela viaja para Salvador, nos despedimos, desejando sorte nos novos caminhos e que estes sejam abertos e prósperos em nossas escolhas. Trocamos a benção. Motumbà! Motumbasè!

Ao final da tarde as mulheres vão chegando, se preparando para à noite. *Omi èrò*, ração branca completa. Benção ao *Bàbàlórìsà*, pais e mães pequenas e a/os mais velho/as da casa. Enquanto tudo está sendo preparado. Neste dia tomei conta da cozinha e dos preparativos. Arrumei a bandeja de *asè*; frutas; *obi*; temperos; velas; *omi* e os demais itens.

Fiz o *Òsè* no assentamento de *Ìyà Mi*, na sua árvore. *Òsè* é um dos rituais do Candomblé, como vimos anteriormente. Acontece regularmente e frequentemente. De maneira geral, é o cuidado que envolve a limpeza dos assentamentos e pertences dos *Orisàs*, mais um momento de culto, reverência. Momento em que exige a concentração, pois estamos em contato direto com a divindade. Ela está ali. Dediquei a conversa, ou melhor, direcionei a conversa com *Iyà Mi*, enfatizando a pesquisa em desenvolvimento. As rezas foram feitas nesse sentido. Caminhos abertos, inspiração e olhos que consigam enxergar. Criatividade na escrita. Agradecimentos. Pedir permissão para continuar. *Mo juba! Ibgá Iyà Mi! Ibgà ó!*

Quando anoiteceu reunimos todos os filhos e filhas. Recebemos as orientações do *Bàbàlórìsà* de como proceder. *Ojubòs* acesos com *omi* nas quartinhas. Reverência a *Esù* feita com cânticos e oferendas.

A árvore de *Ìyà Mi* fica do lado de cima da entrada do terreiro. Desponta na parte alta. Na parte de baixo da entrada tem um muro que separa esta entrada de seu assentamento. Nesta parte de baixo se posiciona os *Ogáns* e o *Bàbàlàsè*. No centro, de frente para a árvore, se organizaram as mulheres. Organizadas em círculo da mais velha a mais nova. Podemos observar na Gravura 6 uma ilustração da disposição das mulheres e homens durante a realização do ritual dedicado à Grande Mãe. Disposição das filhas e filhos da casa durante a realização do ritual à *Ìyà Mi*:

Maiyer

Ekede de Obá

Ìyàróbà

Ekede de Osàlà

Ajimudà

Ìyàlàsè

Dofona de Osun

Dofona de Ogun

Dofona de Oxun

Atrás do círculo das mulheres se organizaram os homens:

Bàbàegbè

Bàbàlórìsà de Aiyrà – filho da casa

Bàbà Osi

Dofono de Odè

Abiàs

As mulheres desceram levando consigo as oferendas da Grande Mãe. Colocadas no local indicado. Bàbà se posiciona na parte de cima ao lado da árvore. “Joga o *Obi*” para saber de *Ìyà Mi* se está tudo certo. *Àláfià* (aceitação)! Segue a reza, enquanto *Maiyer* toca o *adjá*⁸¹. Todas e todos nós entoamos seus cantos sagrados. Seguem em fila as mulheres que farão os procedimentos ritualísticos. Organizadas em círculo em volta da árvore. Atabaques tocando. Luzes apagadas. Iluminados estávamos pela luz através da lua em sua fase cheia, das estrelas e velas. A lua percebida desde mais cedo, durante a conversa com *Ìyàdagàn* quando observamos sua beleza e a mudança de cor à medida que ficava alta no céu.

Noite tranquila. Fria. Céu aberto, estrelado com a lua a nos observar. O pavão subiu no muro do terreiro, se acomodando na lateral direita da árvore, de frente para rua. Ali permaneceu durante todo o ritual. Todos e todas cantando. Sem nenhuma conversa. A comunicação era pelo olhar quando necessário. Nossos olhares se transformaram em palavras decodificadas durante o ritual.

Após rezas e cantos seguimos, nós as mulheres, fomos para frente da árvore. Neste momento oferecemos ovos, água, frutas para a *Iyà Mi* e arriamos em sua árvore. Retornamos ao local de início na mesma formação. Entoamos cantos às *Ìyàbàs*: *Osun, Yemanjà, Oyà, Obá, Nanã, Ewà*. Neste momento nossas Mães estão em terra conosco. Somente as mulheres dançam. Entramos no barracão para dá continuidade com a realização do *siré* das *Ìyàbàs*. Enquanto isso, *Ajimudà* faz a entrega da oferenda a *Ìyà Mi*, em uma árvore no centro da mata. Quando ela retorna faz a saudação ao barracão, ao *Asè* da cumeeira, aos *atabaques* e ao *Bàbàlórìsà*. Em seguida somos todos defumados e tomamos banho de *omi èrò*. Aqui encerra a noite.

⁸¹ Instrumento musical ritualístico. Sineta de metal com cabo e duas ou mais campânulas (...) usada em cerimônias rituais. (LOPES, 2011, p. 44)

GRAVURA 6: ILUSTRAÇÃO DA CELEBRAÇÃO À ÌYÀ MI



Fonte: Confeccionada por “Capim-Limão” a pedido da pesquisadora, 2019.

Ìyà Mi a Mãe criadora presente desde a criação do mundo é parte atuante nos mitos e ritos no terreiro. “Fazer *ebò*”, “tirar *ebò*” é um rito. Dessa forma, podemos dizer que o mito e o rito “são expressões de uma mesma linguagem” (WOORTMANN, 1977, p 12). A linguagem do terreiro, em que o rito revive o mito, atualiza o mito. “Mito e ritual não apenas exprimem a mesma mensagem, mas também se legitimam reciprocamente e, em assim fazendo, consolidam a mensagem” (*Idem*). Mitos que são vivenciados no dia-a-dia são reveladores de uma cosmologia⁸² do poder feminino.

Portanto, considera-se, assim, o mito e o rito como sinais para “o que pode ser permanente ou universal na natureza humana ou, por outro lado, como uma função do cenário local” (CAMPBELL, 1992, p. 372). Segundo o autor o mito e o rito podem ser designados também como “maneira” ou “caminho” “através do qual um povo, uma nação ou uma civilização se organizam” (*Idem*).

Nesta noite, em especial, se organizaram para buscar a potencialidade do feminino. É uma noite dedicada ao feminino. Logo, somente as *Iyabàs* se fazem presente, chamadas através dos cantos e toques dos atabaques. O canto que embala os corpos que dançam aos sons que ativam o *Asè*. Revelando em seus movimentos rituais, toda uma história vivenciada pelas *Iyabàs* conforme as suas narrativas míticas. Para o *Orisà* “tomar” o corpo de sua/seu filha/o, na linguagem habitual do terreiro, se faz necessário passar pelos ritos iniciáticos.

A Grande Mãe ancestral, *Ìyà Mi*, é representada pelo pássaro, pelo peixe, pela sereia às vezes. Mas o principal símbolo das *Eleiyes* é o pássaro, que é a coruja, símbolo da inteligência. (*Bàbàlòrisà* – entrevista, 2018).

Segundo Turner (2005) “o símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual” (TURNER, 2005, p. 49). Para ele, os símbolos que podem ser observados podem ser encontrados “em objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais em uma situação ritual”. Estes símbolos presentes no ritual passam por interpretação e esta segue de acordo aos sentidos que as pessoas dão a estes símbolos, pois

⁸² Conjunto das teorias científicas que tratam das leis ou das propriedades da matéria em geral ou do universo. Toda cosmologia supõe a possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema e de sua expressão num discurso. Por isso, a imagem do sistema do mundo é determinante para toda filosofia que se pretende sistemática. O postulado de uma totalização do mundo, pelo saber, revela-se indispensável a uma eventual totalização do próprio saber. JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. In. Dicionário de Filosofia. <https://sites.google.com/view/sbgdicionariodefisofia/cosmo-cosmologia-cosmogonia-cosmovis%C3%A3o>. Acesso: agosto de 2019.

estão contextualizados com as relações sociais e étnicas estabelecidas. Dessa forma, o pesquisador diz “conceber os desempenhos do ritual como sendo fases distintas, no processo social, através dos quais os grupos se ajustavam a mudanças internas e se adaptavam ao ambiente externo” (TURNER, 2005, p. 49).

Neste contexto, segundo ele, “o símbolo vem associar-se com os interesses os propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado” (TURNER, 2005, p. 50). Com base nas observações realizadas destacamos os símbolos, dominantes, eu diria, aqueles símbolos que são apontados nas narrativas das participantes da pesquisa, como diz Turner (1974) do/as especialistas. São eles: *Ìyà Mi* - pássaro-coruja - árvore - terra - ovo - máscara - água - cabaça.

Essas interpretações simbólicas, segundo ele, “constituem a hermenêutica padronizada da cultura (...) e não de associações livres ou opiniões excêntricas de indivíduos” (TURNER, 1974, p. 23). Dessa forma, coletamos interpretações de especialistas nos rituais realizados a *Ìyà Mi*.

2.6 A Grande Mãe e seus símbolos étnicos

*O ni gbogbo ohun ti enia ba n se
Ti ko ba fi ti obinrin kun um
O ni ko le seese...
O ni ki won o maa fi iba fun obinrin
O ni ti won ba ti fi iba fun obinrin
Ile aye yio maa toro⁸³*

Nas narrativas coletadas podemos identificar os referenciais étnicos que despontam na interpretação dos símbolos pelos quais orientam as formas e os modos adotados pela *Egbè* para mobilizar o potencial feminino através da ritualística de *Ìyà Mi*. Símbolos construídos a parti da interpretação mítica ancestral feminina.

Com isso, percebe-se a importância dos símbolos para os estudos das relações interétnicas, pois eles legitimam as ações sociais do grupo evidenciando a etnicidade. Dessa

⁸³ Em tudo que fazemos
Se não garantimos o lugar da mulher
Nada vai funcionar
Devemos reconhecer o poder das mulheres
Quando reconhecermos o poder das mulheres
O mundo vai ser pacífico. In. Verger (1994).

forma, apresentamos elementos simbólicos que sentidos e significações étnicas. Como já vimos *Ìyà Mi* tem seu poder representado pelo pássaro.

Vejo o pássaro como um elemento feminino. Sempre vejo a coruja como feminino. A coruja é sempre uma representação feminina quando a gente pensa, quando a gente vê” (*Ìyà Oju Odè* - entrevista, 2018).

Sobre isso, *Bàbà* noz diz que os ritos dedicados a *Ìyà Mi* “*estão resumidos muito no pássaro mesmo, porque os demais é o awó, o segredo*” (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018). Ao mesmo tempo, *Bàbà* destaca o segredo como um dos elementos dos rituais: “*o segredo já é um elemento porque é delicado! É importante que não se quebre esse segredo, esse awó por conta de encanto também*” (*Bàbàlórìsà* - entrevista, 2018), pois, “*para acontecer o encantamento é necessário ter o segredo*” (*Ìyà Oju Odè* – entrevista, 2019).

Observamos nos estudos de Santana (2017) como as palavras podem trazer sentidos e significações focalizados nas diversidades étnicas que produzem o conhecimento a partir de suas lógicas étnicas. Segundo ela, “se a palavra enuncia imagens, imagem é algo cultural, portanto, é também pela palavra que podemos pensar em valores étnicos” (SANTANA, 2017, p. 21), baseado na pesquisadora percebe-se o trato étnico que é dado ao segredo. Ela ainda nos alerta “para o entendimento de que as lógicas étnicas atendem aos significados e concepções acerca dos símbolos que os grupos possuem” (SANTANA, 2017, p. 23).

Nesse sentido a palavra segredo carrega construções simbólicas “que naturalmente foram evocadas por símbolos de pertencimentos étnicos” (SANTANA, 2017, p. 12). O *Bàbàlórìsà* traz em suas narrativas a ênfase no segredo, quando nos explica alguma situação questionada ou nos delimitando espaços. Quando perguntamos a ele a respeito dos *Asès* de *Ìyà Mi*, nos responde, “*Aí tem o awó, o segredo...*” (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018). Atribui ao segredo um componente do culto a *Ìyà Mi*. O segredo nas palavras de (*Ìyà Oju Odè* – entrevista, 2018), “*é algo que não pode ser revelado*”. Dessa forma, nos explica:

O segredo já é um elemento porque é delicado, é importante que não se quebre esse segredo, esse awó por conta de encanto também... De confiança também do incerto que é o ser humano. (*Bàbàlórìsà*-entrevista, 2018).

A palavra *awó* é uma palavra de fundamento por referenciar conceitos expressos nos ritos que evocam o *Asè*. Pode se dizer que é o saber/fazer, o conhecimento construído ao longo de uma existência passado de geração a geração. Está sempre presente no dia-a-dia do Candomblé. “*Candomblé é fundamento e fundamento se aprende no Candomblé. Fundamento é o Segredo.*” (Bàbàlórìsà-entrevista, 2018). As palavras têm seus significados atrelados criando uma relação de interdependência *awó/segredo/ofò/fundamento/encanto*.

Nota-se a preocupação na narrativa do Bàbàlórìsà quanto à possibilidade de “desvendar o segredo” por precaução ao que se refere às intenções da pessoa interessada, pois conforme ele mesmo argumenta, “*coração é terra que ninguém anda*” e também para não comprometer o encanto. Dessa forma, o segredo permeia todas as relações no Candomblé: os segredos da iniciação; o segredo das folhas, o segredo do transe, são alguns exemplos. Este cuidado também se faz presente no culto à *Iyà Mi*: “*Todo cuidado, todo cuidado possível, eu diria. Lidar com a natureza, lidar com encantado, lidar com o sagrado, com o invisível requer cuidados e responsabilidades*” (Bàbàlórìsà-entrevista, 2018). Este cuidado, digamos assim, foi ressaltado pelo/as escritore/as:

Falar sobre *Iyà Mi* exige cumplicidade entre quem fala e quem ouve e muita responsabilidade pessoal no que diz respeito ao uso da palavra. Os devotos das Mães devem adotar uma postura muito séria em relação a elas e educar-se na prática do silêncio. Pessoas indiscretas ou que se vangloriam dos próprios poderes não podem cultuá-las (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p.94).

Para atender a estes requisitos o segredo é evocado, adotado e exigido nos candomblés. A palavra está atrelada à força vital - *Asè* e o ser humano recebe essa força somada ao poder da palavra, Oliveira (2006), o ser humano “está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168). Dessa forma, conforme o autor nos explica, “a própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra” (Idem).

Com isso, “a tagarelice - falar excessivo” (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p.107) característico de um comportamento que muitas pessoas tomam para si provoca confusões e distensões no seio da comunidade ou no meio de convivência. A pessoa que toma pra si este comportamento perde a capacidade de reflexão daquilo que fala e para quem fala, muitas vezes, transformando, de forma voluntária ou involuntária, aquilo que pronuncia em fofoca, maledicência, *èkè, òfófó* - “mentir, revelar segredos e fofocar” (Idem), sem levar em consideração os efeitos nocivos deste comportamento.

Os autores trazem em seus escritos um ditado que diz: “fofoqueiro, tira teu corpo deste lugar. Queremos tratar de assunto de *awó*” (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p.108). *Èkè* e “boca de *òfófó*” são palavras/expressões utilizadas no Candomblé para designar situações e comportamentos mentirosos e relacionados à fofocas.

Um comportamento descuidado com o uso da palavra torna-se uma barreira com *awó* - que está relacionado, segundo vimos no ditado referenciado pelos autores, “à boa utilização de informações, à seriedade e à ética no uso das informações” (Idem). “A fala pode criar a paz, assim como ela pode destruí-la. É como fogo. Uma única palavra imprudente pode desencadear uma guerra, do mesmo modo que um graveto em chamas pode provocar um grande incêndio” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 173).

Essa importância é, portanto, percebida nas narrativas dos participantes desta pesquisa quando falam de seus postos/cargos. A conquista do cargo no Candomblé traz prerrogativas relacionadas à responsabilidade, à confiança, à discrição para lidar com os segredos do *Asè*. Dessa forma, o *awó* é tido como uma das dimensões do pensamento *Nàgó*, segundo Sodré (2005). O autor nos diz que o segredo, o *awó* para os *Nàgó* designa “aquilo que se deve subtrair à determinação imediata e separar-se, guardar-se, para as sutilezas do processo iniciático” (SODRÉ, 2005, p. 103).

Explica que o segredo dialoga com a “dinâmica de comunicação capaz de produzir efeitos de mistério” e ainda com a separação, “um ato de hierarquia daquele que sabe alguma coisa - que o outro não sabe” (SODRÉ, 2005, p. 103). Nota-se, pela explicação de Sodré que há uma fronteira estabelecida entre aquele que sabe e o outro que não sabe. Fronteira expressa na cantiga de *Oyà: Biri-biri bò won lójú / Ògbèri nko mo Mârìwò*⁸⁴. Cantiga também assinalada por Santos (1996) quando ela discutiu a circulação de conhecimento no interior do grupo de tradição *Nàgó*. Essa dinâmica que envolve o processo de conhecimento “remete a uma relação sempre dual (...) entre o detentor e o destinatário” (SODRÉ, 2005, p. 103). Nota-se pela ilustração seguinte:

Existem A (o que sabe, o detentor) e B (o que não sabe, o destinatário), que pode ser desdobrado em B¹ (depositário iniciático do segredo), e em B² (os outros). A dualidade indica que, no segredo de A, B está sempre presente, como o outro a quem se subtrai alguma coisa (SODRÉ, 2005, p. 103).

⁸⁴ Tradução:

Trevas cobrem seus olhos.

O não-iniciado não pode conhecer o mistério do Mârìwò.

O desvendar do segredo passa pelo processo iniciático e obrigações que ao longo da caminhada os conhecimentos vão sendo transmitidos a/o/s iniciado/as. Segundo Barros (2011) “o processo iniciático supõe uma relação interpessoal entre um mais velho (...) e um mais novo *Abian*⁸⁵ que, depois de cumprir os rituais prescritos, passa à categoria de *Iyaô*⁸⁶ (iniciado)” (BARROS, 2011, p.45). A partir de então, o/a iniciado passa a ter acesso aos caminhos do conhecimento na *egbè*.

Retomando as análises de Sodré, “o segredo estrutura as relações no interior do grupo” (SODRÉ, 2005, p. 104), como podemos observar na ilustração anterior, nessa relação o/as mais velho/as são o/as detentore/as e o/as guardião/ães do segredo. Nesse processo de ensino/aprendizagem destacamos com as análises de Barros (2011) não se encerra na fase da iniciação, essa fase é o marco inicial de uma longa caminhada, pois conforme nos explica o pesquisador, “o saber e o conhecimento sobre mitos, ritos, danças, cânticos e outros aspectos ligados a liturgia são adquiridos progressivamente” (BARROS, 2011, p.46). Exigindo, dessa forma, do/a iniciado/a disciplina, presença e participação nas vivências comunitárias litúrgicas do terreiro.

O *awó* é assinalado também por *Íyadagán* ao narrar sobre *Íyà Mi*. Ela tem entre suas funções os cuidados com *Íyà Mi*, estes cuidados incluem o *Òsè* e tudo que se refere aos seus *Asès* e *ewós*. Ela passa a ter essas funções quando *Íyà Mi* é assentada. Ela nos relata que esteve presente no dia e a partir de então, os *Asès* de *Íyà Mi* são de sua responsabilidade.

Eu conheci *Íyà Mi* de fato na roça. Fui chamada para está presente quando Ela foi assentada lá na roça (...) Você sente a energia Dela lá depois que Ela foi plantada e hoje alimenta, dá carinho ... Assim, eu

⁸⁵ Aquele/a que ainda não nasceu- não se iniciou. O termo *abiyán*, em iorubá, pode ser traduzido como "nascer para um novo caminho" (*abi* = aquele que nasce; *iyán* ou *an* [contração de "onã"] = caminho novo). Na nação bantu são chamados de *ndumbe* ou *ntangi*, e na nação fon, *arruretê*. O *abiã* traz a idéia de início, de nascimento, e ele representa realmente o começo, pois é um pré-iniciado, o primeiro momento do futuro *iaô* (...) sendo *abiã*, não participará ativa e profundamente dos rituais, não conhecerá fundamentos religiosos, mas terá um aprendizado moderado e gradativo, pois já faz parte do *axé* da casa. (KILEUY & OXAGUIÁ, 2009, p. 76)

⁸⁶ Ser *iaô* é estar ligado a uma força superior e procurar manter-se sempre conectado a ela, conhecendo a sua base, mas ainda desconhecendo seus fundamentos! O *iaô* é o início, o recomeço de toda casa de *candomblé*, sendo também aquele que revitaliza e movimenta o *axé* desta casa! O *iaô* é um/uma iniciado/a que se comprometeu em aprender e seguir as normas de conduta e orientações da religião dos *orixás*. A palavra iorubá *iaô* (*lyàwó*) é ambivalente, independe de sexo. Ela pode ser traduzida como *íyà*, mãe; *awó*, segredo-a "mãe do segredo" -; ou ainda *iyàwóorisá*, -"a mãe do segredo do *orixá*". Recebe ainda o nome de *omo orisà*, "filho do *orixá*", ou de *elegún*, aquele que recebeu o sagrado privilégio de "ser montado" (*gún*) por uma divindade. Pelo povo fon o iniciado é chamado de *vodunsi*. Na nação bantu, de *muzenza* ou *mona nkise* (filha/filho do inquite), existindo também o termo *cafioto*, que é mais usado para aqueles com mais tempo na casa. (KILEUY & OXAGUIÁ, 2009, p. 83)

fiquei responsável por cuidar Dela, por ser a primeira *Oxun* da casa. Meu pai disse que eu era de confiança e sou. Tanto que nas perguntas que você me fez, eu disse o quê? Nem tudo pode ser dito. Não posso cuspir. Assim que Ela foi assentada no ritual da qual fiz parte foi aí que recebi a função. Eu era a primeira *Osun* feita da casa e não tinha outra era eu e também tem o fato de eu ser de confiança, assumi. Eu recebi esse posto porque era a primeira *Osun* da casa, não tinha outra. Eu penso isso. (*Íyadagán* - entrevista, 2019).

