

SOTER (org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

26º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER

SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

DEUS NA SOCIEDADE PLURAL: FÉ, SÍMBOLOS, NARRATIVAS

PUC-Minas, 08 a 11 de Julho de 2013

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

COMUNICAÇÕES

GRUPOS TEMÁTICOS [GTS] E FÓRUNS TEMÁTICOS [FTS]

EDIÇÃO DIGITAL / TEXTOS COMPLETOS

SOTER

ISSN: 2317-0506

Belo Horizonte

2013

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

ISSN: 2317-0506

26º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER / 2013

TEMA: Deus na Sociedade Plural - fé, símbolos, narrativas.

LOCAL: PUC-Minas, 08 a 11 de Julho de 2013

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Rodrigo Ladeira

Capa: Tiago Parreiras

Publicação eletrônica: <[http://www.soter.org.br/index.php?](http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&subtela=)

[pagina=grupo_livro&tela=45&subtela=](http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&subtela=) >

BELO HORIZONTE, 2013

Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

(26: 2013: Belo Horizonte, MG)

Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas: anais do congresso

da SOTER / Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. - Belo

Horizonte: PUC Minas, 2013.

2113 p.

ISSN: 2317-0506

1. Ciências da religião - Congressos. 2. Teologia - Congressos.

I. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

CDU 291:3

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

ORGANIZAÇÃO

DIRETORIA DA SOTER

Dr. Valmor da Silva (Presidente)

Dr. Geraldo Luiz De Mori (Vice-Presidente)

Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira (1º Secretário)

Dr^a. Anete Roese (2º Secretária)

Me. Manoel José de Godoy (Tesoureiro)

COMISSÃO ORGANIZADORA DO 26º CONGRESSO

PRESIDENTE:

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori (FAJE)

MEMBROS:

Profa. Dra. Áurea Marin Burochi (ISTA/PUC Minas)

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC Minas)

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista (PUC Minas)

Prof. Me. Carlos Alberto Motta (FAJE)

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares (FAJE)

SECRETARIA

Jamir Paulo Moreno (Secretário do ANIMA/SOTER)

Carmen Lúcia de Araújo Vieira (Secretária do ANIMA/SOTER)

Tânia da Silva Mayer (Secretária do 26º Congresso)

PUC Minas, Prédio 4, 2º. Piso – Belo Horizonte – MG – CEP: 30.535-610

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Angelo Cardita: Université de Laval, Montreal, Canadá

Profª Drª Wanda Deifelt: Luther College in Decorah, IA – USA

Prof. Dr. Steven Engler: Mount Royal University, Calgary, Alberta, Canadá

Profª Drª Brenda Maribel Caranza Dávila: PUC/Campinas, SP

Prof. Dr. Vítor Westhelle – EST, São Leopoldo, RS

Prof. Dr. João Batista Libanio: FAJE, MG

Prof. Dr. Márcio Fabri: Centro Universitário São Camilo, SP

Prof. Dr. Luis Carlos Susin: PUC/RG, RG

Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade: PUC/Rio, RJ

Prof. Dr. Afonso Soares: PUC/SP, SP

APOIO

CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

ADVENIAT - Bischofliche Aktion Adveniat

PATROCÍNIO

Editora Loyola, Paulinas, Paulus, Sinodal, Santuário, Vozes. CEBI, PUC Minas

AXÉ NO SANGUE: O PODER DA ANCESTRALIDADE FEMININA NOS TEMPLOS AFRO-PERNAMBUCANOS

*Andréa Caselli Gomes**

Resumo: *A pesquisa propõe enfoque na relação entre o culto às entidades ancestrais e a sacralidade do sangue menstrual nas religiões de matriz africana em Pernambuco, particularmente a religiosidade do Candomblé. Yjá-mi Osorongá é o nome pelo qual se designa a ancestralidade feminina coletiva e reunida em uma só personificação. Por tratar-se de um assunto que significa tabu e mistério para os próprios adeptos, este estudo analisa a situação histórica e os conceitos presentes na formação dessa situação religiosa. O texto busca esclarecer a influência que as ancestrais e os ciclos menstruais exercem nas atividades ritualísticas dos templos, promovendo uma discussão enriquecedora sobre a permanência de tradições. A partir dessa premissa, este estudo demonstra a importância histórica e simbólica do poder feminino nessa religiosidade; enfatizando o processo de reafricanização e de valorização do sagrado feminino. Como instrumentos metodológicos para a construção desse texto foram utilizados os depoimentos orais e virtuais de sacerdotes e a literatura histórica sobre o tema, que por sua vez é escassa. O material será sistematizado em um referencial teórico fundamentado nas concepções de Mircea Eliade e de Marcel Mauss sobre mito e rito.*