Cada divindade tem seus pertences simbólicos que despontam nos rituais. *Ìyà Mi* tem os seus. A *Ìyàegbè* em sua fala destaca o pássaro como o principal símbolo de *Ìyà Mi*. “*Eu vejo Ìyà Mi como pássaro*” (*Ìyàegbè* – entrevista, 2019). O pássaro está relacionado ao culto da *Ìyà Mi* e nos traz elementos simbólicos importantes para sua compreensão. De acordo Chevalier & Gheerbrant (1997), “o pássaro é uma imagem muito frequente na arte africana, especialmente nas máscaras” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p. 689). Para eles, o pássaro simbolicamente, representa a força e a vida. É um símbolo de fertilidade. “A imagem do pássaro se identifica com a do peixe que adquire um significado semelhante ao do pássaro, do mesmo modo que as penas e as escamas pedaços do corpo materno representam por igual símbolos de fecundidade e do poder de gestação da *Ìyà Mi*” (SANTOS, 1986, p.115), daí segundo a autora, decorre a relação dos *Orisàs Yemanjà* e *Oxun* ao culto de *Ìyà Mi*.

No *Omi T’Ogun* o pássaro toma a forma de uma coruja. “*Eu a vejo como um pássaro lindo. Uma coruja... quando vejo uma coruja me lembro delas, imediatamente. Sou encantada com coruja*” (*Ìyà Oju Odè* – entrevista, 2018). Em seu assentamento encontra-se uma coruja grande, branca com detalhes cinza. Dificilmente, passa-se despercebida.

Quando comecei a frequentar o terreiro olhava o assentamento e via a coruja, sabia que se relacionava de alguma forma, com *Oxun*. Mas além de uma representação, ela é muito mais. Pertence à *Iyá Mi* e isso faz toda a diferença (*Bàbà Osì* – entrevista, 2018).

Bàbà nos diz que a coruja está em seu assentamento “*por que Ìyà Mi aprecia o pássaro*”. Continua em sua explanação, e nas narrativas podemos observar também, elementos destacados por ele que faz uma associação do comportamento das corujas com as funções de *Ìyà Mi* que se refere à proteção.

Esse pássaro também pertence a *Oxun* que é uma das *eleiyes*, então, ela trás como símbolo, principal símbolo das *eleiyes*, a coruja. É muito certo! Se você for vê isso na maioria dos pássaros, mas na coruja,

principalmente, se ela tiver protegendo uma ninhada e você chegar perto ela avança, ela protege, ela abra as asas. Isso é proteção. Ela passa isso aí... de proteger. (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Fato também assinalado na fala de *Ìyà Oju Odè* quando ela diz: “*que a coruja se assemelha a capacidade da mulher de se proteger. A mulher traz um... de proteção. Seja com os filhos, seja com uma pessoa que ela gosta*”. (*Ìyà Oju Odè* – entrevista, 2018). A coruja tem esse aspecto de proteção destacada na narrativa de *Ìyàdagán* que trás outro elemento: o aviso, o alerta.

Depois que me foi passado essa responsabilidade aonde eu vou, seja na capital pode ser em qualquer lugar as corujas sempre estavam e deram para ficar na minha porta. Ficava uma de cada lado da casa e uma no poste. Eu até falei para meu pai. Qualquer coisa que vinha para acontecer. Ela tava lá. Quando via sei que ia acontecer alguma coisa ou tava acontecendo não demorava e a notícia vinha. Até pra viajar ela aparecia. Eu dentro do carro e elas apareciam para mim. E isso era fato real. O que eu lhe estou contando é fato real. Hoje se distanciou um pouco porque eu me afastei um pouco, não cuidei mais quando devia. Até minha irmã ainda brincava, era minha irmã que dirigia o carro pra mim. - Olha pra tu vê do lado. E, eu dizia:

- Já, vi, já vi. Eu sentia protegida. Eu me sentia muito protegida. Era tanta proteção... que já passei por poucas e boas e nada me aconteceu. Nem a mim e no que é meu. Já passei por muitos perrengues. (*Ìyàdagán* – entrevista, 2019).

Sendo assim, ela passa a conviver com uma nova ordem simbólica que ela percebe através das corujas sempre presentes. Fato que a faz sentir protegida. Atenta. Quando ela diz que está “afastada”, explica: “*trabalhava muito, viajando... Nesse sentido fui ausente não pelo fato de querer, mas por minha vida... De fato corrida. E hoje estou aqui*” (*Ìyàdagán* – entrevista, 2019). Compreende-se, assim, que quanto mais próximo de *Ìyà Mi*, mais próxima *Ela* está em nós.

O símbolo de *Ìyà Mi* é a coruja. As corujas só aparecem à noite. É uma coisa muito rara você vê coruja durante o dia. À noite, eu creio que a força é maior, por isso as evocações geralmente é feita à noite. (*Ajimudà* – entrevista, 2018).

Destaca-se nessa narrativa o elemento simbólico, a noite. “Ela simboliza o tempo das gestações, das geminações, das conspirações, que vão desabrochar em pleno dia como manifestação de vida. Ela é rica em todas as virtualidades da existência” (CHEVALIER &

GHEERBRANT, 1997, p. 640). Segundo os autores, “a noite apresenta um duplo aspecto, o das trevas onde fermenta o vir a ser, e o da preparação do dia, de onde brotará a luz da vida” (Idem). Podemos associar essa explicação dos autores com o ato de fazer o *ebò* para *Ìyà Mi*. À noite é que o pássaro desperta. À noite que a coruja sai de seu ninho. É à noite que é feita as oferendas, é ofertado o sacrifício que se aceita, é o que se espera, fertiliza, germina e ao amanhecer, outros caminhos se apresentam.

O bater das asas espantam as coisas ruins. Ela traz energias positivas. Quando a coruja passa a gente saúda ela. Porque pode ser uma mensageira, vem trazer algum recado. (*Ajimudà* – entrevista, 2018).

O pássaro de *Ìyà Mi* pousa nas árvores onde faz morada. As árvores sagradas onde faz moradia desde que veio habitar o *Aiyé* - Terra, na cidade de *Òtá*. Segundo um dos mitos registrado por Verger (1994) relata que *Ìyà Mi* chega a Terra com seus pássaros e pousa em árvores onde faz moradia. A primeira fez morada na árvore do *orógbó*; a segunda foi na araticuna-de-areia; a terceira árvore a recebê-la foi o *baobá* onde pousaram em seus galhos; a quarta árvore é o *Iroko*, gameleira branca; a quinta foi *Apaokà*; a sexta se deu numa cajazeira e, por fim, a sétima, numa figueira. Essas árvores são árvores do poder, do poder de *Ìyà Mi*.

Nos terreiros assenta-se *Ìyà Mi* junto às árvores, mostrando sua relação com os ancestrais e sendo também uma representação do ventre, da grandiosidade e seus frutos simbolizando novos úteros (SANTOS, 2008, p. 69). A escolha das árvores para seu assentamento se relaciona ao fruto gerado por elas. Fruto este que deve conter sementes em seu interior. Simbolizando, assim, o útero que gera. Conforme nos explica:

Os assentamentos das *Iyá Mi* ficam junto às grandes árvores, como a jaqueira e geralmente são enterrados, mostrando sua relação com os ancestrais e sendo também uma representação do ventre. A referência à cajazeira como árvore fonte de poder para as mães pode dizer respeito à grandiosidade de seus galhos que abrigam muitas aves, e de frutos imensos que nos lembram novos úteros. (SANTOS, 2008, p. 69)

Quando *Ìyà Mi* vem para Terra, ela procura a árvore como moradia, caracterizando árvore como um símbolo rico. Pontuam Chevalier & Gheerbrant (1997) que, “a árvore é símbolo da vida” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p.84). Os autores ao estudarem a simbologia da árvore para diversas culturas explicam que “a árvore (...) é figuração simbólica

de uma entidade que a ultrapassa e que, ela sim, pode se tornar objeto de culto” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p.84).

Essa conceituação corrobora com o entendimento do *Orisà Iroco* atribuído como o *orixá* da árvore e árvore *Orixá. Iroko* no Brasil faz morada na gameleira-branca (*Ficus doliaria M*). A árvore também se relaciona a ancestralidade, conforme podemos constatar anteriormente e reforçado na explanação de Chevalier & Gheerbrant (1997) quando “serve também para simbolizar o aspecto cíclico da evolução cósmica” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p.84) no contexto do Candomblé funciona com a continuidade da existência em que os seres se relacionam entre o *Orun* e o *Aiyé*.

Os autores trazem a relação da árvore com todos os elementos da natureza, segundo eles, “a água circula com sua seiva, a terra integra-se a seu corpo através das raízes, o ar lhe nutre as folhas, e dela brota o fogo quando se esfregam seus galhos um contra o outro” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p.84). Com isso, nota-se a importância das árvores que lhe é atribuída no Candomblé. A relação entre *Ìyà Mi* e *Iroco* é explicada por Santos (2008):

pode-se fazer uma relação entre o mito de *Iroco*, a Primeira Árvore e as *Ajés*⁸⁷, ambos ligados ao poder da magia e da fertilidade. *Iroco* aparece nos mitos como um espírito que mora nas árvores, ajudando as mulheres a conceberem e também utilizando sua magia (...); aparece também como o irmão de *Ajé* (a feiticeira) e de *Ogboí* (a mulher comum), com a função de juiz entre a disputa das duas irmãs (SANTOS, 2008, p. 68).

Percebe-se nas narrativas de *Ajimudà* a referência direta de *Ìyà Mi* à árvore. Segundo ela, “a árvore que representa ela”, pois “é ali na árvore que é oferecido, arriado a oferenda” (*Ajimudà* – entrevista, 2018). “Há muitas árvores orixás e entidades ligadas às arvores” (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 99). Os autores elencam árvores que são relacionadas aos cultos de *orisàs*, *vonduns* e *Nkices*: *Apaoká* (jaqueira); *odóm* ou *òpòtó*; o *akókó* (atribuída a *Xangô*); o *àtórì* (utilizada por *Osagyian*) *ibepe*; o *baobá*; o *iyeyè*; o *iggi òpé* (palmeira que se confecciona o *Màriwó* de *Ogun*); *idacô* (bambuzal de *Dankô* – *Orisà* da família de *Osagyian*).

Ìyà Mi também é cultuada numa árvore. Aqui no terreiro nós temos uma árvore, na qual tem uma fruta de caroço redondo, um abacateiro. Na casa do meu *Bàbà* é um pé de amêndoa, geralmente, são árvores

⁸⁷ Como também *Ìyà Mi* é chamada.

de frutos com sementes redondas pertencem a *Ìyà Mi*, traz a energia dela (*Bàbàlòrisà* – entrevista, 2018).

Quanto à escolha da árvore para assentar *Ìyà Mi* precisa observar se ela é frutífera, pois o fruto é a representação do útero que dá filho/as. *Bàbà* nos explica que é preciso considerar alguns fatores para esta escolha, diante de diversas árvores que produzem frutos. Como ele mesmo diz, “*no Candomblé nada é a revelia*”, (*Bàbàlòrisà* – entrevista, 2018).

Tudo no Candomblé é diagnosticado através do jogo de búzios. É um oráculo que as *Ìyàlòrisàs* e *Bàbàlòrisàs* utilizam para o diagnóstico e assim, chega na árvore certa. Somente nessas árvores se assenta, em se tratando de Candomblés tradicionais no Brasil, é *ojubó* plantado na terra do terreiro. (*Bàbàlòrisà* – entrevista, 2018).

No *Omi T'Ogun*, A *Grãnde Mãe* escolheu o abacateiro - árvore frutífera de origem americana. Da família *Lauraceae* e do gênero *Persea*. Produzem frutos comestíveis. Rica em propriedades medicinais. Suas árvores chegam a medir 20 metros de altura. De acordo as pesquisas realizadas por Santos (2014), os primeiros registros dessa planta são datados do período entre 1526 e 1554, feito pelos colonizadores ao chegarem na antiga cidade do México, atualmente Colômbia. O autor aponta em seus estudos a presença dessa planta na região a cerca de mais de 10 mil anos.

E no Brasil tem entrada no ano de 1809, proveniente da Guiana Francesa. É uma espécie que apresenta como característica a adaptabilidade em áreas tropical, subtropical e temperada. O Brasil é um dos principais produtores mundiais de abacate, seguido do México, EUA e África do Sul. No Brasil destacam-se os estados de São Paulo, Paraná e Minas Gerais como maiores produtores nacionais⁸⁸.

O abacateiro é uma dessas plantas, assim como a manga, que entra no Candomblé, como uma construção e ressignificação característica da diáspora. A planta adquire assim, um complexo simbólico característico do grupo e passa a ser interpretada segundo as construções desse grupo. Conforme nos explica a *Ìyà Oju Odè*:

Ìyà Mi nos dá o abacate, são frutos que tem caroços dentro. O caroço é o centro da fruta. É onde pode ser gerada outra vida (*Ìyà Oju Odè* – entrevista, 2018).

⁸⁸ Informações coletadas no site especializado em fruticultura, mantido por pesquisadore/as da UNESP, campus de Jabotical-SP. Disponível: <https://www.todafruta.com.br/abacate/>. Acesso: janeiro de 2020.

Com isso, o abacateiro, no *Omi T'Ogun* recebe contornos étnicos associando a planta, o fruto ao feminino. “O ovo seja referido ao caroço de abacate. O ovo redondo ligado ao caroço que é uma das frutas de *Ìyà Mi*” (Ajimudà – entrevista, 2018). Essa associação do ovo ao caroço feita por Ajimudà, simbolicamente, percebe-se o fruto associado “ao ovo do mundo, símbolo das origens” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p. 453).

Segundo eles, passa a significar imortalidade e prosperidade. No ritual podemos observar que o/as filho/as oferecem *eìyn* - ovo à *Ìyà Mi* enquanto todos entoam cantos. O ovo é um elemento muito presente no Candomblé, nos *ebòs*, comidas. É um dos elementos simbólicos do culto, presentes em diversas situações que envolvem a Mãe ancestral.

“O ovo considerado como aquele que contém o germe (...) esse simbolismo que liga o ovo à gênese do mundo (...) que contém em germe a multiplicidade dos seres” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p. 672). Dessa forma, possui “uma grande ligação com a fertilidade (...) no Candomblé tem interpretações (...) sendo um elemento-recipiente que contém dois sexos, originando a parti daí um novo ser” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 218).

Por seus elementos constitutivos, tem na gema a figuração do gênero feminino e da cor vermelha. A sua clara está inserida nos elementos do sangue branco do reino animal, simbolizando o dinamismo e a força masculina do poder da criação. Está associada também à proteção, garantindo a cobertura masculina sobre a feminina, fazendo a imagem simbólica do “alá branco” que cobre a vida. O ovo é a união da cor branca com a vermelha; a força masculina da criação unida com a força feminina da gestação (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 218).

Por isso, a presença do *eìyn* no ritual realizado. Fundamento de *Oxun*, conforme destaca o *Bàbà* é também um “símbolo poderoso, é por excelência um dos grandes fundamentos (...) das poderosas *Ìyà Mi*, representantes da fertilidade, da abundância e da magia” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 218).

O *eìyn* é um elemento importante para os *ebòs* de *Ìyà Mi*, para as oferendas *Dela*. Também muito ligado a *Osun*. Então, o ovo também tem grande poder... nós chamamos o ovo em *iorubà* de *eìyn*. É também renascimento (...). Do ovo nasce. O nascimento é um mistério! Esse mistério só Olorun nosso criador quem sabe (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

O ato de passar o ovo pelo corpo é uma forma de oferecer à *Ìyà Mi* uma oferenda que ela aprecia, nesse presente vão os pedidos. Estabelece-se a relação da troca, a restituição do *Asè*. Sendo assim, o ovo “possui a propriedade de “sugar e engolir” forças negativas e de extingui-las (...) quando utilizado nos *ebòs* de limpeza” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 218).

A associação do ovo ao renascimento tem seu significado relacionado diretamente aos ancestrais. “Pois a restituição de matéria simbólica e o renascimento – *àse* veiculado pelos três sangues - é que mantêm a relação e a harmonia entre os dois planos da existência” (SANTOS, 1986, p. 108). Os três sangues são o sangue branco, o sangue vermelho e o sangue preto. Relacionando ao ovo, baseado em Kileyuy & Oxaguiã (2009) e Santos (1986) temos: a gema (sangue vermelho) está associada à Terra e às Mães; a clara (sangue branco), *Orinsàlà*; a casca é representativo de *Olorum*, o poder supremo que une esse dois pólos; a direita e a esquerda. Sendo assim, o ovo simboliza o poder de *Obàtàlà* e poder gerador de *Osun*.

A máscara está presente não como dominante, digamos assim, mas como uma representação. No assentamento de *Ìyà Mi* tem uma máscara que figura numa mulher mais velha com um pássaro no *Ori*.

No caso as máscaras, nós somos da religião afro-brasileira e ela sofreu modificações aqui no Brasil e tem coisas que permanece na África sem vir para o Brasil. Então, a gente não utiliza assim, em algum ritual que tem que ter a máscara. É mais para simbolização, memória (*Bàbàlórísà* – entrevista, 2018).

As máscaras africanas estão presentes em importantes cerimônias e ritos, daí a sua importância em diversas sociedades africanas e preservadas nos terreiros. São usadas em rituais de iniciação, de passagem, cerimônias religiosas, funerárias. Seu significado alcança a espiritualidade, a teatralidade e a política. Confeccionadas segundo tradições míticas, são mediadoras no contato com a ancestralidade e identificação das tradições, Leal (2014). Chevalier & Gheerbrant (1997) trazendo para a discussão os resultados dos estudos realizados por Jean Laude a respeito das máscaras, assinala que na “África, a instituição das máscaras está associada aos ritos agrários, funerários e de iniciação” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p.596).

Nas cerimônias são realizadas danças por mascarados em que “evocam no final dos trabalhos da estação (cultivo, semeadura, colheita), os eventos das origens e a organização do mundo” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997, p. 596). As danças conforme explicam os

autores vão além da lembrança dos eventos que remetem a sua origem e a forma como entendem a organização do mundo, tem o objetivo também de repeti-los e reativá-los.

Observamos as palavras de *Bàbà*, sabiamente, ao retratar que no Brasil não acontece como em África temos seu legado étnico ressignificado, reconstruído. Os festivais como vimos realizados pelas sociedades de culto à *Ìyà Mi* não acontece nos interiores dos terreiros ou em espaços organizados por eles. Como vimos, parte do ritual é realizado no terreiro e outra na mata, ambiente externo do terreiro. Mas destes festivais encontramos, a máscara numa representação a este legado, a essa memória, bem como outros elementos.

É importante demais o culto, o axé de *Ìyà Mi* plantado no terreiro. Mas não tem festa. No dia da ritualística, por sinal, muito bonito tem aquelas mulheres todas ali, molhando a árvore, cantando, rezando para os pássaros, evocando os pássaros; as oferendas muito bem arrumadas, as *iyánlès* que são as comidas sagradas, já é a própria festa. Mas não entra em calendário, como, *Candomblé* de *Xangô*, *Ólùbàjè*, o *labá* de *Ogun*; as quartinhas de *Odè*, então, *Ìyà Mi* é do oculto mesmo e cabe uma ressalva, sempre a ritualística dela é à noite, onde então, entra até por isso, a coruja pássaro que se movimenta à noite, predomina, toma conta da noite. O ritual à noite tem tudo a vê com o pássaro que Ela traz como símbolo. Então, quando é necessário uma purificação ou um reforço.... Existe várias manifestações espirituais, então, a intuição também do *Bàbàlórìsà* é importante que a gente acaba pressentindo e sentindo a necessidade de fortalecer ou agradá-la. Então a confirmação, mais uma vez, com o jogo de búzios. Quando eu sinto tá na hora de dá comida à *Ìyà Mi*... Então vamos olhar através dos búzios. Aí o búzio vai dizer se sim ou se não. (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Parafraseando Turner (2005), eu diria que o *Bàbà* nos apresenta uma “Floresta de símbolos”. O ato de molhar a árvore e a terra; a água que é para umidecer *Ìyà Mi* para que Ela restituída tenha condições de procriar. É necessário umidecê-la sempre como pré-requisito de abundância e prosperidade. Então, a água - o sangue branco desponta como elemento simbólico dos *Orisàs* da criação (vimos que *Osàlà* tem como elementos o ar e água) e do poder genitor feminino que tem como elementos a água e a terra.

A água é tudo. (...) a maioria do planeta é água. É uma força importante, indiscutível, sem água nada sobrevive, nada acontece. Importante a força das águas (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Um dos momentos mais marcantes do ritual de *Iyà Mi* é quando as mulheres lhe oferecem água. Umedecendo-a. Refrescando-a. Restituindo. Propiciando. Neste mesmo sentido, da restituição, *Bàbà* nos diz a respeito do ato de oferecer frutas à *Ìyà Mi*:

As frutas (...) tudo que vem da natureza a gente oferece - a troca. De suma importância. É a essência. A fruta traz o perfume, a manga, a goiaba, a banana que cada uma tem. Aquilo ali traz essência boa, então em torno daquela essência boa que a gente oferece para um retorno bom (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Entende-se uma relação direta entre a terra e a água. Para o *Bàbàlórìsà* a terra é o *Orisà Onilé* “um *Orisà* importantíssimo. É feminina, é *Orisà Ìyàbà*.” Continua em sua narrativa sobre a terra:

Da terra brota água. Você vê que a água que sai da terra (...) a fruta; o legume; o gado se alimenta da grama e depois que tudo sai de *Onilé*, da terra. A água o alimento, o próprio gado que a gente também se alimenta da carne do gado e tudo. Ainda nos guarda depois da passagem de *Iku*, da morte. Então, Ela nos alimenta e depois também ela nos guarda após não fazer mais parte do corpo, nosso espírito. Guarda nosso corpo. (*Bàbàlórìsà* – entrevista, 2018).

Nessa narrativa é possível identificarmos o princípio da circularidade. Para que haja fertilidade, produtividade, prosperidade é necessário que haja restituição. Dessa forma, conforme a narrativa do *Bàbà* a terra produz; seus frutos são colhidos e estes são ofertados numa relação de troca, tendo em vista, a restituição e a garantia da continuidade. Em determinado momento, nosso corpo é entregue a Terra, *Onilé* numa ação de restituição o que será possível a geração de novas vidas, novos ciclos.

Acredita-se que a placenta traz uma espécie de “DNA espiritual”, termo utilizado por *Bàbà* para explicar as relações com a ancestralidade e de como tudo está interligado. Por estes e outros motivos, as pessoas iniciadas no Candomblé quando “morrem” tem seus corpos “plantados”, enterrados na terra, sendo devolvidos.



*Yemanjà! Iyà odo ibukun, Iya mi.
Iyà, ibukun wa. Yemanjà.*⁸⁹

⁸⁹ Tradução livre:
Yemanjà! Mãe do rio abençoado, Minha Mãe.
Mãe nossa benção. Yemanjà.

CAPÍTULO III

ÌYÀ MI ÈLÈYÈ FAZ MORADA NO OMI T'OGUN: UMA CONVERSA SOBRE FRONTEIRAS ÉTNICAS

*Ya Mi seja assim
Como um vento soprando do mar
Ya Mi diz pra mim
Se este canto é pedreira ancestral
Ya Mi seja assim
Lua cheia brilhando no céu
Ya mi tras pra mim
Os mistérios desse teu cantar⁹⁰*

3.1 Ìbà Àwọn Ìyà Mi Òṣòrò`ngà⁹¹ Respeito à sociedade das Sábias Mulheres

A imagem da Foto 3 retrata a entrada do terreiro *Omi T'Ogun*, a vista dos *Ojubòs* que moram em árvores. *Ìyà Mi* é uma dessas energias que faz morada em árvores. O abacateiro tornou-se sua morada no *Omi T'Ogun*. Com isso, o abacateiro torna-se um local de culto. Sagrada. A escolha dessa árvore é mais um dos seus mistérios.

FOTO 3: ÁRVORES SAGRADAS DO OMI T'OGUN



Fonte: Arquivo de pesquisa, 2018.

⁹⁰ BENNEDITTO, Rita. YaMi feat. 2019. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=wOgf3rYv_N0. Acesso: abril de 2020.

⁹¹ A sabedoria seja favorável a mim. O Axé seja atuante em mim. O Axé da realização. (ALCAMO, 2006, p.26).

O culto à *Ìyà Mi* nos apresenta uma categoria importante para ser discutida. Seus fundamentos se relacionam diretamente ao feminino. No saber do Candomblé é um culto dedicado ao princípio e a força do feminino. Seus *Asès* são preparados por mulheres, seu poder é evocado por mulheres. Dessa forma, cabe aqui apresentar como o culto e símbolos ancestrais relacionados à *Ìyà Mi*, decorrentes do reconhecimento de pertencimento étnico do/as entrevistado/as nos revelam contextos relevantes para o estudo das relações interétnicas tendo como foco a produção de fronteiras étnicas a partir dos construtos sociais de feminilidades.

Com isso, o conceito de feminilidades implica a produção de etnicidades que são mobilizadoras de feminilidades. Etnicidades estas que são reveladas nas interpretações simbólicas de *Ìyà Mi* e elementos relacionados ao seu culto: a cabaça, a barriga que desencadeia outras simbologias: a mãe, a proteção, a fertilidade, a decisão.

Cabe salientar que o termo feminilidades no contexto do Candomblé traz consigo um uma construção histórica de “enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racionalizada e racista em que vivemos” (WERNECK, 2010, p. 76). Um contexto que levou diversas etnias africanas em diáspora a produzirem modos civilizatórios diante às adversidades enfrentadas tendo a luta e a resistência como estratégia de combate à violência, ao racismo, a intolerância, ao “heterossexismo” etnocêntrico “de forte marca fenotípica (visual) e cuja amplitude de aniquilamento estende-se ao genocídio e ao epistemicídio” (WERNECK, 2010, p. 77).

As narrativas analisadas oferecem diversas interpretações que realçam a abrangência da etnicidade como “encruzamento” que influencia as pessoas em suas construções. O princípio feminino emanado de *Ìyà Mi* nos direciona a discussão a respeito da visão mítica que envolve o feminino nos ritos e cerimônias realizadas no Candomblé sem perder de vista, que é um grupo que se contrasta em organização, concepções, valores e entendimentos a uma sociedade dominante que carrega heranças da “racialização” do conhecimento à medida que coloca a Europa como a fonte do saber, *Oyěwùmí* (2004), bem como “o privilégio de gênero masculino como uma parte essencial do *ethos* europeu está consagrado na cultura da modernidade” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 1). Estamos em um entrelaçamento de categorias envolvendo feminilidades, religiosidade, etnicidades e fronteiras.

Neste contexto, o Candomblé se depara com o que Cunha (2009) chamou de cultura de contraste, apresentando traços diacríticos, nos quais podemos citar alguns, de vários outros, o

uso da língua *iorubà* pelo/as adepto/as do Candomblé. A língua constitui um dos elementos da identidade étnica e também uma importante atitude de resistência e preservação étnica, refletidos em todos os aspectos da cultura social e religiosa de seus povos⁹². Sendo assim, torna-se uma importante categoria de pertença a sua nação de Candomblé: *Kétù, Angola, Jeje*, por exemplos.

Novamente, enfatizamos outro elemento distintivo, que é a liderança exercida por mulheres - as Mães de Santo - *Ìyàlórìsàs*. Sendo assim, a cultura está essencialmente na etnicidade tida como relacional e interacionista, Cunha (2009). Ora, estamos falando de um grupo que se organiza de forma diacrítica a outros grupos que coexistem numa sociedade marcada pelo etnocentrismo, operando como cultura de resistência e que demonstra que “a formação histórico-cultural do Brasil, que por razões de ordem geográfica, e, sobretudo, da ordem do inconsciente não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas” (GONZALES, 1988, p.69).

Constituindo um contexto de opressões, negações, criminalizações, invisibilidades que atingem as etnias africanas, especialmente, as mulheres que enfrentam as construções racistas e preconceituosas que perduram em nossa sociedade até os dias atuais e que inundam o imaginário de muitos com a representação da mulher negra, mulata, marcada pela sensualidade. Neste cenário colonialista a mulher tinha um papel modelado, “muito mais inferiorizado e subjugado a uma importância menor” (CORREIA, 2017, p. 180).

Porém, mesmo numa sociedade marcada pelo patriarcado colonial, conforme o autor a cima, as mulheres de etnias africanas submetidas à escravidão e até depois do término do sistema escravista foram “viga mestra da família e da comunidade” (THEODORO, 1996, p. 34). Atuando como “ganhadeiras” na qual vendia produtos diversos e como lavadeiras, passadeiras e arrumadeiras. Contrariando ao discurso da elite colonial que tentavam a todo custo “fazer da mulher um ser frágil” (CORREIA, 2017, p. 180). Dessa forma, mesmo tendo que passar maior parte do ganho ao “seu senhor” tinha condições de acumular uma quantia utilizada para seu sustento e compra de alforria, Miranda (2019). Segundo a autora, “o pequeno negócio de uma ganhadeira garantia o sustento de seus próprios filhos, sem depender de ninguém, pois muitas vezes, eram sozinhas e chefes de família” (MIRANDA, 2019, p. 90).

⁹² Refiro aqui ao fato atribuição de “povo de santo” a/o adepta/o.

Miranda (2019) baseado nos estudos de Bento (1995)⁹³ coloca que as mulheres tornaram-se sustentáculos de suas famílias e comunidades, assumindo a responsabilidade pela manutenção material da família, uma vez que os homens não encontravam lugar nessa ordem social imposta. “A mulher também é agente de resistência, seja por meio da luta ou da subversão”. (MIRANDA, 2019, p. 85). O poder que se quer dominante encontra enfrentamentos e construções foram feitas no intuito de preservar conhecimentos ancestrais de legado africano e reconstruir-se enquanto povo, enquanto ser.

Sobre a resistência, a pesquisadora Maria Joaquim nos explica que “a religião foi a primeira forma de resistência dos *escravizados*, e a África forneceu elementos que vieram contribuir às necessidades do Novo Mundo, criando assim os estilos de vida do negro na América”. (JOAQUIM, 2001, p. 26). Encontrando na dinâmica do Candomblé e seu sentido de “religiosidade que ali se consta em todos os instantes da vida grupal, é gerador constante de valores éticos e comportamentais que enriquecem a imprimem a sua marca no patrimônio cultural do país”. (BRAGA, 1998, p. 37).

Neste cenário de enfrentamento, resistência e reconstituição, as mulheres tiveram uma atuação basilar com destaque também nos terreiros de Candomblé exercendo liderança religiosa, social, política e cultural de seus povos reunidos e organizados em torno das “Mães” – *Ìyàlórìsàs*.

O papel do Candomblé parece ter sido este, de se constituir enquanto instituição capaz de salvaguardar a memória dos povos explorados, não só os africanos, mas principalmente, os afro-brasileiros e o papel da mulher neste processo foi fundamental em razão desta inferiorização civilizatória oficial por meio da criminalização. (CORREIA, 2017, p. 181)

Este protagonismo foi estudado pela pesquisadora e antropóloga americana Ruth Landes com estudos realizados na Bahia nas décadas primeiras do Século XX, 1938/1939, que deu origem ao livro “A cidade das mulheres”. Estes estudos verificaram as responsabilidades e grandiosidade das mulheres sacerdotisas do Candomblé baiano, identificando traços de culturas africanas, constituindo um sistema matriarcal, atribuído pela antropóloga “às circunstâncias históricas e culturais da escravidão baiana” (LANDES, 2002, p. 350). Destaca o papel social dessas mulheres na sociedade e apresenta a Bahia como um

⁹³ BENTO, Maria Aparecida. “A mulher negra no mercado de trabalho”. Revista de Estudos Feministas. Florianópolis. Nº 2, 1995.

centro que atraía atenção por fomentar um matriarcado de sociedades secretas de caráter religioso de origem africana.

A mulher no Candomblé está desde sempre no “ápice da hierarquia religiosa” (BERNARDO, 2005, p. 16); fundadoras de terreiros seculares e que mantém, muitos deles, uma sucessão feminina. Mulheres que assumem cargos ou postos sacerdotais, exercendo o sacerdócio e também a liderança na *Egbè*. Nesse caso, tem-se: *Ìyàlórìsà, Ekede, Ìyàróbà, Ìyàbàsè, Ìyàkekeré, Ìyàegbè, Ìyàdagán, Ajimudà, Ìyà Oju Odè* como exemplos. Ter mulheres em lugar de poder, quase sempre despertam olhares de estranhamento nos dias atuais imagine nos séculos passados quando ainda vigorava o sistema escravista e colonial.

Essa condição de líder conquistada pelas mulheres Ihe é atribuída como um legado das mulheres africanas, tais como as yorubanas organizadas política e religiosamente em associações como a *Gèlédé*. Portanto, a conquista do espaço público em África foi ressignificação na diáspora pelo Candomblé, por exemplo.

Consideramos a feminilidade como um construto histórico-social que traz significados de acordo com as lógicas étnicas do seu grupo e tal como, foi elaborado por Conceição (2011) em sua tese em que a feminilidade não está associada à mulher, biologicamente falando. Com isso, “feminilidade se constitui de flutuações e revezes dentro de um contexto sociocultural e político onde se leva em conta a autodescrição” (CONCEIÇÃO, 2011, p. 79).

Adotamos este termo, por considerar, conforme a pesquisadora, que a categoria gênero não comporta casos específicos de modelos relacionais entre as pessoas, estando quase sempre relacionado ao fator biológico.

De acordo Conceição (2011) a categoria gênero não consegue por si só evidenciar diferenças, como por exemplo, étnicas e culturais. Falar em feminilidades compreende-se considerar e evidenciar a diversidade e as especificidades étnicas dos femininos. Fato também percebido por outros/as pesquisadores/as a exemplo de Ribeiro (2018) que traz em seus escritos a preocupação com a universalização do termo “mulheres” que exclui e alimenta as estruturas de poder. Com esse entendimento da diversidade de femininos, a discussão se afasta da ideia dos comportamentos sociais biologicamente estabelecidos, caracterizados pelo modelo binário sexo/gênero igual a masculino/feminino. Por fim, “sexo é biológico e gênero é social” (JESUS, 2012, p. 8).

Percebe-se assim, contribuições teóricas que se afastam do modelo da branquitude que segundo Ribeiro (2018), apresenta-se ainda resistente na percepção de que, o gênero une, mas existem outros aspectos que causam separação e afastamento. Dessa forma, “é necessário

entender de uma vez por todas que existem várias mulheres contidas nesse ser mulher e romper com a tentação da universalidade, que só exclui” (RIBEIRO, 2018, p. 35). Travamos uma discussão sobre feminilidades evidenciadas pelas narrativas colhidas e a partir delas passamos a analisar as relações interétnicas nos apoiando nas contribuições de pesquisas a respeito das relações de gênero e feminilidades. “Nossos passos vêm de longe”, Werneck (2010). Estas posturas fortalecem o debate atual das relações interétnicas que encontram ambientes favoráveis para ampliar as discussões, iniciadas já algum tempo, ecoadas pela potência de Lélia Gonzales.

Mais do que nunca, em nosso país, as vozes dos diferentes grupos étnicos que historicamente sofreram as constantes tentativas de invisibilidades e silenciamentos, especialmente as etnias afro, afro-brasileiras e indígenas, reafirmam seus pertencimentos étnicos relacionando suas diferenças em diversos espaços, inclusive acadêmicos. Este estudo traz a elaboração de conceitos de feminilidades produzidos socialmente pelo/as entrevistado/as a partir de suas etnicidades nos possibilitando aprofundar nos debates das relações entre etnicidades que acentuam as fronteiras étnicas no campo das feminilidades através dos sentidos atribuídos aos símbolos da Grande Mãe.

Daí podemos destacar um dos aspectos importantes dos estudos de Barth (2000), a demarcação de fronteiras étnicas que realçam marcas que funcionam como sinais diacríticos entre os grupos, tendo na etnicidade um elemento de negociação nas relações sociais enriquecendo, dessa forma, os debates a respeito das relações interétnicas. Sendo assim, a fronteira étnica é imprescindível neste estudo; com análises direcionadas aos seus aspectos interacionais e relacionais, sem perder de vista o dinamismo que lhe é característico. Nessa constante interação e relação destacamos os símbolos e os significados que cada entrevistado/a os atribui.

Necessário considerar que nos processos interativos existe a relação do “eu” e “o outro”; “nós” e “eles” tendo na fronteira o meio que canaliza essas relações, Barth (2000). De forma ampla, podemos exemplificar este conceito através da fronteira produzida pelos contornos etnocêntricos que se alimentam de preconceitos e estabelece uma espécie de fosso que separa as pessoas sob o estigma, o estereótipo. Estabelecendo quem são “nós” (Candomblé) e “os outros” (ocidente). Um preconceito que atinge as religiões de matrizes africanas. Sendo o Candomblé um legado africano “carrega consigo imagens que evoca mitos e ritos diferentes das que são sancionadas pela ordem cultural cristã, branca e maniqueísta, portanto europeizada” (SANTANA, 2017, p. 15), salientando fronteiras étnicas.

Segundo Barth (2000), as fronteiras étnicas são fronteiras sociais que canalizam a vida social, organizando, dessa forma, as relações sociais. O autor continua em suas explicações considerando que essa concepção, leva a entender que “a manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas - os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes” (BARTH, 2000, p. 34-35).

Dentro deste contexto, podemos organizar os próximos pontos de discussão em que as etnicidades formam a organização social do grupo, tendo a atribuição categorial validada na interação social à medida que mobiliza símbolos religiosos, socialmente diferenciadores e produtores de fronteiras. Discussão esta, que traz elementos simbólicos estabelecidos como um conjunto de referências do feminino através das narrativas míticas do/as participantes desta pesquisa, que estabelecem, assim, as marcas do poder do feminino, traçando caracteres diferenciadores de feminilidades, legado de epistemologias africanas e diaspóricas.

Com as palavras do antropólogo dizemos que a percepção, observação participante e interpretação da ritualística dedicada à *Ìyà Mi* no *Omi T'Ogun* “deve preceder a sua definição prévia como rito oral, cuja extensão lógica será capaz de abrigar a todo um conjunto de suas manifestações empíricas” (OLIVEIRA, 2003, p. 134). Isso quer dizer, que existe uma coerência entre o cognitivo e a prática, propriamente dita.

Importante levar em consideração como cada pessoa constrói seu saber, destacando aqui, que este saber, muitas vezes, é construído por meio de situações de vivências interétnicas; em segundo, que a pessoa estabelece sua identidade étnica interpretando esse saber em interação social contextualizada.

De acordo este entendimento, cognição perceptiva e comportamento somente são inteligíveis ao analista à condição de serem considerados como frutos de interações sociais. Tais relações é que engendram o nosso comportamento padronizado e nossa potencialidade perceptiva ou cognitiva, esta última, naturalmente, mediada por ideologias igualmente produzidas por agentes inseridos nessas interações sociais.

3.2. *Ìyà Ikùn* - A Mãe da Barriga

*Estou na idade florida
Desejando parir novas ideias
A barriga cheia de rimas
Doces lágrimas e amargos sorrisos
Instabilidade no destino
Lavando as escadarias do amanhã
Intuindo histórias inventadas
Traçando rabiscos do permanente
Reescrevendo o tal de ontem
Esculpindo a minha identidade
Fertilizando novas sementes.
Elizandra Souza⁹⁴.*

Adotamos aqui a etnicidade como veículo para tratar da feminilidade mobilizada pelos símbolos evidenciados levando-se em conta, os traços não como “a soma das diferenças objetivas, mas unicamente aqueles que os próprios atores consideram como significativos” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 11). Traços, símbolos que vão evidenciar diferentes formas de feminilidade. Dessa forma, a etnicidade vai colocar em proeminência, a performance das pessoas, dos femininos, seja através do ritual ou dos mitos que tornam os símbolos inteligíveis e coerentes à *Egbè*.

Construções essas que, “muitas vezes, estão para além das tarefas tidas como masculinas e femininas; se traduzem no corpo de qualquer indivíduo, nas posturas perante às crianças e até mesmo na forma de transmissão do capital cultural a ser ensinado às novas gerações” (CONCEIÇÃO, 2011, p. 90).

Diante a observação de rituais e os mitos narrados pelos/as entrevistado/as percebe-se que o poder feminino está representado simbolicamente pelo pássaro e pela cabaça. Já vimos anteriormente os conceitos e interpretações feitas ao pássaro pelo/as o/as entrevistado/as. Detemo-nos nessa oportunidade, na simbologia da cabaça e sua multiplicidade de interpretações e associações deste fruto aos femininos. Sendo assim, a cabaça é interpretada no contexto do grupo, instituindo, dessa forma, o que Thompson (2011) chama de contexto pré-interpretado que constitui o campo-sujeito.

Este campo-sujeito está relacionado com a interpretação de fatos, acontecimentos, ações, falas, gestos, rituais objetivando a busca de compreensão de si mesmo, dos outros e do

⁹⁴ SOUZA, Elizandra. *Águas da cabaça*. São Paulo: Ed. do Autor, 2012a. p. 17.

mundo. De acordo, ao autor, “as formas simbólicas são expressões de um sujeito e para um sujeito (ou sujeitos)”, (THOMPSON, 2011, p.183).

Nesse sentido, a cabaça realça-se como uma forma simbólica que desencadeia outras simbologias e torna-se elemento símbolo mediador nas interações entre o/as filho/as do terreiro e destes com os outros. A crença na cabaça como fruto sagrado entre as pessoas entrevistadas nos apresenta os sentidos atribuídos a ela, que ora assume a representação simbólica do feminino, da mulher, ora assume a simbologia do útero. Em outro momento, a luta pela posse dos seus segredos referente à criação realça as relações conflitivas. É também enunciadora de simbolismos étnicos, Santana (2017).

Por conta disso, essas formas diferenciadas de significação “são fontes que nutrem os processos de inclusão e exclusão, portanto, as fronteiras étnicas dos grupos no interior do terreiro” (SANTANA, 2017, p.19), isso porque, segundo a autora, “se a palavra enuncia imagens, imagem é algo cultural, portanto, é também pela palavra que podemos pensar em valores étnicos” (SANTANA, 2017, p.21). S

Sobre isso, ressalta Cohen (2004) que o grupo agrega vários “eu” e cada um produz etnicidades para si próprio. Com isso, o pesquisador alerta para o fato das pesquisas se preocuparem com o indivíduo, compreendendo que as pessoas têm visões diferentes acerca dos acontecimentos. Nessa caminhada vamos analisar o tratamento étnico que a palavra cabaça adquire através da reflexão que vai “expressar o que ritualmente ela agrega ou não” (SANTANA, 2017, p.21).

A cabaça é uma planta cujo nome científico é *Lagenaria siceraria*; de origem africana, que se adapta a zonas tropicais e subtropicais. Kistler *et al* (2014) constataram que as cabaças encontradas na América têm similaridade com as africanas. Anteriormente, acreditava-se que a cabaça chegou a América através do continente asiático. Porém, através de análises de DNA⁹⁵ das cabaças americanas e africanas, concluíram que são geneticamente similares. Dessa forma, a África passa a ser considerada a “Mãe ancestral” da cabaça.

Este fruto está nas américas, incluindo o Brasil, há cerca de 10 mil anos. Chegou antes dos colonizadores e anterior ao tráfico de pessoas. Quando as etnias africanas aqui desembarcaram encontraram este fruto, que atravessou o Atlântico flutuando sobre suas águas. A cabaça se disseminou pelo mundo e adaptada a cada contexto étnico e cultural. Diverso é seu uso e diversos são os contextos de sua inserção.

⁹⁵ Ácido desoxirribonucleico - ácido nucleico que contém as informações genéticas dos seres vivos.

Cada cultura em particular atribui um significado e sentido específico para os porongos⁹⁶/cabaças, os quais representam não somente um modo de vida, como também a identidade de um povo. O fruto se distribuiu na contemporaneidade, existiu em distintos espaços e culturas, entre os quais destacam-se a África, Ásia e o continente americano. Dessa forma, assegura-se que os porongos/cabaças são frutos multiculturais (CANCELIER, 2018, p. 69).

Resistente. Parido de uma planta trepadeira, de ramos extensos; de formatos e tamanhos diversos. Tem espécie de tão grande que dá para transportar e armazenar água; utilizada na fabricação de colares; usadas como boias nas redes de pescas artesanais; como utensílios alimentícios e de armazenamento. Matéria-prima para diversas peças para diversos usos. Diversas são suas formas quanto diversas são suas aplicações. Desse modo, vão existir variadas interpretações simbólicas para a cabaça, porém “o sentido básico não é sempre o mesmo” (CHEVALIER & GHEERBRANF, 1997, p. XV).

Complementamos reflexão acrescentando que a palavra cabaça traz um enunciado de símbolos que nos levam a um “entendimento de que as lógicas étnicas atendem aos significados e concepções acerca dos símbolos que os grupos possuem”, (SANTANA, 2017, p.21). Daí tomarmos a interpretação da cabaça que vai muito além de um fruto, de um objeto ou de uma figura. Mas sim, focada em seu movimento e as dimensões étnicas que este fruto permite por transcender a sua condição e se tornar símbolo.

As cabaças-frutos que crescem em árvores em lugares cujo clima é tropical são recipientes para água, alimentos, pós, líquidos e para qualquer coisa que elas possam conduzir e guardar dentro delas, substâncias mágicas e também elementos comuns. (NOGUEIRA, 2017)

Nesse sentido a cabaça se desponta como um elemento simbólico no Candomblé. Inspirada pelos escritos de Santana (2017) compreendemos que a palavra cabaça vai formular imagens como as que veremos a seguir e que enunciam rituais vários relacionados a construções étnicas da *Egbè*. Cada formato da cabaça tem um uso e sentido diferenciado nos rituais. A cabaça enquanto símbolo, fazendo uso das palavras de Eliade (1979), podemos dizer que “revela certos aspetos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento” (ELIADE, 1972, p. 13).