Palavras-chave: *Religião afro-pernambucana. Iyá-mi Osorongá. Candomblé.*

* Mestranda em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Bolsista Capes/Prosup. Endereço eletrônico: sirenithada@gmail.com

Introdução

Iyá-mi Osorongá, a unidade que abrange o coletivo ancestral que diz respeito às mulheres de cultura yorubana, aparece nas experiências religiosas do Brasil contemporâneo através da procura pelo feminino profundo e telúrico dentro das manifestações do sagrado afro-brasileiro que é diverso, como a umbanda, o candomblé, a jurema, entre outras. São várias as maneiras de exaltar a natureza feminina

encontradas nas ditas religiosidades, porém cada uma é simbolicamente diferente da outra. A forma religiosa eleita como estudo deste trabalho foi o candomblé¹, devido ao seu caráter bastante africanizado e por abranger o sistema religioso yorubá, que por sua vez é muito enriquecido em representações femininas que envolvem o coletivo.

Verificaram-se durante o devir da pesquisa, que nas casas de candomblé permanecem vivos os valores referentes ao poder das Mães Ancestrais, o poder do sagrado feminino. Na estrutura panteística yorubá aparecem muitos símbolos femininos através de seus orixás (seres da natureza), porém nenhum deles remete ao feminino como um todo, pois cada um apresenta sua própria perspectiva. O povo nagô, de etnia yorubá, tem uma concepção estendida acerca dos habitantes do Orun (universo mágico yorubá, oposto ao Ayê que simboliza o universo terreno), diferenciando os orixás dos ancestrais. Enquanto os orixás são associados à energia da criação e sua emanção partiu diretamente de Olorum (Deus supremo); os ancestrais que em idioma yorubá são chamados *Eguns*, estão associados à história da humanidade. Os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza e do cosmos e os ancestrais à estrutura da sociedade (SANTOS, 2002, p. 102).

Os eguns são diferenciados entre eguns da esquerda e eguns da direita, para designar respectivamente entidades femininas e masculinas. Segundo Elbein, assim como os masculinos tem suas instituições nas sociedades Egungun; as Iyá-mi, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua na sociedade Gueledê e também numa outra sociedade pouco conhecida, o Egbé Elékó (SANTOS, 2002, p. 105).

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

[...] A Idade Média cristã a essa tradição, segunda a qual o lado esquerdo seria o lado feminino, em oposição ao direito, masculino. Sendo fêmea, a esquerda é igualmente noturna e satânica, segundo antigos preconceitos, por oposição à direita, diurna e divina. [...] Na

¹Religião afro-brasileira. “O candomblé, sendo abastecido pelo espaço ideológico e pelas vertentes tradicionais, está mais próximo das camadas historicamente mais resistentes e conscientes. Pelos meios que dispõe, é ainda mais ligado a um ideal estético africano, tentando sempre nostalgicamente, reatar laços centenários com o continente africano.” LODY, Raul. Candomblé: Religião e resistência cultural. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 1996. P. 19, 20.

África, para os bambaras, o 4, número da feminilidade, é sinônimo de esquerda; o 3, número da masculinidade, é sinônimo de direita. A mão direita é símbolo de ordem, de retidão, de trabalho, de fidelidade; a mão esquerda é símbolo de desordem, de incerteza. [...] Na tradição cristã do Ocidente, a direita tem um sentido ativo; a esquerda é passiva. Também, a direita significa o *futuro* e a esquerda o *passado*, sobre o qual o homem não tem poder (CHEVALIER, 1996, p. 341 a 343).

Portanto, em ambas as tradições – ocidental e africana – está presente a dicotomia, onde a direita representa o bem e a esquerda é maléfica; porém fica claro que o maléfico constrói a harmonia em conjunto com o benéfico. Todos os autores sobre o tema concordam que a festa Gueledê² é realizada a fim de propiciar a fecundidade e a fertilidade, apaziguando o enorme poder das ancestrais. A Festa sazonal que acontece na Nigéria e do Daomé anualmente entre os meses de março e de maio, que abrangem o período da seca/estiagem. Trata-se de um rito em louvor às Mães Ancestrais onde se utilizam máscaras. Celebração ocorre no período da noite, no mês de maio que antecede as chuvas, com a dança dos Egungus (eguns masculinos) e a dança da Iyá-nlá (outro nome para Iyá-mi).