Neste universo do Candomblé, a cabaça está presente nos mitos referentes à criação; são símbolos-rituais de *Orisàs* e rituais iniciáticos; presente no *Ìpàdè*; são utilizadas para

⁹⁶ Porongo é como a cabaça também é chamada.

confeção de instrumentos musicais ritualísticos; está presente na cerimônia de apresentação pública do/a *omo* que se torna *Bàbàlórìsà* ou *Ìyàlórìsà*, quando este/a recebe das mãos de seu/sua *Bàbà* ou *Ìyà*, o *Igbà-asé*, configurando assim, um símbolo de poder. Está presente também nos ritos de *Ìyà Mi*, que tem essa inserção, como vimos, por sua participação na criação e associação aos femininos.

A cabaça sai de África flutuando sobre as águas do Atlântico que tempos depois seria testemunha do tráfico de milhões de pessoas para as colônias americanas. Um fluxo forçado de milhões de seres humanos transpassados em tumbeiros. A trajetória das etnias africanas foi um fato histórico que veio a modificar radicalmente a vida das etnias sequestradas e daquelas que ficaram em África.

Essa história envolve, segundo (MACHADO, 2006, p.33), “uma experiência que é coletiva e tem a sua própria lógica. Lógica que se faz pela re-existência, como fenômeno de transformação cognitiva pela inter-relação de seres e saberes compartilhados”.

Dessarte, a diáspora redefiniu identidades étnicas e neste processo, “saberes (...) se imbricaram e se expressam nos enredos da história oral, nos mitos, cantigas, provérbios e falares que anunciam um *éthos* epistemológico enraizado no pensamento africano na sua atemporalidade” (MACHADO, 2006, p.33). Com isso, compreendemos que os terreiros vivenciam toda essa construção de saberes e fazeres de legado africano; e, seus conteúdos simbólicos que dialoga com os seres divinos, *Orisàs* - o sagrado.

Por efeito, “o mito é a forma escolhida para compreender o sagrado”. (MACHADO, 2006, p. 33). É através do mito que os rituais são organizados, conduzidos. “As histórias míticas foram criadas desde o princípio, exatamente para fixar ensinamentos (...) incluindo viventes e ancestralidade” (MACHADO, 2006, p.45). Ensinamentos estes que vão sendo passados do/a mais velho/a a/o mais novo/a. E por meio dos mitos aqui em análise é que chegamos à cabaça, *Igbà*.

Sendo um fruto relacionado à *Ìyà Mi* encontramos neste fruto elementos que podemos fazer uma associação à Grande Mãe, quais sejam:

- Gerador (sementes), no seu interior tem sementes que podem ser comestíveis, visto seu grau proteico;
- *Asè* (sangue preto – terra), do seu fruto é produzido pelas indústrias uma tintura preta; possui propriedade medicinal sendo indicada para melhorar a digestão, obstrução de vísceras, auxilia na liberação de toxinas do corpo (veremos a seguir essa associação aos órgãos internos);

- Proteger e propiciar, suas folhas são utilizadas em *ebòs* de combate a energias que “atuam de modo a prejudicar o destino de outrem” e também para fortalecer no sentido de ajudar “que o destino seja cumprido com menos obstáculos” (SANTOS & PEIXOTO, 2014, p. 45). O poder das folhas da cabaceira e sua energia vital são despertados pelo seguinte *orìn* – canto, (SANTOS & PEIXOTO, 2014, p. 44):

Ewé se ti wére ofo rere o
Ewé se ti wére ofo rere
Igbà dání yó bori ofo
*Ewé se ti wére ofo rere*⁹⁷

Segundo (CHEVALIER & GHEERBRANF, 1997, p. 151), a cabaça é símbolo “do verbo, da água, do esperma, dos princípios fecundantes”. São simbologias identificáveis nas narrativas em questão. Pois traz, elementos dos princípios masculinos e femininos que estão em unidade quando a cabaça está inteira. Dessa forma, a cabaça traz em si a simbologia dos princípios masculinos e femininos e do mundo.

Uma associação semelhante pode ser feita analisando a florada da planta cabaceira que possui duas flores brancas, uma feminina que já contém um fruto (ovário) e outra masculina apresentando uma longa e fina haste (essa haste na flor feminina é mais curta). As flores tem um comportamento noturno e são polinizadas, principalmente, por mariposas durante a noite⁹⁸, fato que também se associa à *Ìyà Mi* que é evocada à noite, seu pássaro tem hábito noturno, conforme vimos anteriormente.

A posse da cabaça dá ao seu detentor o poder sobre a existência de tudo que possa existir no mundo visível. Nas narrativas míticas verifica-se a luta entre *Obàtálà* e *Odùduwà* pela posse e a manutenção de seus segredos como garantia de poder. Dessa forma, o *Igbà-odù* carrega em si os segredos da criação, da existência e, por isso, cercada de cuidados; é um símbolo de procriação e continuidade; da unidade. Acredita-se que suas partes não devam ser separadas e que seu conhecimento quando revelado pode ocasionar a morte. Ressalta *Bàbà*:

⁹⁷ Tradução:

Folha da cabaceira desperte seu bem estar,
 prosperidade e saúde , com força e rapidez
 Folha da cabaceira desperte seu bem estar,
 prosperidade e saúde , com força e rapidez
 Cabaceira vença, dissipe supere
 Folha da cabaceira desperte seu bem estar,
 prosperidade e saúde , com força e rapidez
 In. (SANTOS & PEIXOTO, 2014, p. 44)

⁹⁸ Informações coletadas no site especializado em fruticultura, mantido por pesquisadores da UNESP, campus de Jabotical-SP. Disponível: <https://www.todafruta.com.br/cabaca/>. Acesso: dezembro de 2019.

A cabaça simboliza o útero da mulher; é a criação em uma parte e na outra parte você serrando tem uma parte do *awó* do segredo que precisa das duas partes da cabaça. A de cima simboliza o *orún* e a de baixo a terra, o *àiyé*. (*Bàbàlórísà*-entrevista, 2018).

A cabaça recipiente que guarda os segredos da existência - “*Igbà-nla*, a grande cabaça ventre fecundada”, (LUZ, 2000, p. 85). Torna-se recipiente no corpo da mulher, através do útero, enfatizado na fala de *Bàbà*, que traz a cabaça como símbolo do útero da mulher. Exemplifica (NOGUEIRA, 2017): “uma cabaça guardando a vida em suas mais diversas manifestações, a natureza guardando a própria natureza, um fruto guardando seus frutos”. Daí compreende-se, a filha que se torna mãe, conforme o escrito de Nogueira.

Como registrado na literatura dedicada ao estudo dos símbolos, a cabaça contextualizada nas narrativas é evidenciada como um símbolo feminino; um símbolo gerador. Uma associação do fruto a características femininas baseadas nas concepções ancestrais simbólicas presentes no culto à *Iyà Mi* que, de acordo as narrativas do/as entrevistado/as, desperta o poder gestacional.

Observamos na narrativa do *Bàbà Osi* que ele traz a cabaça como representação da mulher: “*percebo na cabaça toda representação da mulher*”. (*Bàbà Osi* - entrevista, 2018). Na continuidade de sua narrativa ele atribui à cabaça uma característica de recipiente dos órgãos da mulher: “*vejo a cabaça evoluindo todos os órgãos da mulher inclusive o útero responsável pela gestação*”. (*Bàbà Osi* - entrevista, 2018). Já na narrativa de *Ajimudá*, a cabaça tem o conceito de órgão auxiliar para o ato de gerar. “*A cabaça e o útero é como um órgão que ajuda a gerar crianças. Importante na gestação e na geração da vida dentro de nós*”, (*Ajimudá*, entrevista, 2019).

Essas narrativas evidenciam etnicidades carregadas de construções de diferenciação e identificação acionadas pelo/as entrevistado/as que associam a cabaça à mulher, ao útero e, também, em uma espécie de recipiente dos órgãos reprodutores femininos. Dessa forma, a etnicidade vai funcionar como elemento de negociação revelador de feminilidades e nos permite compreender a complexidade das etnicidades que constituem bases distintivas nos processos das relações interétnicas.

Com isso, as etnicidades compõem as bases para o/as entrevistado/as firmarem suas identidades diferenciadas a partir de seu grupo articuladas na demarcação distinta em suas relações em âmbito interno e externo, ou seja, entre “os de dentro” e “os de fora”. Nesta direção teórica caminha Ferreira (2002) ao afirmar que:

No processo de aprendizagem, a etnicidade pode ser adquirida pelo indivíduo como uma parte integrante da sua personalidade, constituindo assim uma dimensão primária (não primordial) da identidade individual. No entanto, a sua saliência, força e susceptibilidade de manipulação são uma eventualidade situacional ligada às contingências locais em cada lugar e em cada época. (FERREIRA, 2002)

Diante ao exposto percebe-se que “existem diferentes graus em que a etnicidade organiza a vida social em diversos contextos” (FERREIRA, 2002). Dessa forma, urge analisar “o como e o porquê as etnicidades são mais ou menos flexíveis e mais ou menos salientes” (FERREIRA, 2002), nos processos interacionais contextualizados com os locais e temporais. Sendo necessário concentrar nas práticas sociais e como as mobilizam, neste caso, observamos como os entrevistados/as salientam aspectos simbólicos diversos para compor seus saberes acerca da representação simbólica da cabaça.

A simbologia que emerge na interpretação da cabaça feita pelo/as entrevistado/as reforça características da gestação, do poder de gerar, da fertilidade e com os órgãos reprodutivos femininos. Em suas narrativas traçam uma relação direta de *Ìyà Mi* como geradora de vida e com o corpo da mulher, especialmente, os órgãos responsáveis pela reprodução. Nesse sentido, *Ìyà Mi* relaciona-se “ao mistério da transformação do corpo feminino” (LUZ, 2000, p. 84). Vimos anteriormente como as mulheres buscam em *Ìyà Mi* o *Asè* propiciador, fertilizador, fortalecedor e sua decisão também para a gestação, a gravidez.

Nas narrativas coletadas e nas conversas mantidas com as mulheres da roça percebi a busca de *Ìyà Mi* para a proteção da gestação. Justamente em busca de seu poder de decisão para continuar, recorrem a Grande Mãe. Também chamada por “*Ìyà N’Là* - A grande Mãe - *Ìyà Mon* - a Mãe de todos, que sem sua boa vontade a própria vida na Terra não teria continuidade” (BENISTE, 1997, p. 60).

(...) no meu segundo filho... Eu estava com sintomas de perda aí meu pai jogou e eu estava... Assim com risco de perder a criança, morrer no parto, foi quando meu pai fez o *ebó* em *Iyà Mi* intercedendo para na hora do parto correr tudo bem e graças a *Iyà Mi* estamos vivos, nós dois. Por sinal eu tenho que recorrer novamente com este... minha criança está sentada e também porque mulher de Candomblé sempre faz *ebó* em *Iyà Mi* pedindo proteção, pedindo libertação de coisa ruim, uma boa gestação, então, mulher de Candomblé quando está gerando no ventre faz um *ebó* e agrada a *Ela*... Oferece frutas, canta pra *Ela*, pra *Ela* ajudar. (*Ajimudà* - entrevista, 2019)

Nesta narrativa podemos observar *Ìyà Mi* como a protetora da gestação. Realizei a entrevista com *Ajimudà* quando ela estava grávida do seu terceiro filho. Próxima de completar o período de gestação. Acompanhei as gestações mencionadas por ela na narrativa. Presenciei momentos de angústia pelas fortes dores que sentia e as suas idas e vindas do hospital. Gestações de risco que segundo ela nos explica “*é quando a mulherque está grávida, esperando o filho... quando pode perder seu filho, ele pode não vingar*” (*Ajimudà* - entrevista, 2019). Estava presente quando ela buscou *Ìyà Mi* para garantir a continuidade da vida, da existência da mãe através dos filhos.

No Candomblé a vida longa é um princípio a ser buscado. Rituais são feitos nesse sentido. Uma vida com qualidade e cuidados com o corpo e a saúde estão na prioridade. A morte precoce é encarada com tristeza e algo a ser evitada. No caso de uma mulher grávida com risco de não completar a gestação é investigado, por meio da consulta ao *Èrindlógun*⁹⁹ para saber o que pode ser feito.

Na experiência vivida por *Ajimudà*, o *ebó* permitiu o alcance de suas súplicas. Destaca-se o princípio da Mãe que nos fornece energia vital para enfrentarmos possíveis dificuldades e a provedora de tudo que vem da Terra para garantir nossa existência. Visto que *Ìyà Mi* “constitui a representação de maternidade, fertilidade e fecundidade” (LUZ, 2000, p. 84). Caracterização enfatizada na fala seguinte:

a gente busca em *Iyá Mi* como proteção para nosso útero, para nossa saúde. E nos seus *Asès* que representam a vida. Os rituais mexem muito com o corpo da mulher potencializa os órgãos. (*Ajimudà*-entrevista, 2019).

Esse entendimento corrobora com os escritos da pesquisadora Ribeiro (1996) ao colocar que o culto à *Ìyà Mi* é uma forma de restabelecer forças e isso é feito através da restituição, que pode ser através de oferendas e rituais propícios, a exemplo da ritualística tratada no capítulo anterior, cujo objetivo, entre outros, é mobilizar, impulsionar seu poder. Dessa forma, “restituída, *Ìyà Mi* trará fertilidade, riqueza e expansão a comunidade” (LUZ, 2000, p. 85).

Pois, ainda conforme o autor, “o que caracteriza o mistério e o poder das *Ìyà Mi* é a capacidade de criação e gestação da terra (...) Para tanto, ela deve ser constantemente ressarcida, restituída e umedecida, pois ela é constantemente solicitada para gerar abundância de grãos” (Idem).

⁹⁹ Sistema divinatório utilizado no Candomblé, mais conhecido como “jogo de búzios”, composto por dezesseis búzios. *Èrindlógun* na sua tradução para o português é dezesseis.

Thompson nos dizem que “as formas simbólicas são construções que tipicamente representam algo, referem-se a algo, dizem algo sobre alguma coisa.” (THOMPSON, 2007, p.190). Nessa referência podemos identificar o sentido e associação dada à cabaça: à barriga da mulher. Uma referência que congrega diversos conceitos relacionados à forma como vão construindo os femininos, o que vai contribuir na formação indenítária. Nesse sentido, a cabaça adquire sentidos diversos a parti dos rituais míticos dedicados à *Ìyà Mi* que refletem os anseios de cada um/a. Assim, como explica (MACHADO, 2006, p.73) que “os mitos são constituídos de palavras organizadoras dos caminhos e vivências de cada um em particular, e da comunidade”.

A barriga é como chamamos a região do abdome, funciona como recipiente que abriga órgãos do sistema digestório (estômago, intestino delgado, intestino grosso, fígado, pâncreas, vesícula biliar); parte do sistema urinário e região pélvica onde se localiza os órgãos reprodutores e genitais. Inicia-se no músculo diafragma e se estende até o coccígeno. Órgãos estes que chamamos de vísceras abdominais. As vísceras fazem parte do domínio de *Ìyà Mi*, dessa forma, o abdome, a barriga é de *Ìyà Mi*.

Ela também é dona do ventre. “*Iyà Mi protege a barriga. Dentro da barriga tem o útero*” (Ajimudà-entrevista, 2019). Destaca-se entre os órgãos “de dentro da barriga”, o útero como elemento importante neste construto sóciorreligioso presente nas narrativas do/as entrevistado/as, reforçando sua relação com a gestação, com o princípio da vida. Observamos aqui nesta fala de Ajimudà e a seguir com *Ìyà Ojù Odè*:

Útero é a criação. É onde se fecunda, onde se cria. Uma vida é gerada ali no útero. Onde uma vida é gerada. Onde uma vida é criada. É o que nós mulheres temos de melhor é capacidade de gerar uma vida. Uma vida que você coloca no mundo para segui o destino dela. Então é algo muito profundo que a mulher carrega: o útero. Onde tudo é criado. Onde tudo é transformado. Onde gera uma nova vida (*Ìyà Oju Odé*-entrevista, 2019).

Sendo as vísceras de *Ìyà Mi* e a barriga como recipiente, Ela se torna a Mãe da barriga. Estabelece, assim, uma relação solidária, pois uma depende da outra para existir. As narrativas míticas coletadas durante a pesquisa fundamentam o rito à barriga, digamos assim. Expresso na narrativa mítica de *Ìyà Oju Odé* que nos conta:

Quando você parte a cabaça você pode tirar dali dentro... É a barriga ali representada, é uma ligação muito grande ali é onde tudo se cria,

tudo se renova, tudo se gera ali dentro. (*Ìyà Oju Odé*- entrevista, 2019).

Com efeito, *Ìyà Mi* tem a tarefa de cuidar da barriga das mulheres. A barriga que recebe o alimento, que o transforma em energia. Recebe a água que refresca, hidrata, regula a temperatura do corpo. É também a barriga que processa os alimentos para nos dá energia. Gera; gesta; pari. Elementos que se associam ao próprio sentido da cabaça. Com isso, percebe-se uma relação mítica com os elementos simbólicos em análise. A cabaça, o útero, a barriga, *Ìyà Mi*, a mulher e os símbolos-filho/as: a decisão, o controle, a condição, a proteção.

A cabaça pra mim tem duas representações, por fora uma barriga, mas ao abrir você percebe que ela tem uma camada dentro dela cheio de sementes envolta por uma espécie de película. Aí eu acho que está o útero. Então a cabaça representa as duas formas, o útero e a barriga. Igual nossa barriga mesmo a gente tem a barriga e dentro dela tem o útero e os outros órgãos. (*Ajimudà*-entrevista, 2019).

Essa reflexão vai ao encontro da análise feita por Machado (2006) quando ela coloca que a comunidade de *Asè* “não artificializa os acontecimentos” (MACHADO, 2006, p. 94). Isso significa, segundo ela, que os acontecimentos se originam no cotidiano do lugar. Dessa forma, “os símbolos, via de regra, não são símbolos representativos de entidades. Os símbolos são os que representam” (Idem). Nessa concepção, a barriga não é representação da cabaça e vice-versa, a barriga é a cabaça, a cabaça é *Ìyà Mi*. As narrativas trazem esse saber construído no cotidiano das pessoas entrevistadas:

É bom falar que dentro dos *Asès de Ìyà Mi* a barriga é muito importante, *Ela* é dona da barriga. Assim, a barriga é um destaque. Ali mesmo na cabaça é mesmo que uma barriga. Eu penso assim. (*Ìyà Oju Odé*-entrevista, 2019).

Nessa narrativa percebe-se como ela testemunha e processa a sua visão, o seu entendimento, a sua interpretação da dinâmica que envolve a complexidade do culto à *Ìyà Mi*. Vale dizer, que o sentido é construído considerando que “o indivíduo não é senão o entrecruzamento necessário, porém variável, de um conjunto de relações” (AUGÉ, 1999, p. 27), relações essas estabelecidas e construídas nas suas interações sociais e simbólicas no terreiro envolvendo circunstâncias - já discutidos ao longo dessa dissertação e especialmente, no Capítulo II - e, também, com “os outros”.

Essas narrativas nos levam a visualizar e entender como o poder feminino é construído através do sentido que se possui sobre os símbolos, em decorrência, de um saber produzido “fruto de experiências provenientes das aprendizagens (...) da forma como olhamos para um determinado símbolo, para uma determinada imagem” (SANTANA, 2017, p. 28).

As narrativas aqui analisadas revelam a reverência e o culto ao feminino no *Omi T'Ogun*. Uma força. Um poder de expansão. De realização. De proteção. De tomada de decisão. De regulação. Transcendental consoante à explicação de Eliade (1992) em que o transcendental é uma manifestação feita a parti da sacralização de elementos terrenos, que chamamos de símbolos, pelos quais, “o Mundo se torna “transparente”, suscetível de “revelar” a transcendência” (ELIADE, 1992, p. 65).

Dessa forma, os símbolos aqui analisados: cabaça, útero, barriga são envolvidos de sacralidade dotados de sentido sagrado. Percebe-se assim, que os símbolos são fundamentais na vida religiosa do/as entrevistado/as que os interpretam e os utilizam para constituir socialmente feminilidades que tem no princípio feminino a evidencia de uma energia presente, lembrada, alimentada e vivificada nos símbolos das *Ìyàbàs*. Força cultuada e buscada nos *Asès* das *Ìyàbàs*. “*Todas as mulheres, todas as Ìyàbàs tem Ìyà Mi*” (*Bàbàlòrisà*-entrevista, 2018). “Os mitos nos permitem inferir que os *Orisàs* de princípios femininos são representações coletivas das *Ìyà Mi'-laawa*, nossas mães poderosas (...) todas possuidoras da cabaça com o pássaro” (SANTOS & SANTOS, 1985, p. 47).

As Grandes Mães por excelência, genitoras femininas, inseridas no ninho das Mães Pássaros estão *Osun* chamada de *Ìyà Mi Àkókó* - Mãe Ancestral suprema; *Nàná, Ìyà-lódè- ilú* - Mãe da vida; relacionada à interioridade (filhos contidos em si mesma) e *Yemonjà* entranhas de água; também chamada de a Grande Mãe - *Ìyà nlà*.

O poder feminino está refletido na produtividade e fertilidade da Terra através das águas das chuvas que irrigam a terra e faz com ela brota, gere frutos, grãos, verduras, enfim, promova a agricultura e a pecuária que nos alimentam; na prosperidade dos mercados e comércios através da pesca e comercialização pelos mares, rios e estradas. Está na condição de realização de empreendimentos, na condição de viver:

Ìyà Mi nos dá energia de procriar, de criar. Vejo saúde, a tranquilidade, equilíbrio, trabalho, o bem estar das pessoas, tudo pode ser gerado (*Ìyà Oju Odé*- entrevista, 2019).

Sobressai nessa narrativa da *Ìyà Oju Odé* como o poder de *Ìyà Mi*, o poder feminino é expansivo. Seu *Asè* reflete na saúde, na família, nas relações, no trabalho, em todas as ações.

Ìyà Mi é a energia que promove e favorece condições para que as pessoas consigam alcançar seus objetivos. Promotora de mudanças atuando nos caminhos. Seu poder se emana através do *Asè* que se espalha, difunde, propaga e preenche a todos os seres de energia vital evidenciada nas narrativas seguintes:

A condição de se vê diante a um desafio, de algo novo, da mudança. E neste momento, quando estão diante de novos desafios, novos empreendimentos e novas decisões vão se aconselhar com *Ìyà Mi*. É mais seguro. (*Iyàegbè*-entrevista, 2019).

Dessa forma, *Ìyà Mi* é a propiciadora de novos começos, novos ciclos. “*Tem muitas outras coisas que Ela pode interferir além do que atribuem a Ela. Muitas mulheres da roça já recorreram a Ela por esses motivos... mudanças, recomeços (...)*” (*Iyàegbè*-entrevista, 2019). Durante o trabalho de campo estive com *Iyàdagan*, momento em que estava de mudança para outra cidade, em busca de melhoria conforme ela nos diz: “*eu vou morar em Salvador por uma questão de melhora de vida, buscar condições, que aqui eu não estou tendo*”. (*Iyàdagán*-entrevista, 2019). Ela continua nos relatando sobre a importância de *Ìyà Mi* nessas novas descobertas e novos ciclos:

Por que você está com algum problema você vai até a árvore *Dela* faz o *ebò*¹⁰⁰ e aquilo se resolve. Eu já recorri a *Ìyà Mi* muitas vezes nem só pra doença, nem só por ajè... Novos começos. Também para trabalho, como agora, que é muito bom recorrer a *Ela*. Tem o ritual que se faz, simples, que é *aláfia* (*Iyàdagán*- entrevista, 2019).

Ìyàdagán é a mulher que entre outras tribuições é a guardiã dos segredos de *Ìyà Mi*. A escolha da sacerdotisa para os cuidados diários de *Ìyà Mi* tiveram entre outros requisitos, ser filha de *Osun*, mas a filha mais velha de *Osun*. Dessa forma, de *Ìyà Mi* emana a força da sabedoria conquistada pelo caminhar. Uma feminilidade caracterizada pela experiência de vida; uma valorização da mulher mais velha. Daí ser representada pela *Osun* mais velha, a *Yemanjá* mais velha e a *Nanã* mais velha.

Podemos observar nas narrativas seguintes a ênfase nas palavras, conquista/respeito ao falar sobre o velho, a velha; “o mais velho”, “a mais velha”, como é mais comum dizer nos terreiros. Essas narrativas contribuem para ampliarmos os estudos a respeito das construções epistemológicas das diversas etnias africanas e mais precisamente as etnicidades de construções *kétù*, campo desta pesquisa. Sendo assim, caminhamos para uma produção de

¹⁰⁰ *Ebò* significa “oferenda ritual” (LOPES, 2011. p. 476).

saberes e fazeres tendo como centro a ancestralidade feminina que desdobra no respeito e valorização “daquele/a que comeu primeiro; que chegou primeiro”, ou seja, o/a mais velho/a.

A pessoa mais velha é mais respeitada. Enquanto em outros lugares o velho é levado para o asilo, aqui os mais novos querem ficar velhos porque sabe que será respeitado. Numa roda, numa palavra a gente passa de um modo geral, a prioridade a pessoa mais velha que alcançou respeito. Para ela chegar onde chegou e ter esse respeito que ela conquistou, com certeza fez valer isso. Ela deu o que hoje ela tem. Pra ela ter respeito no Candomblé, com certeza deu respeito. Porque se ela chegou no Candomblé a ser mais velha ela encontrou outras mais velhas do que ela. Então, ela foi se espelhando naquelas mais velhas igual a gente se espelha nessas mulheres mais velhas porque a gente sabe que um dia a gente vai chegar onde elas chegaram e ter o respeito que elas conquistaram. E se chegaram a este respeito elas respeitaram os antepassados dela pra ter esse respeito hoje. Respeito tem pra quem respeito dá. (*Ajimudà*- entrevista, 2018).

Reforça-se a referência ao prestígio e senhoriaidade conquistados pelo/as mais velho/as. A vivência e a experiência são reconhecidas pelo Candomblé, observada na narrativa de *Ajimudà* e na seguinte de *Íyà Oju Odè*.

Olha, a primeira pessoa a dançar para elas na roça fui eu. Estava na roça quando ela foi assentada. Eu e a finada Esmeralda de Nanã. No dia que plantou elas precisava das mulheres mais velhas para fazer a primeira dança delas. Fui convidada a dançar pra elas, chego me arrepio quando falo. Agora que estou me lembrando disso. Olha, que honra, estava presente no assentamento de *Iyà Mi*. (*Íyà Oju Odè*-entrevista, 2018).

Experiência ética assinalada por Oliveira (2012), preservada, constada nas narrativas colhidas, e que ao contrastar com comportamentos fundamentados em construções étnicas diferentes que não demonstram o mesmo cuidado com seu/sua mais velho/, torna-se motivo de preocupação e até mesmo um sentimento de ameaça no sentido de perder algo precioso.

O respeito aos mais velhos eu vejo como uma coisa muito bonita, muita boa. Que hoje em dia tá se perdendo também. Quando na minha época o velho para a gente e hoje, eu sou uma pessoa já velha de santo e quando existe outro mais velho do que eu tenho aquela ternura, me encanto com aquela pessoa por que teve a vivência, a sabedoria. Me curvo, peço a benção. Hoje em dia o jovem não quer respeitar mais a hierarquia, não quer respeitar mais o seu mais velho. Alguns zelam, ainda cuidam, mas não é a mesma coisa. (*Iyà Oju Odè*-entrevista, 2018).

A “Enciclopédia brasileira da diáspora africana” traz o conceito para o termo ancestral como sendo, “antepassado; ascendente, do bisavô para trás” (LOPES, 2011, p. 98). Ainda de acordo ao autor, “para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo da sua existência” (LOPES, 2011, p. 98).

O ancestral é algo profundo, depende do que o mais velho deixou para você seguir adiante. São os nossos antepassados que nos deixaram sua sabedoria, seus ensinamentos. A ancestralidade é algo que vem de muitos anos que a gente herda aquilo e vai passando adiante. Está presente o mais velho a sabedoria que foi passada, da hierarquia. (*Iyà Oju Odè*- entrevista, 2018).

Com isso, a ancestralidade está relacionada e caracterizada por *Iyà Oju Odè* com a força para continuar. Atento ao fato de que para ela, a ancestralidade está relacionada ao tempo de experiência. Uma experiência de inclusão e inserção gerando um sentimento de pertença que se nutre na medida em que reconhece sua origem e formula conhecimentos a partir dessa origem. Como nos explica (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 211), “todo africano tem um pouco de genealogista e é capaz de remontar a um passado distante em sua própria linhagem”.

Nesse sentido, as pessoas se veem no coletivo socializando e produzindo seus símbolos. Aqui a ancestralidade é relacionada ao tempo. Um tempo que não é cronológico. Um tempo que não tem fim. Um tempo que é sincrônico com a existência/consciência.

Nas narrativas em questão, a *Iyà Oju Odè* e *Ajimudà* colocam o tempo no lugar do/a outro/a, como explica Julvan M. de Oliveira em sua tese sobre a ancestralidade no pensamento de Kabengele Munanga¹⁰¹. Sendo assim, segundo o autor, o/a outro/a que é sempre o/a mais velho/a, quando busca a energia, a referência naquele/as que o/as antecederam.

Essas palavras carregadas de etnicidades ao evidenciar traços ancestrais de sacralidade ao ser na sua condição de mais velho, mais velha. As narrativas do/as entrevistado/as trazem relatos de uma construção étnica a respeito do princípio que direciona o seu próprio entendimento enquanto ser, dos seres divinos e natureza, o qual denomina de ancestralidade.

Princípio este dotado de sentidos que evidenciam etnicidades, através dos olhares sacralizados presentes nas palavras e sentidos: ancestralidade, tempo, velho/a, respeito,

¹⁰¹ OLIVEIRA, Julvan Moreira de. Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga. (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

continuidade. Os mitos trazem os meios pelos quais o/as entrevistado/as interpretam e dão sentidos a essas palavras que evidenciam etnicidades e demarcam fronteiras étnicas.

3.3 A dança das mulheres: uma conversa sobre fronteira

*Damos o conhecimento para a fêmea,
Nossa Ìyá que encarna o conhecimento
Nós chamamos o conhecimento de Oxum,
Nossa Ìyá que encarna o conhecimento
Nos submetamos a Ìyá
É Ìyá quem nos deu à luz
Antes de nos tornarmos seres humanos
Nos submetamos a Ìyá
A fêmea deu à luz o soberano
Antes que o soberano se tornasse um Deus¹⁰².*

Compreender a dinâmica da feminilidade e masculinidade no Candomblé é descobrir maneiras diversas e interpretações contextuais de experiências sociais que precisam ser consideradas na construção teórica das etnicidades, pois tanto a feminilidade, a masculinidade e a etnicidade pedem tratamento nas relações sociais contextuais.

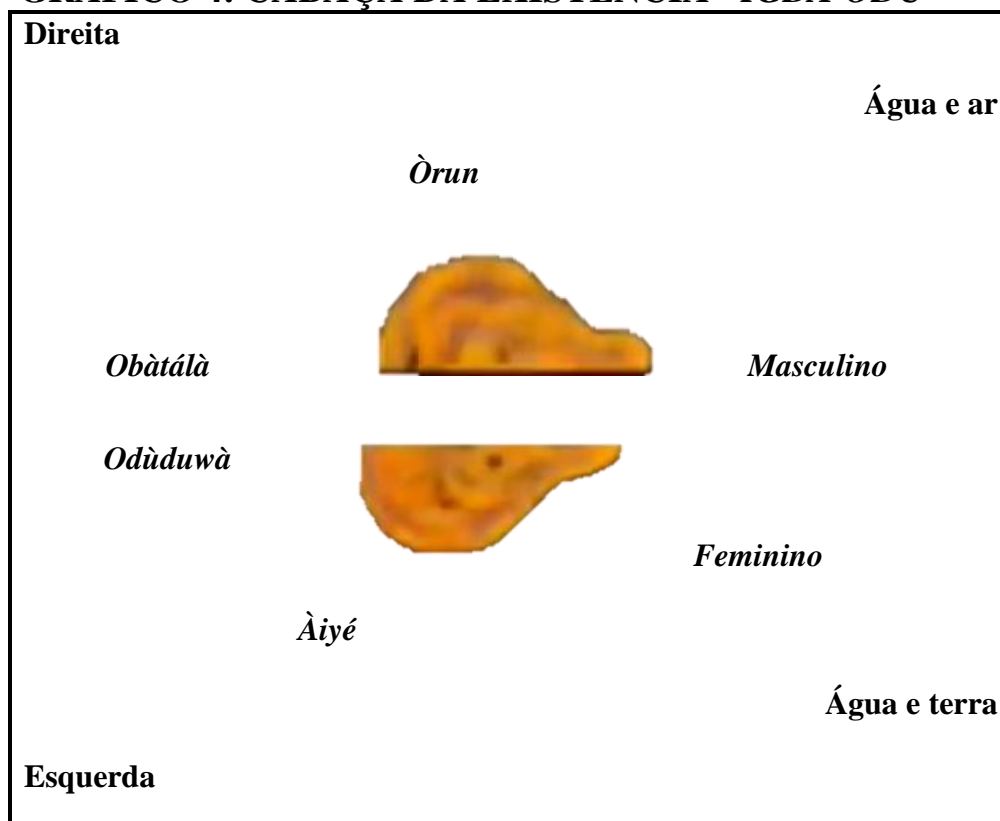
Nessa perspectiva, nos orientamos metodologicamente pela interpretação das narrativas “não fragmentado em frases resposta, de tal forma inteiriço a nos permitir apreender sua estrutura” (OLIVEIRA, 2003, p. 141). Narrativas essas, de teor mítico que são reatualizadas ao serem relatadas. Com isso, objetiva-se captar, os sentidos dos símbolos, neste contexto, “são diversamente vividos e valorizados”, cujo “produtos destas atualizações múltiplas constitui, em grande parte, os estilos culturais” (ELIADE, 1979, p. 167).

O Candomblé preservou um universo mítico da constante interação dinâmica e conflituosa entre os princípios masculinos e os femininos, como nos explica Carneiro & Cury (1993). Podemos observar no mito da criação *yorubá* retratados logo a seguir, cuja narrativa destaca os princípios femininos e masculinos mobilizados nesta tarefa, representados simbolicamente pela cabaça - *Igbà-odù*, que dividido ao meio, verticalmente, tem na parte superior o princípio masculino - *Òrun*; na parte inferior está o princípio feminino - *Àiyé*.

¹⁰² Texto traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. (Coletado com o Chief Olagoke Akanni, Araba Oluawo Ogbomoso, em 7 de julho de 2008) .In. OYÈWÚMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92.

No gráfico seguinte podemos notar outros símbolos envolvidos na criação e os seres-símbolos encarregados por *Elédumarè*: *Obàtálà* - “símbolo coletivo ancestral do poder ancestral masculino” (SANTOS, 1986, p. 60) e *Odùduwà* - símbolo coletivo do poder ancestral feminino.

GRÁFICO 4: CABAÇA DA EXISTÊNCIA - IGBÀ-ODÙ



Fonte: Elaborado pela pesquisadora a parti das análises dos dados, 2019.

Embora se pretenda complementar e harmonioso, essa relação masculino-feminino não se dá harmonicamente, conflitos são relatados nos mitos expressando sempre a luta entre os princípios em disputa pelo controle do mundo e outras forças da natureza e *Asés* desde os seus primórdios. Mitos estes, que são preservados e revividos a cada ritual praticado no terreiro.

Nas narrativas do terreiro a respeito desta disputa encontramos aquele que está relacionado a criação do mundo. O mito nos diz que *Elédumarè* orientou *Osàlà* em sua missão de criar o mundo. Mas como não cumpriu com suas oferendas foi penalizado durante a sua caminhada em direção ao local indicado por *Elédumarè*. Ao beber a água da palmeira, embriaga-se de vinho de palmeira. *Odùduwà* ao encontrar *Osàlà* desacordado, pega os

segredos da criação, guardados no “saco da existência” - *àpó-ìwá*. Prossegue na missão e cria a terra e detém o poder sob ela. Daí *Odùduwà* significar "a cabaça de onde jorrou a vida" (BAÇAN, 2012, p. 41). Envergonhado, *Osàlà* retorna a *Elédùmarè* para explicar a situação e Este, lhe concede o conhecimento e a permissão de criar as espécies (flora, fauna) que iriam habitar a terra a parti de então, incluindo a humanidade.

Um dos aspectos a serem abordados diante aos mitos referentes à criação, está a construção de uma feminilidade que não se apresenta de forma inferior, ao contrário. Percebe-se que os mitos expressam “o reconhecimento, do ponto de vista do homem, da necessidade de controlar a mulher, não porque ela seja inferior, subproduto dele, mas sim porque tem potencialidades e características capazes de submetê-lo” (CARNEIRO & CURY, 1993, p. 21). Observa-se, a frequente tentativa de sobrepor um/a sobre o/a outro/a, porém, existe a contrapartida daquele/a que se sente subjugado/a.

No Candomblé há o reconhecimento desse conflito, complementa, (OLIVEIRA, 2006, p. 94), “a mulher não é o equivalente do homem, não é a costela de Adão”. Ao tratar do assunto, a relação entre homens e mulheres, *Ìyàdagan* nos diz que aprende com o Candomblé “*que a mulher precisa ser firme... Cabeça erguida*”. (*Ìyàdagan* – entrevista, 2019). Com este comportamento se sente diferente, em suas palavras nos diz: “*é diferente sim, óbvio. Eu me sinto mais respeitada. Sou reconhecida*”. (*Ìyàdagan* – entrevista, 2019).

Com isso compreendemos que a relação masculino e feminino vai existir e “para cada atributo masculino encontramos um equivalente feminino e, ainda, homens e mulheres participam das qualidades inerentes à “natureza humana” (CARNEIRO & CURY, 1993, p. 21), pois segundo elas, “homens e mulheres sabem que se equivalem física e psicologicamente”, (CARNEIRO & CURY, 1993, p. 21).

Percebe-se que o Candomblé nos apresenta uma construção de caráter aglutinador, dual, diverso, sistêmico e complementar que compreende a existência a partir dos planos da direita e da esquerda que aglutina os princípios masculinos e femininos.

A dualidade não significa um problema, é um dos princípios característicos da cosmogonia do Candomblé. Princípio este que Oliveira (2006) trata de bipolaridade de elementos, unidade dos contrários. Para ilustrar seu pensamento, podemos dizer que conflitos dualistas entre o “bem” e o “mal”; “novo” e o “velho” não existem e nem fazem sentido, pois, conforme explica Mãe Stella de *Oxossi*, o feitiço que pode matar é aquele que cura, vai depender de como é empregado, Santos & Peixoto (2014). Com isso, “o que existe são forças

construtivas e destrutivas, definidas de acordo com a finalidade e o contexto na qual estão inseridas” (OLIVEIRA, 2006, p. 94).

Por sua vez, os princípios femininos e masculinos são operados a partir de sociedades que evocam os poderes decorrentes destes princípios, tais como *Gélèdés*, *E’léékò*, *Ogboni*, *Orò*, *Bàbà-Egun*. Simbolicamente, o homem detentor do princípio genitor masculino e a mulher ventre reprodutor - princípio genitor feminino se unem garantindo a continuidade de tudo. Para essa organização, direita, esquerda; masculino, feminino, a pesquisadora Santos (1986) nos chama atenção quanto ao fato dela ser um sistema de relações simbólicas que adquire sentidos e significados em contextos.

Segundo ela, não há “alguma supremacia da direita sobre a esquerda ele não lhe atribui nem uma conotação positiva e nem negativa. Ambas as categorias são igualmente importantes e suas funções tem valores equivalentes e complementares” (SANTOS, 1986, p.70). Daí o seu caráter aglutinador já mencionado anteriormente. Como explica *Bàbà Opá Osi* “as energias masculinas e femininas se complementam e não se dicotomizam. Existe essa compreensão” (*Bàbà Opá Osi* – entrevista, 2018).

Existe sim, uma relação de gênero e o respeito do gênero. Essa relação de gênero ela é vista, assim não de forma classificada, como se fosse caixinhas: ah, existe a caixinha de homens, existe as caixinhas de mulheres, não. Não existem essas caixinhas. O que existe é a relação dos gêneros, que são respeitados, enquanto pessoa. Todos estão ali no mesmo espaço respeitando suas ideias, suas ideologias e respeitando as pessoas (*Bàbà Opá Osi*- entrevista, 2018).

Interessante a fala do *Bàbà Opá Osi* que traz em sua narrativa a forma de como ele enxerga a sociedade em sua volta que se contrasta com o universo do Candomblé. Uma evidencia de suas etnicidades que faz despontar a sua identidade, em que, concomitantemente, questiona, interage com identidades diversas, através de uma ilustração utilizada com a “caixinha” que faz alusão ao estabelecimento de normas e condutas impostas ao homem e a mulher. Um limite bem definido reafirmado *Bàbà Opá Osi* e, portanto, marcador de fronteiras.

Com isso, travamos uma conversa sobre fronteira para tratá-la na discussão de marcadores sociais e subjetividades relacionadas às feminilidades. Percebemos ao analisar a narrativa de *Bàbà Opá Osi* que demarca uma fronteira entre as construções sobre o feminino envolvendo os construtos sociais preservados no Candomblé, o “eu” e aqueles que se querem dominantes, discriminantes, patriarcais, “os outros”.

Na perspectiva de Barth (2000), a fronteira assinala critérios que determinam a pertença ou o sentimento de pertencimento a determinado grupo, a inclusão ou a exclusão revelada nestas relações contrastivas de pertença e exclusão, Barth (2000). Conclui-se, então, que a fronteira “canaliza a vida social” (BARTH, 2000, p. 34).

De acordo Barth (2000), a pertença étnica só pode ser definida na relação limítrofe que demarca os membros e não membros. Uma situação que exige dos membros a consciência da existência das fronteiras, tais como assinaladas na narrativa do *Bàbà Opá Osi*.

Sendo assim, podemos dizer que a “etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua suposta origem, que se encontra validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 141).

Estamos em um campo em que o culto à *Ìyà Mi* é tido como feminino. Já estabelecendo assim, uma fronteira entre o masculino e o feminino. Estamos em um terreiro em que o sacerdócio é masculino através do *Bàbàlórìsà*. Poderia parecer contraditório, porém, “o sistema do Candomblé é dialético e interligado” (OLIVEIRA, 2006, p. 94).

Mesmo a gente tendo um sacerdote masculino a mulher se destaca. A mulher sempre vai ter esse destaque no Candomblé. Em nossa religião não tem essa diferença não (*Ìyà Oju Odè* – entrevista, 2018).

Nesta narrativa, *Ìyà Oju Odè* nos apresenta marcadores que reafirmam seu pertencimento ao Candomblé, tais como, o destaque à liderança histórica das mulheres e seu alcance aos altos cargos da hierarquia religiosa. Nesse sentido, apoiada nos escritos de Poutignat e Streiff-Fenart (2011) em que explicam que a etnicidade pode ser realçada através de traços visíveis, identificamos na narrativa em análise a condição da mulher no Candomblé, mobilizada por ela para demarcar uma fronteira entre “Nós” e “Eles”.

As forças, os princípios masculinos e femininos são interdependentes, “um” só existe porque “o outro” existe e nenhum é mais importante que o outro. Está aí uma reorganização dos saberes africanos nessa diáspora de reunir no Candomblé o culto as diversas divindades respeitando seus segredos. No relato da dinâmica do ritual dedicado à *Ìyà Mi* percebemos uma fronteira existente entre os homens e as mulheres.

São as mulheres que lidam diretamente com seus *Asès*. São elas que recebem cargos e são imbuídas desses cuidados. São as mulheres que jogam água em seu assentamento para

umedecê-la e restituir sua força. São as mulheres que arriam seus *ebós* e oferendas. São elas que dançam para *Ìyà Mi*. São mulheres dançando para mulheres.

Todas as mulheres fazem um círculo ao redor da árvore e ali dança para as *Ìyàbàs*, todas. Dançam pra *Yemanjá*; *Ijexá de Oxun*; *Obá*; *Oyà*; *Nanã*, em fim, todas as *Ìyàbàs* são reverenciadas no culto das *Ìyà Mi*, através das danças (*Bàbàlórìsà*, entrevista, 2018).