A dança dos Egunguns tem movimentos rápidos e agressivos, enquanto que a dança das ancestrais acontece em movimentos que sugerem bênçãos e com gesticulações circulares; quando são utilizadas as máscaras chamadas Efé, que cobrem as cabeças das dançantes e representam o mistério e a altivez das anciãs. Sendo assim, podemos perceber que a ancestralidade masculina é individualizada em variedades de espectros; enquanto que a ancestralidade feminina é coletiva e reunida em uma só entidade que é a Iyá-mi, como um único ovo gerador de tudo. A UNESCO (United Nations Education, Scientific and Cultural Organization), no ano de 2008, lançou o projeto de salvaguarda do festival Gueledê como Patrimônio Cultural da Humanidade.

1. O sangue feminino e os laços hereditários

A importância da sacralização das Iyá-mi nas cerimônias dessas sociedades explicitam aspectos coletivos do poder ancestral feminino, representam uma totalidade, simbolizada pelo igbá (cabaça em idioma yorubá).

² Disponível na internet: <http://www.unesco.org/culture/ich/RL/00002>. Acessado em 15/06/2013.

Sendo assim, ficou perceptível que na mitologia yorubá, assim como em outras sistematizações pagãs bem elaboradas, há a representação do inconsciente feminino, total e sem sublimações: as Iya-mi Oxorongá, onde é possível identificar a mulher selvagem, criadora e ao mesmo tempo destruidora, sendo objeto de culto crescente e expansivo no candomblé brasileiro.

A busca pelas maneiras como se cultuam o sagrado feminino dentro das religiosidades afro-brasileiras retratam a necessidade de distinguir que qualidades do sagrado feminino pairam entre as manifestações da herança africana e em que contribuem para o desenvolvimento sociocultural afro-brasileiro. Na simbologia yorubá, o pássaro representa o poder procriador da mãe; sendo a Iyá-mi representada geralmente por um pássaro noturno, negro e de olhos abertos; constantemente relacionado à coruja. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto, escondido nas profundezas do corpo da mãe, casa e morada. Iya-mi é o ancestral feminino coletivo, são os eguns de esquerda. Caracteriza a síntese do poder feminino manifesto na possibilidade de gerar outro ser e, numa porção mais ampla, de povoar o mundo. Donas de um axé (força) tão poderoso quanto o de qualquer orixá. Para os participantes do culto Gueledê, elas são as feiticeiras que levam sorte ou prejuízo aos seres humanos.

As mães, neste culto, são compreendidas como a origem da humanidade e o seu grande poder reside na decisão que toma sobre a vida de seus filhos. É a mãe que decide se o filho deve ou não nascer e, quando ele nascer, ainda decide se ele deve viver. Iyá-mi é a sacralização da figura materna, por isso o seu culto é envolvido por tantos tabus. O seu grande poder deve-se ao fato de guardar o segredo da criação. Tudo o que é redondo remete ao ventre e, por consequência, às Iyá-mi. O poder das grandes mães é expresso entre os orixás; mas o poder de Iyá-Mi é manifesto em toda mulher. Entende-se então, que a força mágica de Iyá-mi reside na genitália feminina.

Sendo assim, as Iyá-mi são as senhoras da vida, porém o corolário fundamental da vida é a morte e o tabu relacionado À Iya-mi tem seu significado no medo da morte e do desconhecido natural, o medo diante dos mistérios da natureza. Dessa forma, é fundamental a compreensão de que o ciclo reprodutivo da mulher está intrinsecamente conectado com a sacralidade das ancestrais. Visto que o aspecto selvagem, misterioso e mortífero está tanto para os períodos críticos femininos (mestruação, parto, menarca e menopausa) quanto para o significado profundo de Iyá-mi Oxorongá.

É notável que os orixás femininos representam exclusivamente o aspecto da mãe generosa. Porém, há um poder residual que permanece impermeável às investidas dos

valores patriarcais, e no qual se condensam todas as potencialidades negativas; são os poderes das Ajé, temíveis feiticeiras, as quais nem se pode pronunciar os nomes. Conhecidas também na tradição oral como Eleyé ou donas do pássaro da noite, sendo agora reduzidas aos aspectos aterradores conhecidos como Iyá mi Osorongá.

2. As ancestrais nos templos afro-pernambucanos

Essa pesquisa busca melhor compreensão da experiência do sagrado feminino através da religiosidade afro-brasileira. Durante as entrevistas nos terreiros de Pernambuco foram primordiais a observação dos objetos de imaginária, das representações simbólicas e da movimentação dos adeptos. As explicações fornecidas informalmente pelos integrantes dos terreiros possibilitaram descrições importantes sobre o tema. As entrevistas revelam a memória coletiva do grupo que realiza o culto estudado.

Em uma das visitas ao terreiro Iamojá Òdo Ogum, em Recife, o sacerdote Rogério explicou os diversos diferentes aspectos envolvidos na mitologia da ancestralidade da mulher, assim como os suas características. Ele informou que existe uma ligação estreita entre as anciãs da noite e o poder dos orixás, principalmente os orixás femininos. O poder divino que os orixás femininos possuem, e como os usam, estão relacionados aos simbolismos portadores do axé que, de acordo com a sabedoria yorubá, comportam três tipos de sangue: a água através do líquido amniótico (sangue branco), o fogo através do sangue menstrual (sangue vermelho) e a terra através do óvulo e da placenta (sangue preto). Por motivo dessa vivência ritual se justificam ser branco, vermelho e preto as cores das anciãs e também por isso se dá a ligação das orixás com a feitiçaria.

Oxum é o orixá feminino da fertilidade sensual. Tem sua representação nas águas doces e nos objetos de voluptuosidade como leques, espelhos e jóias em ouro amarelo. Reginaldo Prandi coletou um conto que justifica a ligação de Oxum com a fertilidade através da menstruação, que por sua vez é propriedade mágica da Iyá-mi. No conto o orixá Oxalá (orixá masculino representado pela cor branca) perdoa uma de suas esposas, filha de Oxum, por ter menstruado em sua presença, pois Oxum transformou o sangue menstrual em penas de papagaio vermelho. Assim, vendo sua esposa possuir penas tão belas, passou a usar uma pena de papagaio na cabeça, chamada de Ekodidé e significativo do respeito pelo sangue periódico das mulheres (PRANDI, 2001, p. 329 a 332).

Em idioma yorubá, esse aspecto de Oxum é chamado Iyá-mo Akoko. Já Celso Sisto coletou um conto que aborda o pássaro das feiticeiras e a festa da colheita do Inhame (festejo que ocorre no mesmo período do festival Gueledé), enfatizando o pássaro como símbolo da cólera das feiticeiras por não terem sido convidadas para a festa sazonal (SISTO, 2007, p. 106). Desse modo, estando cientes de que a tradicionalidade sustenta elaborações de eventos culturais, mas não se limita a ser um deles, é que se argumentam suas perspectivas de significado nos horizontes da modernidade e da pós-modernidade e sua interferência no discurso de militância dos intelectuais afro-brasileiros.

O discurso inédito e inesperado sobre Iyá-mi Osorongá leva a refletir sobre as identidades modernas estarem sendo descentralizadas e fragmentadas. Stuart Hall, já na década de 1990, previa o seguinte:

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

Pode-se até dizer que a globalização cria novos sujeitos, pois o que se vê é a decaída de pensamentos racionais e cartesianos que dão lugar a concepções intuitivas a partir do interior dos indivíduos. Enquanto o processo de globalização lança a tendência de homogeneização, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade; juntamente com o impacto global, surge um novo interesse pelo local e pelo individualmente étnico. O diálogo público sobre as ancestrais ressalta o conceito de tradição como processo dialético, onde as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria tradição. Assim, a decisão de cultuar as ancestrais abertamente passa a existir como preservação e mudança simultâneas; afinal, tradições precisam se renovar para continuarem persistindo sobre o tempo.

Novas tradições foram reinventadas e o passado foi reinterpretado. Contudo, as novas estratégias resultam em um esforço para a mudança de paradigmas, que misturam

modernização e tradição. O culto às ancestrais foi importado junto com as africanas escravizadas; reelaborado e sincretizado de acordo com as vivências e as restrições em terras brasileiras; restringido e reprimido por autoridades científicas, clericais, penais e jurídicas; escondido e severamente protegido por suas praticantes e até muitas vezes esquecido pelas religiosidades já sincretizadas e cristianizadas; e finalmente reerguido através do poder da conectividade e da liberdade expressiva que a tecnologia da globalização foi capaz de oferecer.

A cultura sempre enfrenta novas ordens e perspectivas em um mundo construído por momentos históricos específicos. Nesse contexto, o culto às anciãs da noite provou ser sólido e consistente para persistir sobre as evoluções da tradição. As pessoas envolvidas nesse movimento cultural promovem a aceitação social dessa manifestação e oferecem à sociedade respostas que fazem sentido. Um dos títulos atribuídos às ancestrais - que atualmente designa uma yalorixá em determinadas localidades brasileiras e africanas - é Iya-egbé, que significa “mulher chefe de uma sociedade de mulheres” ganha destaque por ser a nomenclatura usual dentro das religiões de matriz africana que evoca a força da sociedade Gueledé. Verger afirma que o prestígio de Iyami é atribuído às mulheres mais velhas, porém as mulheres mais jovens podem receber como herança ou adquirir o título voluntariamente (VERGER, 1994, p.33).