As mulheres sendo as responsáveis pelos *Asés* de *Ìyà Mi* estão numa relação pública de destaque diante de um poder grandioso que reflete na decisão de geração, da fertilidade, da proteção, da realização, do caminhar de todo/as da *Egbè*, como pode ser percebido na narrativa:

eu acho muito bonito o ritual delas, dá o presente, fazer as oferendas, os *ebós*, todas as mulheres ali presente. É importante para nós pela fertilidade, de trazer harmonia, de tirar as coisas contrárias da roça e aos filhos. (*Ìyà Oju Odè*, entrevista, 2018)

Há uma presença marcante da busca pela proteção junto à *Ìyà Mi* nas narrativas do/as entrevistado/as fato que traz para o feminino uma característica que, no sensu comum, refere-se como papel do homem; aquele responsável pelo cuidado e proteção da família. As mulheres entrevistadas são provedoras, são responsáveis por seus filhos e filhas, como nos diz *Ìyà Oju Odè* “... como eu sendo a provedora da minha casa (...) a *cumieira*” (*Ìyà Oju Odè*, entrevista, 2018). Segundo ela, a *cumieira* é a proteção da casa, da família. Muitas mulheres foram como ela. Muitas são como ela. Muitas buscam por *Ìyà Mi*, uma energia divina feminina de grande poder. Outra fronteira pode ser assinalada diante uma sociedade forjada a partir de construtos fundamentados em um “Deus” masculino onipresente e onisciente.

A respeito da relação do homem e da mulher diante do culto à *Ìyà Mi* foi também abordada pela pesquisadora Novaes (2014) que realizou estudos sobre *Ìyà Mi* no *Ilê Axé Torrundê*, que também tem como sacerdote um *Bàbàlórìsà*. Ela coloca que na realização das oferendas a *Ìyà Mi* ocorre uma mudança temporária de papéis, entre o *Bàbàlórìsà* e a *Ìyà Ajè* - dedicada aos cuidados de *Ìyà Mi*. Segundo ela, “o poderio vivenciado no *Torrundê*, transforma-se frente ao caráter feminino do culto à *Ìyà Mi*”, (NOVAES, 2014, p. 124).

No *Omi T’Ogun* na execução do ritual, as mulheres assumem o poder. Reunidas desde o preparo até a entrega das oferendas, fato que tivemos a oportunidade de observar durante a

coleta de dados para esta pesquisa. Tem na *Ìyàdagán* e *Ajímudà* a liderança na sua condução e entrega.

Quando eu vou levar a oferenda, eu sinto a responsabilidade. Já na volta, retorno aliviada, com forças. Eu sinto a diferença. Na ida eu vou no silêncio já contrita naquilo que vou fazer e aí tudo que entrego eu sinto que *Ìyà Mi* já estava no lugar esperando para receber o que fui levar. Na volta, estou com energia forte, renovada. (*Ajímudà*, entrevista 2018).

Essa responsabilidade assinalada na narrativa se refere ao fato dela transportar todos os anseios de todo/as, inclusive os dela. Constata: “*todos os pedidos estão ali*” (*Ajímudà*, entrevista 2018). O *ebó* é um elemento fundamental na relação entre os *Orisàs* e seus/suas filho/as, pois é através dele que se fortalece o *Asè*, a energia vital de que se precisa para viver.

Dessa forma, o *ebó* “provoca a restituição, a reparação e o equilíbrio que dá novo impulso ao processo da vida” (FERNANDES, 2017, p.21). É através do *ebó* que a vida se movimenta. Sendo assim, ao transportar o *ebó*, *Ajímudà* é depositária da confiança do/as filho/as do terreiro para carregar todos os sonhos e expectativas e entregá-los a Grande Mãe.

O Candomblé se organiza através dos mitos e ritos; através da ancestralidade. As ancestrais femininas obedecem a classificação da esquerda, enquanto que os *Egungun* pertencem ao lado direito. Nessa concepção cosmológica, os *orisás* são seres ancestrais cuja energia eflui de *Eledumaré* e os *Eguns* estão relacionados aos feitos da humanidade. São os ancestrais humanos. Sendo assim, os *orisás* estão relacionados ao cosmo e a natureza e os *eguns* as relações sociais, Santos (2008).

Percebemos aqui, os lados direito e esquerdo como elementos simbólicos que realçam etnicidades, explicada nesse sentido, por Oliveira (2000) através da teoria de Eriksen (1991)¹⁰³ “como uma propriedade de uma formação social e um aspecto de interação” (OLIVEIRA, 2000, p. 8) e relacional Poutignat e Streiff-Fenart (2011), pois trazem consigo simbologias referenciando os lados respectivamente com o masculino e feminino.

Saberes que servem de base para uma estrutura social organizativa que busca em sua cosmogonia os meios de manter relações sociais; relacionar-se uns com os outros, com o mundo visível e não visível, seres divinos, seres humanos que “morreram” e são

¹⁰³ ERIKSEN, Thomas H. (1991), “The cultural contexts of ethnic differences”. *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26, 1

reverenciados. Sendo todos organizados entre *Orun* e *Aiyé*; *Osi*-esquerdo - e *Otun*- direito, feminino e masculino.

Destarte, a construção simbólica do masculino e feminino constitui um entre vários operadores de contraste na interação e relação. Com base nisso, tem-se nessa situação o “nós” como sendo os construtos femininos e os “eles”, os construtos masculinos. Com isso, percebem-se as diferenças internas surgirem quando as pessoas durante os ritos mobilizam suas etnicidades para participar ou realizar algo. Mesmo sendo filho/as do mesmo terreiro acionam sua condição, quer seja, mais velho/a, possua cargo na hierarquia, homem, mulher; filho/a deste ou daquele *Orisà*, elaborando, dessa maneira, distinções no intuito de afirmar sua posição o “eu”, o “nós” diante do/as outro/as.

Nesta interação desponta uma fronteira que se baseia no confronto de contrastes e diferenças. Seguindo essas orientações teóricas, identificamos uma fronteira entre a sacerdotisa que cuida dos *Asès* de *Ìyà Mi – Ìyàdagan* e as demais mulheres quando em suas narrativas demarcam como condição para receber o posto, a prerrogativa de ser filha de *Osun*. A filha de *Osun* mais velha do terreiro. Configura a constituição de um limite construído a partir dos conhecimentos acerca da ancestralidade.

Podemos apontar uma fronteira étnica que desponta na discussão proposta entre o masculino e feminino fruto das construções ancestrais e que nos permite refletir a respeito das situações de interação e relação social nas produções e manutenções de possíveis fronteiras étnicas. Essa relação masculino e feminino se apresenta como uma fronteira étnica neste caminho metodológico estabelecido por uma das hipóteses desta pesquisa, considerando que os mitos de *Iyà Mi* direcionam para um culto feminino, o culto das mulheres. Estabelecendo, assim, uma limitação para o homem que o restringe de cuidados mais diretos.

No universo ancestral feminino destaca-se um aspecto importante que é o fato da concepção da ancestralidade feminina ser coletiva, unificada, concentrada em *Ìyà Mi*. Acredita-se que os *Orisàs* femininos são remanescentes das *Ìyà Mi*, situadas no limiar da civilização. Nos Candomblés são cultuados os *Orisàs* femininos¹⁰⁴: *Nanã, Yemanjá, Oxun, Oyá, Obá, Ewá, Otin*¹⁰⁵, trazendo consigo concepções tais: maternidade, sexualidade, moralidade, fertilidade, trabalho e características emocionais.

¹⁰⁴ E também os *Orisàs* masculinos: *Exu, Ogun, Oxossi, Loguneder, Ossain, Obaluaiê, Iroco, Oxumaré, Xangô, Ayrá, Oxalá, Osagyian*, chamados de *òbòrós*.

¹⁰⁵ *Iyàbàs* – como são denominados os Orixás femininos. *Ìyà Mi* também é cultuada como as *Iyabas*. Isso se deve, porque os orixás femininos também são feiticeiras, 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

Falamos de uma fronteira étnica que estabelece “as de dentro” referenciando as mulheres e “os de fora”, os homens. Essa fronteira é uma marca característica dos rituais de *Ìyà Mi* e é nessa fronteira entre “elas” e “eles” que o grupo preserva a ritualística de evocação do *Axé* da Grande Mãe Ancestral, fundamentada em mitos. Poutignat e Streiff-Fenart (2011) avaliando os escritos de Barth explica que a manutenção da fronteira étnica requer uma organização de trocas que regem as interações.

Com isso, no contexto desta pesquisa, a estruturação das relações ocorre através das trocas simbólicas que envolvem a evocação dos poderes de realização de *Ìyà Mi* e a troca de preceitos, conceitos, sentidos que demarcam condições de comunicação. Como podemos observar na narrativa seguinte. Um poder evocado por mulheres, que se expandi a todas e todos:

Elas, eu digo as Ìyà Mi estão ali pra defender; pra proteger os filhos da casa. Protege também, o pai de santo (...) Ìyà Mi é a Mãe que protege o terreiro. (Ìyà Oju Odè-entrevista, 2018).

Ao longo do texto notamos nas narrativas a referência aos ritos executados ora por homens ora por mulheres, tendo limites para ambos. Sociedades foram formadas com esse tipo de organização e estruturação a exemplo da *Gèlèdés* e *Bàbà Egun*. Fundamentos foram preservados e praticados no Candomblé a parti dos ensinamentos e mitos que foram sendo passados pelo/as mais velho/as, corroborados na narrativa de *Ajimudà*:

Mesmo sem a gente dividir a mulher tem seu lugar. E o homem tem o dele. No Candomblé tem cargos que são somente para homens, e outros para mulheres. Tem cultos e rituais que somente homens podem fazer. E outros que só mulheres podem fazer. (*Ajimudà* – entrevista, 2018)

Ajimudà nos explica a organização no Candomblé que segue uma estrutura hierárquica baseada na ancestralidade que orienta os “lugares” e as fronteiras. Essas fronteiras despontam das construções étnicas que se diferencia o/as filho/as do *Omi T’Ogun* quando da realização de ritos à ancestralidade. Em se tratando de ritos relacionados a *Bàbà Egun* - ancéstrés masculinos - tem-se os homens a condução e a guarda de seus segredos. As mulheres

no momento que *Ìyà Mi* perde seus poderes, porque se tornou tirana, realmente, com elas não tinha meio termo, eraou (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 *Iyàmi* com as *Iyàbàs* vem do poder do útero, o poder do útero é delas. (VERGER, 1994, p. 37)

participam de outros afazeres em momentos definidos, tais como comidas rituais. Necessário assinalar que a ritualística de *Bàbà Egun e Ìyà Mi* não são similares, cada culto tem sua estrutura e construções complexas, aqui não estamos comparando. Utilizamos como exemplos para evidenciar o/as guardiões do/as segredos e como a ancestralidade torna-se um elemento organizador que também estabelece fronteiras.

Quanto à participação dos homens nos ritos de *Ìyà Mi, no Omi T'Ogun* está na sua presença e disposição para contribuir naquilo que lhe for solicitado. Eles não são os guardiões de seus segredos e também não atuam na condução dos ritos. Executam ações próprias relacionadas aos seus postos, a exemplo dos *Alabés* que embalam os ritos com os toques ancestrais, conforme foi descrito no capítulo anterior. Mantém os cuidados com a roça e com o/as filho/as da casa, com os/as visitantes. Mantém um afastamento do local de realização dos ritos, mas não os impedem de realizarem seus pedidos.

O ritual a *Ìyà Mi* pertence as mulheres. Os cantos traduzem as trajetórias míticas e civilizatórias das *iyàbàs*. Danças são realizadas com movimentos executados que mergulham nas características simbólicas do poder feminino. Os símbolos que emergem de seus ritos são femininos. Com isso, a identidade étnica é acionada evidenciando as situações de contato e salientando o feminino. Na configuração do culto salientam as identidades em contraste, pois tem-se nas situações de fronteiras a evidência de identidades que é mais atuante, oportunizando a reafirmação de sinais distintivos.

Ìyà Mi é uma energia positiva... Chamar *Ela* é como um *ebó* que agente toma, é a oferenda que foi ali oferecida na árvore que representa Ela, agente se sente leve. Tudo fica tranquilo. *Ìyà Mi* também é uma mulher. Poderosa. A gente vê o exemplo de nossa Mãe. A gente já nasce com aquele poder da nossa Mãe. A gente já vê o espelho Dela da força Dela, do poder Dela, então a gente já nasce nessa força. Já nesse poder. De geração a geração da mulher que é diferente do homem. (*Ajimudà*- entrevista, 2018)

A narrativa de *Ajimudà* traz elementos que nos permitem refletir sobre essa marcação da diferença que produz posições de identidade, Woodward (2000). Uma marcação que segundo a autora, é simbólica permitindo dar sentido e construir significados às ações e relações sociais e a definição “de quem é incluído e quem é excluído” (WOODWARD, 2000, p.14). Estamos falando de uma estruturação da diferença a partir da dinâmica do ritual. De acordo as análises de Woodward (2000), podemos dizer que o ritual de *Ìyà Mi* estabelece uma identidade entre as mulheres: um ritual que potencializa e oportuniza falar de si.

É culto feminino, é o culto das mulheres. Tem uma limitação para o homem. Assim como o de *Bàbà Egun* é voltado para os homens e é um culto masculino. O culto *Delas* é voltado para as mulheres. A ritualística envolve muito requer muito as *ìyàbàs*, as mulheres da casa (*Bàbàlòrisà-entrevista 2018*).

Nesta fala, podemos destacar, entre outros elementos importantes da análise, a presença primordial da mulher no culto. Assim, como demarca as fronteiras entre os cultos aos ancestrais masculinos e femininos através das organizações de culto à *Ìyà Mi* e a *Bàbà Egun*. Conforme explica, Poutignat & Streiff-Fenart (2011), “a manutenção da fronteira baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais” (p. 158).

Com isso, percebem-se possibilidades que as mulheres de Candomblé recorreram para preservarem no seio dos terreiros essa ritualística que promovem as articulações entre mulheres e o poder eminentemente feminino, mobilizando mitos que “referem-se a figuras femininas que atuaram e ainda atuam como modelos, como condutores de possibilidades identitárias para a criação e recriação de diferentes formas de feminilidade” (WERNECK, 2010, p. 77) e a preservação desses modelos que lhes permitem essas variedades de possibilidades bem demarcadas na narrativa seguinte:

Eu acho muito certo só as mulheres... não tinha tribos formadas apenas de mulheres porque não *Ìyá Mi* formar a *Dela* só de mulheres. Até porque ela com homem não é lá... Até porque o homem caçou... Ela é um pássaro e ele matou o pássaro. (*Ìyàdagan – entrevista, 2019*).

Sobressai dessa narrativa além do reforço da preservação e soberania feminina do culto à *Ìyà Mi*, mas também uma fronteira para o homem determinada mitologicamente. De acordo ao mito narrado por *Ìyàdagan*, um caçador atira sua flecha no pássaro que o atinge e mata. Pássaro este como sendo de *Ìyà Mi*. Segundo a mitologia, o pássaro é símbolo do poder de *Ìyà Mi*. É quem executa e cumpri as tarefas indicadas por *Ela*. Este ato de matar o pássaro pode ser interpretado como uma forma de enfraquecer seu poder, conseqüentemente, o homem torna-se uma presença a ser evitada.

Neste jogo das relações interétnicas as *ìyàbàs* “são mães que conseguem absolutamente todo o respeito da força masculina sem perder a maternidade e a autoridade (...), visto como a participação (...) acontece no público e também no privado” (AKOTIRENE, 2019). A mulher

mãe nos candomblés é o Legado Ancestral Feminino Africano vivo e pulsante. Considerando o legado como “um conjunto de saberes de uma matriz não ocidental que transcende o espaço dos Terreiros” (SANTANA, 2004, p. 28).

A pesquisadora Oyěwùmí (2004) aponta caminhos teóricos quando em seus estudos interrogando o feminino com foco no sistema de família nuclear yorubana que se apresenta de forma não-generificada, ou seja, os papéis não são diferenciados pela categoria de gênero, o princípio organizador é relativo à antiguidade - mais velho. Daí a utilização das palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6).

Exemplificando este sistema, não-generificada, a pesquisadora explica que a família *yorubá* se organiza através da linhagem consanguínea encontrando:

- O *omo*, referente a criança, prole;
- Os chamados de *omoile* – membros da mesma linhagem (escalonadas por ordem de nascimento), o *oko*;
- As fêmeas que ingressam nessa linhagem pelo casamento são conhecidas como *iyawo ile* (escalonadas por ordem de casamento);
- Os *omoya*, irmã/os filho/as de uma mesma mãe-ventre. O *Omoya* ultrapassa o interior da casa o que significa que os primo/as são considerado/as como irmã/os, filho/as da mesma mãe.

Este esquema configura um sistema matrifocal tendo a mãe como eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas (*Idem*, p. 7). Por essa descrição, percebemos fortes semelhanças na constituição da família do Candomblé, com destaque na relação de senhoridade, como vimos anteriormente, a preservação e manutenção de uma organização e estruturação social, utilizando as palavras de (AKOTIRENE, 2019) “a hierarquia é ajustada socialmente quanto recurso transponível, variando no território os contextos de idade e geração, daí os mais velhos e mais jovens estarem configurados fora do tempo ocidental”.

Outro destaque decorrente está na constituição familiar do Candomblé. Continuamos com as análises de Akotirene (2019), quando ela coloca que a família de Candomblé – “modelo de resistência negra, não-nuclear, refeita por laços de afeto, os vínculos não são biológicos” (*Idem*). Neste contexto, segundo a pesquisadora, “a mulher torna-se mãe ao

“casar-se” em cerimônia¹⁰⁶ com a ancestralidade, independentemente da anatomia sexual corporificada. Naquele rito seus filhos não necessariamente têm laços sanguíneos” (AKOTIRENE, 2019).

Através das narrativas percebemos a mobilização das etnicidades do/as entrevistado/as, intrinsecamente relacionadas aos saberes ancestrais produzidos pelo Candomblé evidenciadas por um complexo simbólico que produzem feminilidades, realçadas nas interações sociais. Uma dessas feminilidades é a representação simbólica da mulher, mãe, *ìyà*.

As mulheres participantes desta pesquisa são mães biológicas e mães ancestrais, considerando os postos sacerdotais que possuem - as *ìyà* - mães do terreiro. *Ajimudà* nos diz que recebeu o posto por *Osogiyàn* e enfatiza o fato de ao receber o posto tornaria-se mãe.

A parti daquele dia ... disse que eu seria mãe. Colocou uma conta em mim aí os *orixás* vieram em terra me abençoaram. E aí, quando eu fiz santo, me iniciei, me recolhi e no dia da minha saída foi que meu pai me colocou a faixa com o nome de *Ajimudà*. Foi emocionante, todos ali olhando para mim e me parabenizando. Todo mundo chamando de mãe (...). Tenho muitos filhos pequenos e acho que eles me chamam para ser mãe pequena pela pessoa que sou mesmo. (*Ajimudà*-entrevista, 2018)

Em sua fala percebemos o relato emocionante da cerimônia a qual se oficializaria diante da *Egbè* a chegada da nova mãe que é recebida, recepcionada com as devidas honrarias. Dessa forma, registra-se a importância da mãe dentro da estrutura e que esta figura carrega construções de saberes epistemológicos de legado africano ressignificados. A maternidade traz consigo a responsabilidade e o respeito de todo/as.

Conforme nos explica, Oyěwùmí (2016) ao estudar a categoria *ìyà* no contexto cultural yorubano nos diz que “apesar da invasão de ideias exógenas sobre a construção da categoria social de *Ìyá*, os entendimentos iorubás dessa instituição venerável continuam a ressoar em muitas áreas da vida” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 3). Um ressoar que segundo a pesquisadora reflete no sistema baseado na senioridade.

No Candomblé, torna-se mãe é tornar-se também líder. Uma conquista que coloca essa pessoa numa posição de deferência. O que acontece *Iyà Oju Odè* ao assumir a posição hierárquica mais alta da casa de *Osossi*, seu *orisá*; de quem é filha. Uma conquista de

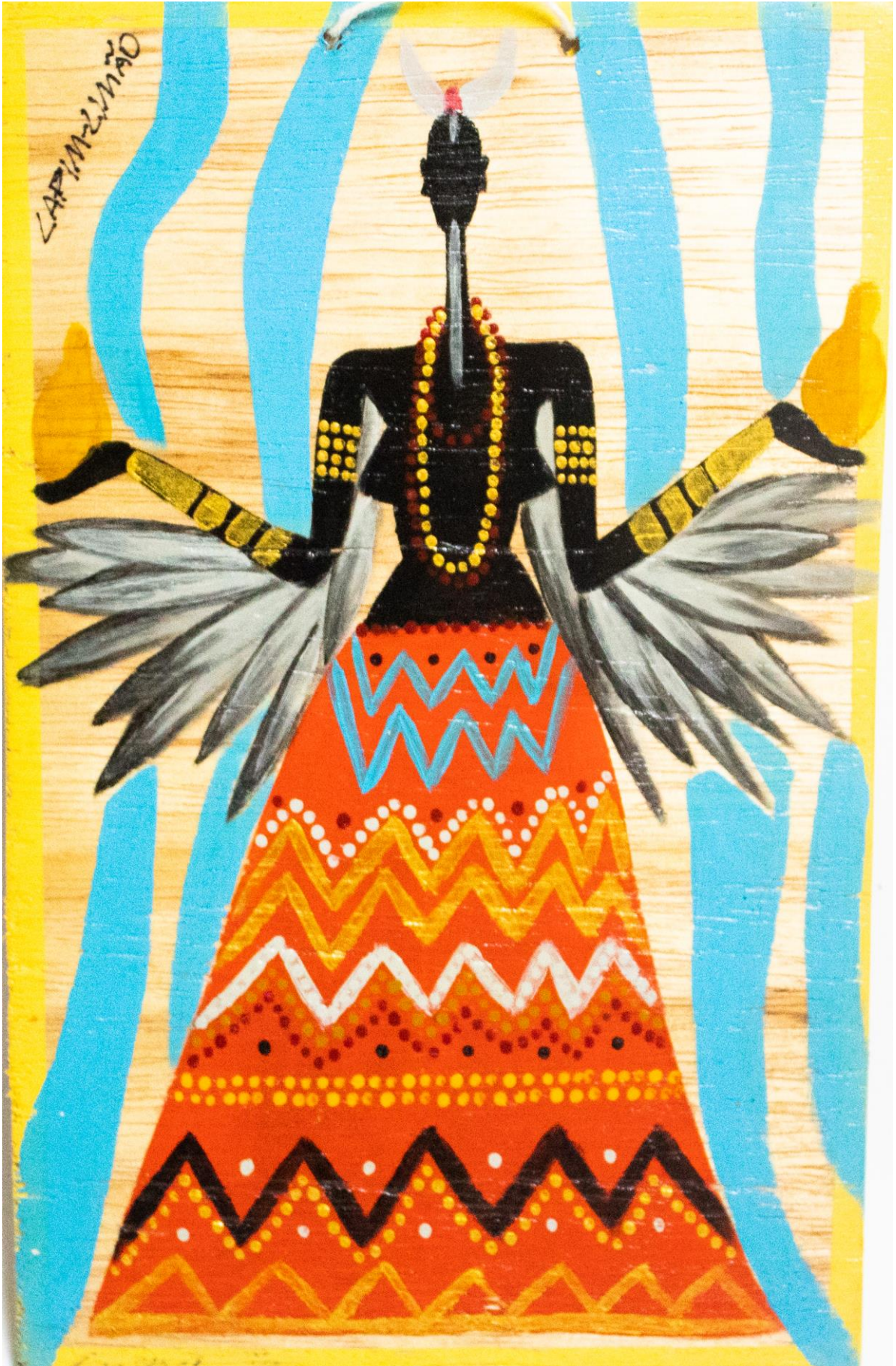
¹⁰⁶ Essa cerimônia referida pela pesquisadora trata-se dos ritos iniciáticos no Candomblé.

deferência ser a mãe do Caçador, provedor; a voz que precisa ser ouvida e atendida. Observamos este aspecto apresentado na narrativa quando ela nos diz:

Sou responsável pela casa de *Odè* é o cargo mais alto que uma mulher pode alcançar na casa Dele (...). Ser mãe é zelar pelo bem-estar de todos. Existe uma relação muito grande entre meu cargo e meu *orixá*. Sou de *Osossi* e Mãe dos caçadores. (*Ìyà Oju Odè*-entrevista, 2018)

Estes postos sacerdotais ocupados por mulheres nos oportunizam pensar e refletir sobre os papéis dessas mulheres, ou melhor dizendo, as feminilidades produzidas no Candomblé. De como essas posições de deferência promovem a liderança e estruturam relações de poder. A maternidade seja ela simbólica ou não, não limita a mulher ao espaço doméstico. O poder ancestral feminino também está representado nos terreiros através dos postos/cargos que as mulheres ocupam.

Sendo assim, no *Omi T'Ogun*, neste momento vamos citar apenas as mulheres participantes desta pesquisa, tem-se: a *Ìyàdagan*, a *Ìyà Oju Odè*, a *Ajimudà*, a *Íyàegbè* “constituem as mães respeitadas e veneráveis, zeladoras e transmissoras de *Asè* que por morte integram a poderosa corrente mítica da comunidade” (SANTOS & SANTOS, 1985, p. 47).
Mo juba!



4. PALAVRAS FINAIS

A panela da cozinha refoga a língua fêmea que deverá usar toda a sua importância para articular os interesses das outras. Carla Akotire

Chegamos até aqui. Uma sensação de trabalho cumprido invade a alma, mesmo com o desejo de continuar escrevendo na companhia das pessoas que participaram desta pesquisa, seja nas entrevistas partilhando segredos e saberes, seja nas discussões acadêmicas. Talvez, certo receio de por fim na dissertação, interromper uma companhia de vários meses.

A escrita nunca é solitária, pensamos sobre o que as pessoas nos mostraram, sobre o que falaram, sobre o que observamos, ouvimos e sentimos. Escrevemos para leitores/as.

A ancestralidade nos reuniu para falar sobre *Ìyà Mi*, sobre o feminino, falar das Relações interétnicas, das etnicidades que são enunciadas por seus símbolos que nos possibilitou traçar análises focalizadas na ancestralidade feminina destacando no seu sistema simbólico, os campos de interações étnicas evidenciadas através dos mitos e ritos. Por meio, das narrativas do/as participantes podemos observar a diversidade dos conceitos atribuídos aos elementos relacionados às feminilidades, constituídas através das mobilizações de saberes advindos do Poder Feminino expandido de *Ìyà Mi*, de forma, a incrementar as relações interétnicas destacando características diacríticas demarcadoras.

Com isso, constatamos diferentes formas de pensar a feminilidade em uma mesma sociedade. A feminilidade constitui-se assim, um contexto plural, fato que nos desafia a compreender as suas dimensões a partir dos símbolos identificados nos mitos narrados. Compreendemos que os símbolos enunciam etnicidades, assim, evidenciam um diálogo com a identidade étnica o que gera o sentido social e relacional do símbolo. Esses símbolos são fundamentais para a/os participantes da pesquisa pelos significados profundos que lhes são atribuídos entrando de maneira significativa em rituais, momentos em que são evocadas suas energias através de cantos e palavras de encantamento.

Estes significados, sentidos atribuídos aos símbolos vão despontar nas etnicidades que organizam as interações sociais que se evidenciam mediante condições processuais, resultando de uma produção cultural formada. A etnicidade é que vai fazer fluir as pessoas nas construções de suas cognições que por sua vez, são construídas a partir da sua cultura, da sua visão de mundo, a partir do seu *ethos*.

Dessa forma, enveredamos numa encruzilhada de etnicidades, pois a identidade étnica é um fenômeno que se desdobra em vários caminhos; de caráter dinâmico e sempre em movimento sendo indispensável no estudo das Relações interétnicas. No centro dessa encruzilhada – “o centro do mundo”- estão os/as participantes da pesquisa que através dos símbolos estabelece uma interação com o étnico e com sua realidade ofertando possibilidades de interpretações que trazem uma construção étnica da ancestralidade feminina, através de *Ìyà Mi*. Nota-se que os/as participantes se abrem ao diálogo, trazendo sentimentos afetivos, de confiança, responsabilidade, escolha e decisão.

Afirmam, dessa forma, a identidade étnica acionada pela diferença. São eles/elas que ao organizarem-se e relacionarem-se por meio de suas etnicidades construídas simbolicamente a partir das concepções geradas em torno de suas ancestralidades que possibilitam interações.

Nesse sentido, as identidades étnicas estão assentadas a partir de um construto social que produz formas simbólicas e estas são ativadas pela interpretação das palavras ou conceitos atribuídos ao feminino constituindo-se em um símbolo agente de diferenciações étnicas contempladas em suas etnicidades diferenciadoras que se transformam em sinais diacríticos mediante as interações vivenciais, experimentais deste/as no terreiro e deste/as, diante o outro. Dessa forma, vão construindo e estabelecendo relações Inter étnicas, negociando, articulando.

Portanto, obedecendo ao fato da identidade étnica ser determinada em relação a um “outro”, o diferente, de acordo ao esquema: aqueles que são como “eu”, “nós” e quem são “os outros” - os diferentes, a etnicidade constitui um instrumento da ação social e política, tendo nos terreiros um meio de mobilização e luta pelo poder de existir. Neste esquema, o “nós” de Candomblé somos sempre “os outros”, “o diferente”. O contexto histórico revela a luta e resistência das etnias africanas e seus descendentes e conseqüentemente, de suas construções no Brasil desde a diáspora forçada.

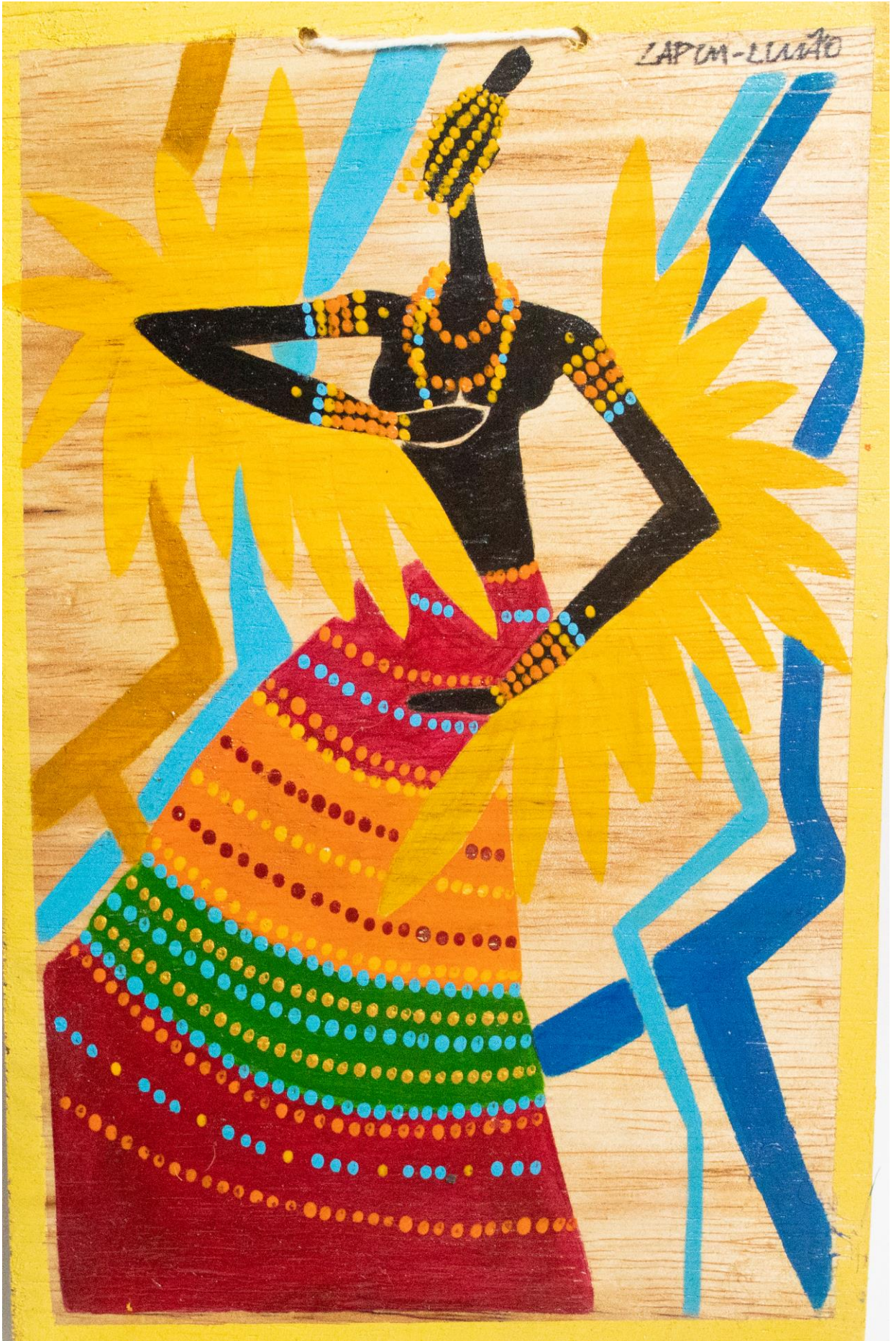
Neste campo, as feminilidades emergem como temas essenciais para a compreensão e construção dos estudos a respeito das fronteiras étnicas, pois caracterizam categorias que produzem diferenças entre as pessoas. São categorias que se articulam e estão envolvidos por significados distintos construídos pelas sociedades ao longo da história e assim, vai permitir analisar como esses conceitos são produzidos, sentidos, interpretados; como as diferenças são vistas e como as desigualdades, opressões, são produzidas, mantidas, naturalizadas.

O enfrentamento a este sistema que sempre nos coloca no lugar de diferente, o “étnico” pode ser feita nas diversas frentes, a exemplo dessa oportunidade em desenvolver uma

pesquisa sobre etnicidades no universo de um culto que potencializa o feminino. A etnicidade traz em si a ação, a alteridade. Dessa forma, a cultura étnica realça a performance das pessoas, do feminino, através de um complexo ritual e mítico compreensíveis e coerentes à *Egbè*. É um avanço, mas ainda há um longo caminho para romper com as categorias etnocêntricas e seus resquícios colonialistas.

O culto de *Ìyà Mi* nos desafiou em estabelecer um diálogo entre seus símbolos e os seus sentidos que lhes são atribuídos, negociando com o segredo que a envolve, ainda foi possível analisar o seu ritual e destacar símbolos importantes nas narrativas míticas que demarcam o poder mítico do feminino despertado e restituído fortemente presente no terreiro pesquisado, os quais evidenciaram diferentes formas de feminilidade. Assim, nos possibilitou a debruçar nesse conhecimento ancestral somado às experiências e vivências da *Egbè* que retratam a valorização do feminino fundamental para a proteção, a fertilidade, a prosperidade e o equilíbrio entre as forças do universo. *Ìbá, Ìyà Mi! Ìbá ó!. Ìbá, Ìyà Mi! Ìbá ó! Iya mi eleye. Mo juba yin o. E je iba mi o se. Ki ase mi o gun. Gun ase o.*¹⁰⁷

¹⁰⁷ Tradução livre:
Minha Mãe Senhora do Pássaro. Meus respeitos.



5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Itamar Pereira de. As religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista: caminhos da diversidade. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999. Disponível: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3957>. Acesso: junho de 2019.

AKOTIRENE, Karla. Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi, 2019. Disponível: <https://www.cartacapital.com.br>. Acesso: janeiro de 2020.

ALBUQUERQUE, W. R. de & FRAGA FILHO, W. Uma história do negro no Brasil. Centro de Estudos Afro-Orientais. Fundação Cultural Palmares. Brasília, 2006.

ALCAMO, Ileana. Brooklyn, N.Y: Athelia Henrietta Press, 2006.

ALVES, Miriam. Estrelas de Dedo. São Paulo: Do Autor, 1985.

AUGÉ, Marc. A guerra dos sonhos. Oeiras, Celta, 1998.

AUGÉ, Marc. O sentido dos outros: atualidade da antropologia. Trad. Francisco da Rocha Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

AUGRAS, Monique. O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô. Ed. 2. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

AZEVEDO, Vanda Alves Torres. Ìyà Mi: símbolo ancestral feminino no Brasil. 2006. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). PUC-SP, 2006. Disponível: www.sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/1982/1/VandaAzevedo.pdf. Acesso: maio de 2018.

BAÇAN, L.P. Dicionário dos rituais afro-brasileiros. Edição Eletrônica. Londrina-PR: Copyright, 2012.

BARROS, F. et al. Galinha D'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 3ª ed. Pallas. Rio de Janeiro, 2005.

BARTH, Fredrik. O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Antropolítica. Niterói, n. 19, p.15-30, 2. Sem, 2005.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTOS, Liliana Cabral & BIAR, Liana de Andrade. Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social, 2015. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/delta/v31nspe/1678-460X-delta-31-spe-00097.pdf>. Acesso: dezembro de 2018.

BENISTE, J. Òrun Àiyè: encontro de dois mundos – O sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERNARDO, T. O Candomblé e o Poder Feminino. Revista de Estudos da Religião. No 2. p. 1-21, 2005.

BRAGA, Júlio, Fuxico do candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: Universidade Estadual de Fera de Santana, 1998.

BRAGA, J. Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador-BA. Edufba, 1995.

CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos afro-brasileiros. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

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

CANCELIER, Janete Webler. A produção de porongos/cuias como uma estratégia para a reprodução social da agricultura familiar no distrito de arroio do só, município de Santa Maria-RS, 2018. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Santa Maria. Centro de Ciências Naturais e Exatas. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Santa Maria-RS, 2018.

CARDOSO, Ângelo Nonato Natale. A linguagem dos tambores. (Tese de doutoramento em música/etnomusicologia). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006. Disponível: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/9112/1/Tese%20Angelo%20Cardoso%20parte%201.pdf>. Acesso: dezembro de 2018.

CARNEIRO, Sueli. A força das mãos negras, 2007. Disponível: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=79>. Acesso: julho de 2016.

CARNEIRO, Sueli & CURY, C. A. O poder feminino no culto aos Orixás. In. Mulher Negra. Cadernos Geledés IV. GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra, 1993. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Universidade de São Paulo – USP. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, 2005.

CHEVALIER, J. GHEERBRANF, A. Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 11ª ed. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1997.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Ed. 3ª Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva “Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo”? Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo. Revista de @ntropologia da UFSCar, 8 (1), jan./jun. 2016. Disponível:http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/12/Me%CC%81todos_8-1_Texto2_Wellington-onceic%CC%A7a%CC%83o.pdf. Acesso: dezembro de 2018.

CONCEIÇÃO, Joalice Santos. Duas metades uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto a Babá Egun. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). PUC-SP, 2011.

CORREIA, Sandro dos Santos. A importância das mulheres do candomblé no desenvolvimento de Cachoeira, BA. Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017.

CUNHA, Manuela C. Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta a África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Manuela C. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo: CoascNayf, 2009. Cap: 14. Pág 239-249.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ELIADE, Micea. Mito e realidade. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A., 1972.

ELIADE, Micea. Imagens e símbolos. Editora Arcádia, S.A.R.L.: Campo de Santa Clara-Lisboa/Portugal, 1979.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELHAJJI, M. Memória coletiva e espacialidade étnica. Gáxia, nº 4, 2002. Disponível: <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/download/1283/784>. Acesso: janeiro de 2019.

FENTRESS, James; CHRIS, Wickham. Memória social: novas perspectivas sobre o passado. Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1992.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. *Exu*: sagrado e profano. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Em narrativas amadianas, *Exu*: a boca que tudo come. Revista Criação & Crítica. São Paulo.n.18, p.20–37, 2017. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/criacaoecritica> Acesso em: dezembro de 2019.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. Sociedade e Estado. vol.29 no.1 Brasília, 2014. Disponível:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000100013. Acesso: novembro de 2019.

FERREIRA, Patrícia Magalhães. Identidades Étnicas e Violência: uma aproximação teórica ao caso Hutu-Tutsi. Cadernos de Estudos Africanos 2, 2002. Disponível: <https://journals.openedition.org/cea/1302>. Acesso: abril de 2020.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENNARI, E. Em busca da liberdade: traços das lutas escravas no Brasil. Ed. 2. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2011.

GOMES, Andrea Caselli. O culto à Ìyà Mi Osorongá nos templos de Candomblé: um fenômeno contemporâneo na cidade do Recife. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, 2015. Disponível: http://www.unicap.br/tede/tde_arquivos/5/TDE-2015-07-01T104939Z-765/Publico/andrea_caselli_gomes.pdf. Acesso: maio de 2018.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. Nº 92/93,1988b, p. 69-82.

GROSSO, Carlos Eduardo Millen. Iguais e diferentes: estudo das relações interétnicas em grupos populares na cidade de Porto Alegre da Virada do século XIX (1890-1909), 2008. PerCursos, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 14-30.

COHEN, Anthony P. Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras Questões críticas para a Antropologia. In. GOVERS, Cora e VERMEULEN, Hans. Antropologia da Etnicidade: Para além de Ethnic Groups and Boundaries. Fim de Século Edições, 2004.

HALL, Stuart; CERNICCHIARO, Ana Carolina (Trad). Etnicidade: identidade e diferença. Crítica Cultural – Critic. Palhoça, SC, v. 11, n. 2, p. 317-327, 2016.

HAMPÂTÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. In: KIZERBO, J. História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África. Brasília-DF. UNESCO, 2010.

ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ - Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo antropológico. SERRA, O. J. T. Universidade Federal da Bahia-UFBA, 2008. Disponível: <https://ordepserra.wordpress.com/estudos/laudos/>. Acesso: janeiro de 2019.

ILÊ AXÉ IÁ OMIN IAMASSÊ. TERREIRO DO GANTOIS. Laudo antropológico. SERRA, O. J. T. Universidade Federal da Bahia-UFBA, 2008. Disponível: <https://ordepserra.wordpress.com/estudos/laudos/>. Acesso: janeiro de 2019.

JAGUN, Márcio de. Yorubá: vocabulário temático do candomblé. Ed. 1ª. LITTERIS: Rio de Janeiro, 2017.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Ed. 2ª. Brasília, 2012. Disponível: <http://www.diversidadesExual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%8ANERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf>. Acesso: novembro de 2019.

JOAQUIM, Maria Salete. O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon). Ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2009.

KISTLER, L. ; Montenegro, A. ; SMITH, B. D. ; GIFFORD, J. A. ; GREEN, R. E. ; NEWSOM, L. A. ; SHAPIRO, B. Transoceanic drift and the domestication of African bottle gourds in the Americas. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 2014. Disponível em: <https://www.pnas.org/content/111/8/2937>. Acesso: dezembro de 2019.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. 2ª. Ed.rev. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

LEAL, Flávia. A importância das máscaras africanas na espiritualidade, arte e política. Africanidade – Grupo de Pesquisa em Ciências Sociais Africanas, 2014. Disponível em: <https://grupoaficanidade.wordpress.com/2013/11/22/a-importancia-dasmascaras-africanas-na-espiritualidade-arte-e-politica/>

LIMA, Vivaldo da Costa. A família de santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais. 2. Ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. Candomblé religião e resistência cultural. São Paulo: Ática S. A. 1987.

LOPES, N. KITÁBU: o livro do saber e do espírito negro-africanos. Rio de Janeiro: Editora SENAC. 2005.

LOPES, N. Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico] 4. ed. - São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUZ, M. A. Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira. Salvador. Centro Editorial e Didático da UFBA: sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 2013.

LUZ, M. A. Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira. EDUFBA: Salvador-BA, 2000.

MACHADO, Vanda. Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais. EDUFBA-SMEC: Salvador-BA, 2002. Disponível: <http://smec.salvador.ba.gov.br/documentos/mitos.pdf>. Acesso: janeiro de 2019.

MACHADO, Vanda. Àqueles que têm na pele a cor da noite: ensinâncias e aprendências com o pensamento africano recriado na diáspora. Salvador, 2006. Tese (Doutorado em Educação)

– Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação, 2006.

MARES, R. M. A produção do espaço urbano em Vitória da Conquista/Ba: lógicas e práticas espaciais do lazer. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Ciências e Tecnologia - Universidade Estadual Paulista, 2016.

MARTINS, C. & MARINHO, R. Iroco. O orixá da árvore e a árvore orixá. Ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2002.

MINAYO, M.C. S. (org). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 28. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

Miranda, Karoline Nascimento. Mulher negra, trabalho e resistência: escravizadas, libertas e profissões no século XIX. Epígrafe, São Paulo, v.7, n.7, pp.83-96, 2019. Disponível: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/141487-Texto%20do%20artigo-366003-2-10-20190914.pdf>. Acesso: maio de 2020.

NOGUEIRA. Sidnei Barreto. Cabeça-cabaça-Òrìsà. Disponível: <https://revistasenso.com.br/2017/06/02/cabeca-cabaca-orisa/>. Acesso: dezembro de 2019.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. As painéis das Feiticeiras Uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé. 2012. Dissertação (Mestrado). Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia-UFBA, 2012.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Entre o mito de comer vísceras e a prática de enterrar feitiços: uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Ilê Axé Torrudê. In. Discutindo etnicidades: alimentação, afro-religiosidade, percurso intelectuais negros, política linguística e adornos corporais indígenas. SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.) EDUFBA: Salvador-BA, 2014.

OJO-ADE, Femi. A cultura iorubana na diáspora: confusão atual, vínculos futuros. In. Acolhendo as línguas africanas: Segundo momento. CASTRO, Yeda Pessoa et al. (Organizadoras). EDUNEB: Salvador-BA, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo. Ed. 2ª. Brasília. Ed. UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Os (des)caminhos da identidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 15 No 42, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Reconsiderando etnia. Sociedade e Cultura, V. 6, N. 2, p. 133-147. jul./dez. 2003. Disponível: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/913/1119>. Acesso: dezembro de 2019.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

OLIVEIRA, E. Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE. Número 18: maio-outubro/2012. P. 28-47. Disponível: <file:///C:/Users/Usu%20C3%A1rio/Downloads/208178481-Filosofia-Da-Ancestralidade-Eduardo-Oliveira.pdf>. Acesso: dezembro de 2018.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade, 2018. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso: dezembro de 2018.

ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. CiênciasLetras. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8, por Juliana Araújo Lopes.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotência: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás] Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Nascimento, Wanderson Flor do. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso: abril de 2020.

PADILHA, Marina M.; MOREIRA, Lucimara Q.; MORAIS, Fernanda F.; ARAÚJO, Tomáz. H.; SILVA, Geraldo Alves da. Estudo farmacobotânico das folhas de amoreira-preta, *Morus nigra* L., Moraceae. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-695X2010000400024. Acesso: maio de 2018.

PARÉS, L.N. A formação do candomblé - História e ritual da nação jeje na Bahia. 2. Ed. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 2013.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. Teoria da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras. 2. Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. VersoReverso. Ilhéus-BA: Editus, 2003.

PRANDI, Reginaldo. De africano à afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. Revista USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

RIBARD, Franck Pierre Gilbert. Etnicidade: contribuição para uma história das relações entre África e Brasil, 2010.

Disponível: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/35586/1/2010_capliv_fpgribard.pdf. Acesso: junho de 2019.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Alma africana no Brasil: os iorubas. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1996.

RIBEIRO JR., Ademi. Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas” africanas no recôncavo baiano. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Programa de pós-Graduação em Arqueologia. Universidade de São Paulo-USP, 2008. Disponível:

www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde.../Dissertacao_AdemirRibeiroJr.pdf.

Acesso: maio de 2018.

RIBEIRO, Djamila. Quem tem medo do feminismo negro? São Paulo: Cia das Letras, 2018.

RICOEUR, P. Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Porto-Portugal: RES-Editora Ltda, 1978.

ROCHA, A M. Caminhos de odu. Os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados. Ed. 4ª. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

SÀLÁMÌ, Sikiru King, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTANA, Marise de. O ebó: a evidência tangível das culturas afro-brasileiras. In. Fundamentos antropológicos das culturas afro-brasileiras (Módulo do Curso de Especialização em Antropologia com ênfase em Culturas Afro-Brasileiras). UESB, 2006.

SANTANA, Marise de. O legado africano e a formação docente. In. Programa 4. O legado ancestral africano na diáspora e a formação docente. Currículo, relações raciais e cultura afro-brasileiras. Boletim 20. Salto para o Futuro, 2006.

SANTANA, M. Legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafricanizando para cristianizar. (Tese de Doutorado) São Paulo, 2004. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTANA, Marise de. Legados africanos: palavra enunciadora de simbolismos étnicos. Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. Iá Mi Oxorongá: As Mães ancestrais e o poder feminino na religião africana, 2008. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Disponível: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/88730/91627>. Acesso: maio de 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nãgó e a morte: pãdé, asésé e o culto égun na Bahia. ed. 11^a. Trad. UFBA. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

SANTOS, D. M. dos; SANTOS, J. E. dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade, 1985. Revistas USP. Disponível: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25990/27721>. Acesso: novembro de 2019.

SANTOS. M. O espaço do cidadão. 7^a ed. São Paulo: Ed. USP, 2014.

SANTOS, M.S.A. Meu tempo é agora. Ed.. 2. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, M. S. A. & PEIXOTO, G. D. O que as folhas cantam (para quem canta folha). Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa-INCTI. Brasília, 2014.

SANTOS, Ocerlan Ferreira. Memórias da Escravidão e das Mestiçagens no Sertão da Bahia do Século XIX. Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade), 2015. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, 2015. Disponível: <http://www2.uesb.br/ppg/ppgmls/wp-content/uploads/2017/06/Dissert-Ocerlan-Ferreira-Santos.pdf>. Acesso: dezembro de 2018.

SANTOS, J. Um (novo) olhar sobre a história de Vitória da Conquista na condição de cidade média. In. Santos, j. (org). Vitória da Conquista no século XXI: reestruturação urbana e mudanças em seu papel como cidade média. Vitória da Conquista-BA: Ed. UESB, 2016.

SANTOS, Nardélio Teixeira. Manejo da vegetação intercalar de cobertura morta na cultura do abacateiro visando minimizar os danos causados por *phytophthora cinnamoni*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz. Piracicaba, 2014. Disponível: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/11/11136/tde-08042014-094852/publico/Nardelio Teixeira dos Santos versao revisada.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/11/11136/tde-08042014-094852/publico/Nardelio%20Teixeira%20dos%20Santos%20versao%20revisada.pdf). Acesso: janeiro de 2020.

SANTOS, Marcelo Santana. Etnicidade, memória e tradição nos saberes e práticas dos caçadores de barra avenida, 2017. Mestrado (Relações Étnicas). Órgão de Educação e Relações Étnicas-ODEERE/ Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. Jequié-BA, 2017.

SCHWARCZ, Lilia K. M. Questão Racial e etnicidade. In: Miceli (org). O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). São Paulo, Brasília: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

SILVA, Jonatan dos Santos. “Capoeira não pede benção a coronel”: os Mestres e a Memória da disseminação da Capoeira em Vitória da Conquista-BA (1950-2000), 2018. Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Valdélío. Uma etnografia no quilombo de Funchal. *Afro-Ásia*, 38 (2008), 359-369
Disponível: www.repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/3586. Acesso: dezembro de 2018.

SILVEIRA, Hendrix A.A. *Gbobò ohun tí a bà se ní ayé l'á o kunlè rò ní òrun*: processo escatológico no Batuque do Rio Grande do Sul. Congresso Internacional das Faculdades EST, 1., 2012, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro. Bahia: Prosa e Poesia. AMAGO, 2002.

SODRÉ, Muniz. A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: edUFBA, 2011.

SOUSA, Maria Aparecida Silva de. A Conquista do sertão da ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia. Vitória da Conquista-BA: UESB, 2001.

SOUZA, A.L.S [et al...]. De olho na cultura: pontos de vista afro-brasileiros. CEAO. Brasília. Fundação Cultural Palmares, 2005.

SOUZA, L.L. A fará kó arawa. Memória e tradição no candomblé da Bahia – Ilé Axé Ijexá e Ilé Axé Alaketu. Ed. Vitória da Conquista: UESB, 2017.

SOUZA, Mônica Dias de. Feijoada quilombola: chancela de etnicidade. Contextos da Alimentação – Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade Vol. 5 nº 2. São Paulo: Centro Universitário-Senac, 2017.

THOMPSON, John B. Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2011.

TURNER, V. W. O processo ritual. A estrutura e antiestrutura. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1974.

TURNER, V. W. Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu. Niteroi-RJ: EduFF, 2005.

VERGER, Pierre. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Currupio, 2000.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Ìyà mi Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá. In. Moura, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.) - As senhoras do pássaro da noite. São Paulo: EDUSP, 1994.

VIEIRA, L. Magias do reino de Elegbara. Ed. Joinville-SC: Clube de Autores, 2015.



WEBER, M. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. São Paulo-SP: Ed. UNB, 2004.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In. WERNECK, Jurema. Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro, Criola, 2010.

WOORTMANN, Klaas A. A. W. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorubá-Nágô. Disponível:

http://dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1977/anuario77_woortmann.pdf

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In. SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.



CAPIM-LIMÃO

6. GLOSSÁRIO



A

- Abèbè Leque ritual utilizado por *Osun* e *Yemanjá*.
- Adjá Instrumento musical utilizado nos rituais.
- Àjé Tipo de energia relacionada aos segredos de *Ìyà Mi*.
- Ajeun Convite para comer.
- Abadó Comida ritual do Òrìṣà Oṣòṣi.
- Agbára Exu ancestral.
- Abebè Insígnia dos Òrìṣàs *Osun* e *Yemojá*.
- Abèòkúta Capital do Estado *Ogun*, localizada na Nigéria. Local onde se fixou o culto a *Yemojá*.
- Abiã Aquele/a que ainda não nasceu. Que ainda não foi iniciado/a.
- Adahun Ritmo musical do Candomblé.
- Adebolu Fundadora do “Terreiro do *Oloroke*”, nação *Ekiti-Efon*.
- Àjòìè Mulher de posto, cargo no Candomblé.
- Àgó Licença. Também tem o sentido de desculpas.
- Àgó Àgó l'òdònòn Licença, Senhor dos Caminhos – Exu.
- Àiyé Mundo visível, físico.
- Ajàlà Òrìṣà do panteão *Kétù-Nàgó*, responsável pela criação do *Orì* (cabeça).
- Ajogún Energia ruim (doenças).
- Akesan Título de Exu envolvendo as atividades dos mercados.
- Akòko Planta utilizada em diversos rituais do Candomblé, inclusive nas cerimônias em que o/as filho/as recebem cargos ou postos sacerdotais.
- Àlà Refere-se ao branco da criação. Pano branco.
- Alé Exu que acompanha o Òrìṣà *Omólú*.
- Alujà Ritmo musical do Òrìṣà *Xangô*.
- Amalá Comida ritual do Òrìṣà *Xangô*.
- Àpó-ìwá Saco da existência.
- Apaoká Jaqueira.
- Aróbò bo yí Saudação ao Òrìṣà *Òsùmàrè*.
- Àroní Divindade que mora na floresta; encantador de folhas; mensageiro do Òrìṣà *Ossain*.
- Asè Força vital.
- Asè Yangba Oloroke ti Efon Conhecido como “Terreiro do *Oloroke*”, nação *Ekiti-Efon*.
- Asiwajú Aquele que vem na frente. Referência ao Òrìṣà *Ogun*.
- Asò Roupas.
- Atinsás Árvores que abrigam voduns.
- Àtòrì Vareta de madeira utilizada pelo Òrìṣà *Òsàgiyàn*.
- Atotô! Saudação ao *Orisà Obàlúwàyiè*
- Awo Segredo.
- Áwo Fundamento.

B

Bàbà	Pai.
Bàbàlórìsà	Sacerdote do Candomblé de nação Kètú.
Bejirò!	Saudação ao Òrìsà Ibejì.
Bori	Louvação ao Orì (cabeça)
Buburu	Pipoca.

C

Cawris	Búzios
--------	--------

D

Daomé	Antigo reino da costa Oeste da África, atual Benin.
Deká	Cerimônia em que a pessoa se torna Bàbàlórìsà/Iyàlórìsà.

E

Ebó	Comida ritual do Òrìsà Oxalá feita de milho branco.
Ebò	Oferendas, sacrifícios.
Eboras	Refere-se ao ancestral divinizado.
Ecodidé	Pena sagrada (papagaio africano na cor vermelha).
Egbá	Etnia da cidade de Abèòkúta.
Egbè	Comunidade.
Egbon mi	Meu/Minha irmã/o mais velho/a.
Egungun	Ancestrais veneráveis.
Eiyn	Ovo.
Ejìgbó	Cidade localizada no Estado de Osun, Nigéria. Local de culto ao Òrìsà

Èkè	Osàgiyán. Mentira.
Ekódidé	Pena de papagaio vermelha.
Elebò	Senhor do Ebò. Um dos títulos de Exu.
Elédùmarè	“Deus”. Senhor de tudo.
Eleiyes	Senhoras do pássaro.
Emi	Sopro divino de vida
Enugbarijó	Boca coletiva. Um dos títulos de Exu.
Epa Bàbà!	Saudação ao Òrìsà Osalà.
Epimolé!	Saudação ao Òrìsà Osagyian
Eré Mi!	Saudação aos Erês.
Èrindlógun	Dezesseis. Faz referências ao Jogo de búzios, composto por dezesseis búzios.
Èrò	Calma.
Esà	Ancestrais.
Èsú /Exu	Òrìsà do panteão Kétu-Nàgò; relacionado ao movimento, a comunicação.
Eye	Pássaro.
F	
Fon	Etnia do Benin.
Fun fun	Branco.
G	
Gèlèdé	Sociedade de mulheres, Nigéria.
I	
Ibadan	Capital do Estado de Oyò, Nigéria.
Idacô	Bambuzal.
Ìdílé Òrìsà	Família-de-Òrìsà.

Ifà Òrìṣà do oráculo.
Igbà-nla, A grande cabaça ventre fecundada.
 Igbà-odù Cabaça da existência.
 Igbi Caracol.
 Igbò Mata.
 Iggi Olorun Árvore do Senhor do Orun.
 Igi epé Árvore palma do dendeneiro.
 Ìjèṣà Reino da costa ocidental, Estado de Osun, Nigéria.
 Ritmo musical de Oxun e Logun Edé.
 Ilè Alàkétù Terreiro de Candomblé de Nação de Nação Kétù – localizado em Vitória da Conquista-Bahia.
 Ilè Àlàktuù Terreiro de Candomblé de Nação Kétù – localizado em Vitória da Conquista-Bahia.
 Ilé Asé Gege Dahomé Íburaci Terreiro fundado por Paulo Soares de Oliveira, conhecido por Paulo do Brongo. Localizado no Bairro Valéria, Salvador-Ba.
 Ilé Ifè Antiga cidade do Estado de Osun, localizada a sudoeste da Nigéria. Cidade mítica que deu origem a religião Yorubà.
 Ilè Odè N'lewà Terreiro de Candomblé de Nação Kétù localizado em Jequié-Bahia.
 Ìpadé Reunião; encontro.
 Ipò Cargos da hierarquia do Candomblé.
 Íròkò/Iroko Òrìṣà do panteão Kétù-Nàgó; tem como representação o Tempo. Árvore Orisà.
 Irúnmonlè Seres do *Orún*.
 Itan Histórias.

Ìyà-Agba Mãe Ancestral.
 Ìyà Ikùn Mãe da Barriga
 Iyà-lóde-ilù Título de Nanã.
 Iyálode-Erelu Líder entre as mulheres; título feminino que indica supremacia na sociedade de mulheres Gèlèdè.
 Iyà Mi Minha Mãe.
 Ìyà *Mon* A Mãe de todos.
 Ìyà *N'Là* a grande Mãe
 Ìyà Odè Mãe do Caçador.
 Ìyà *Ori* Mãe de todas as cabeças – Título de Yemanjá.
 Iyàlòrisà Sacerdotisa do Candomblé de Nação Kétù.
 Ìyán Inhame.
 Ìyàlès Comidas rituais dos Òrìṣàs.
 Ìyàwó Pessoa iniciada no Candomblé de Nação Kétù.

J

Jagun Òrìṣà do panteão Kétù-Nàgó; um dos guerreiros brancos.
 Jeje Etnias do atual Benin.

K

Kétù Reino localizado entre os Estados de Oyò e antigo Daomé. Uma das nações de Candomblé.

L

Laroiyé Saudação do Òrìṣà Exu.
 Lesè Aos pés.
 Lógun Èder Òrìṣà do panteão Kétù-Nàgó; pescador, filho

dos Òrìṣàs Oxun e Osòòsi.

M

Màriwó Folhas do dendezeiro desfiadas.

Muzenza Pessoa iniciada no Candomblé de Nação Angola. (Língua Bantu)

N

Naná/Nanã Òrìṣà do panteão Kétu-Nàgó; representada pelo barro primordial.

Ntamda ou Cerimônia da Nação Sakafunã Angola em que a pessoa Taramensó se torna sacerdote/isa. (Língua Bantu)

N'kisi Forças da natureza. (Bantu)

O

Obà Rei.

Obá Òrìṣà do panteão Kétu-Nàgó; amazonas, guerreira.

Obà dodé O Rei chegou.

Oba kawòó Saudação ao Òrìṣà Xangô.
o! O, o,
Kabíyèsílè!

Obàlúwàyìè Òrìṣà do panteão Kétu-Nàgó; tem como símbolo a terra e as doenças. /Obaluaié Conhecedor dos mistérios da vida e da morte.

Obaraí Orunkó de Balbino Daniel de Paula - Bábàlórìsà do Ilê Axé Opô Aganjú - localizado em Lauro de Freitas, Bahia.

Obàtàlà Rei do Pano Branco. Òrìṣà do panteão Kétu-Nàgó

responsável pela criação do mundo.

Obì Fruto sagrado utilizado nos rituais.

Oborò Relativo aos Orisàs masculinos.

Obosifuò Agradecimento.

Odé Caçador. Refere-se também ao Orisà Osòòsi, como Ele também é chamado.

Odè Kaiodé Orunkó da saudosa Mãe Stella de Osòòsi .

Odoiya! Saudação ao Òrìṣà Yemojá.

Odu Destino.

Odùduwà/ Òrìṣà do panteão Kétu-
Oduà/ Nàgó, presente na criação
Odudua na qual foi responsável pela criação da terra física e também a forma física dos seres humanos.

Odu Destino.

Odún Aniversário.

Odún Kíní Obrigação de um ano de iniciado no Candomblé.

Odún itá Obrigação de três anos de iniciado no Candomblé.

Odún ejé Obrigação de setes anos de iniciado no Candomblé.

Odù-Òsà- Um dos Odús que compõe
Méjì a base do sistema divinatório de Ifà.

Ofà Insígnia do Òrìṣà Osòòsi. (Arco e flexa)

Òfò Poder secreto contido na palavra.

Òfófó Fofocar.

Ogò Cajado em formato fálico. Insígnia do Òrìṣà Exu.

Ogun Òrìṣà do panteão Kétu-Nàgó; guerreiro; ferreiro. Senhor dos metais.

Ohun- Menstruação.
omobìrin

Ojà	Tecido utilizado como “pano de orì”; laços ornamentando as árvores sagradas.		seres humanos, junto a Odùduwà, formando o casal mítico da criação.
Ojú	Olho.	Òsè	Ritual de culto ao <i>Orisà</i> .
Ojubò	Local de culto as divindades do panteão Kétù-Nàgó.	Òsógìyan	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó; Rei da cidade de Ejigbó; um dos guerreiros brancos; tido como Òsàlà Jovem.
Oké Aró! Arolé!	Saudação ao Òrìsà Osòòsi.	Òsónyìn/ Ossain	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó;
Oko	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó relacionado a agricultura.	Osòòsi/ Oxossi	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó; referência no sustento, na provisão, fartura; Òrìsà da caça.
Oloyé	Aquele que possui cargo na hierarquia do Candomblé.	Òsùmàrè/ Oxumaré	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó relacionado a mobilidade, contunidade; tem como símbolo o arco-íris. Òrìsà que se transforma em cobra.
Olu essé	Senhor dos pés.	Osun/Oxun	Fecundação.
Olubàjè	Cerimônia dedicada ao Òrìsà Obaluaiyé - Banquete do Rei Senhor da Terra.	Oxé	Machado de dois gumes. Insignia do Òrìsà Xangô.
Omi	Água.	Oxu/ Òṣùpá	Lua. Divindade feminina.
Omi èrò	Água fresca.	Oyá/Iansã	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó relacionado ao fogo, ventos e tempestades.
Omo	Filho/a.	Oyó	Capital do Império de Oyó, localizado a sudoeste da Nigéria.
Onan	Caminho.		
Òóré Yéyé ó!	Saudação ao Orisà Osun.		
Orì	Òrìsà individual (cabeça).		
Orìkì	Rezas ou louvações.		
Orìn	Canto.		
Òrìsà/Orixá	Divindade cultuada pelos iorubanos.		
Oríta mērin	Encruzilhada de quatro estradas.		
Oríta meta	Encruzilhada de três estradas.		
Orógbó	Fruto sagrado utilizado nos rituais.		
Orún	Mundo invisível.		
Orúnmilà	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó; Orisà do oráculo supremo.		
Orunkó	Nome do Òrìsà.		
Òsàlà/Oxalá	Òrìsà do panteão Kétù-Nàgó responsável pela criação do mundo e dos		

R

Ramunha	Ritmo musical do Candomblé.
Roncó	Local reservado para os ritos iniciáticos.
Rumbé	Educação de Asè.

S

Sassain	Ritual dedicado às folhas sagradas.
---------	-------------------------------------

Ségi Colar de contas brancas
intercaladas com contas azuis.
Siré Festa dos Òrìṣàs.

V

Voduns Forças divinas do Candomblé
de nação Jeje.
Vodunsi Pessoa iniciada no Candomblé
de Nação Jeje

X

Xangô Òrìṣà do panteão Kétù-Nàgó.
Relacionado à justiça, à
política.

Y

Yemojá/ Òrìṣà do panteão Kétù-Nàgó;
Yemanjá relacionada à maternidade.

Oríkis

*Iba, Yemoja! Yeye omo eja!
Iyà ti o mu awon ifaya ti okun wa fun mi
Odoiya!*

*Órì m̀ ó! Sé réré fun m̀!
Orí ò, Ori aperé!*

*Èsú gbọ ohùn mi ki o jẹ itọṣona mi ni
awon ona igbesi aye.
Mo jubá! Laroiyé!*

*Ògùn La ka aye, Moju re!
Ògùn ééé!*

Saudação, Yemonjá! Mãe dos filhos peixes!
Mãe que me trouxe os encantos do Mar.
Mãe do Rio!

Meu Ori! Se alegre comigo!
Saudação.

Èsú escute a minha voz e seja meu guia nos
Caminhos da vida.
Meus respeitos!

Ogun, senhor do mundo. Eu o saúdo!

*Ode ò, bàbá omo kí ngbàgbé omo.
Mo jùbá. Arolé!*

*Òsun, yéyé o! Ìyà monlé odó
Òsun a ilé òpó.*

*Kawo Kabiyesilé!
Ọlanla idajo mi ẹ mi ni alabojuto
ti ãke ẹ.*

*Mo juba bàbá mi Òsògìyòn
Ilè ògbá ònòn
Àsé, Babá!*

*Bàbá mi mo pè e
ki ó wà sé rere fún mi
Epa, Babá!*

*Ó Odè, um pai não se esquece do filho. Meus
respeitos!*

*Òsun, Minha mãe! Mãe dos mistérios do rio.
Òsun, comieira da casa.*

*Saudações ao Rei! Majestade da justiça me
fez zeladora de seus axés!*

*Meus respeitos, meu pai Òsògìyòn.
Minha casa e meus caminhos.
Axé, meu pai!*

*Meu pai eu vos chamo
Para fazer coisas boas para mim.*