Diante dessas palavras, podemos argumentar que o poder estar atribuído às mulheres mais velhas, fica claro que essas já terminaram seu ciclo menstrual/reprodutivo e por essa razão adquiriram todo o poder, pois já são completamente conhecedoras dos mistérios femininos. Também é possível compreender que o axé das ancestrais não é em sua essência, nem bom nem mau; nem moral e nem perverso. Trata-se de um poder natural e a direção que toma depende da forma como é manipulado. Segundo Verger, as Iyalodés encabeçam as feiticeiras e distribuem entre elas os pássaros, particularmente aquelas mulheres que comercializam no mercado. A Yialodé também está presente em casos judiciais se uma mulher esteja implicada. Por tanto, “toda mulher é ajé, porque as iyami controlam o sangue das regras das mulheres” (VERGER, 1994, p.34 e 35).

Verger (1994) diz que a dança das gelede é a expressão da má consciência dos homens, que vêm da época em que a sociedade matriarcal se tornou patriarcal. O grande poder místico da mulher, utilizado originalmente de modo criativo para o trabalho da terra pode ser transformado em algo destrutivo. Em consequência, tudo deve ser feito

para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compreensão pela perda de sua posição política. Se até fosse considerada um ser absolutamente inimigo da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-la e matá-la cada vez que fosse possível.

Portanto, as Yia-mi não são realmente feiticeiras. São as ‘Grandes-Mães’, as mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria. A cólera das ancestrais é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios.

Assim, o aspecto diferencial desse poder feminino exercido pelas mulheres dos terreiros no Brasil é a dinâmica do papel social da mulher perante a sociedade afro-brasileira na elaboração da construção hierárquica das casas de culto; atingindo as esferas políticas e sociais, estabelecendo uma ampliação de seu poder como guardiães das divindades e da comunidade civil, agregada a esse núcleo matriarcal, em um resgate do poder ancestral das Yia-mi Oxorongá. As crenças reforçam os constrangimentos sociais e nesse aspecto reside a noção de perigo diante do desconhecido e do misterioso.

Porém a crença nos ancestrais e suas diferenças de gênero muito tem a ver com a preocupação da ordem social: “... as crenças relativas à separação, à purificação, à demarcação e ao castigo das transgressões tem como principal função sistemática a experiência essencialmente desordenada. E só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem.” (DOUGLAS, 1991, p. 08)

O culto às ancestrais africanas reflete a noção arcaica da importância da pureza nos ritos religiosos. E também, em igual proporção, a necessidade da impureza como objeto de culto e de representação dos mistérios. Mircea Eliade bem define exemplos quando afirma a valorização religiosa das impurezas (contato com os mortos, os criminosos, os loucos...) e a necessidade do tabu como uma condição interdita de objetos, ações ou seres considerados perigosos devido à sua natureza incerta (ELIADE, 2002, p.24). Assim, as ancestrais femininas yorubanas são o tabu que abarca o profano e o sagrado.

Já o antropólogo Marcel Mauss é bastante enfático e objetivo no que diz respeito à ligação entre feminilidade e uso da magia: “As mulheres são consideradas mais aptas que os homens para a magia porque os períodos críticos de sua vida causam espanto e apreensões. Menarca, menstruação, parto menopausa.

O sangue das menstruações e outros produtos são especificidades geralmente utilizadas. São centro de ações misteriosas e, por isso, ligadas aos poderes mágicos.” (MAUSS, 2003, P. 58)

Muitos autores e até os próprios adeptos do candomblé costumam frequentemente associar as ancestrais à feitiçaria devido à seu caráter noturno e à necessidade de constante troca simbólica em seu culto. Esse fato muito remete aos relatos de feitiçaria

européia³, onde surgem relatos de que as praticantes possuem um duplo mágico/familiar⁴

que as acompanha em seus trabalhos. Dessa forma, assim como as Yia-mi tem o pássaro noturno, as feiticeiras europeias teus seus gatos, bodes, sapos e outros representantes no mundo natural.

No entanto, o louvor às ancestrais também revela a profunda relação de parentesco entre quem exerce o culto e o mundo dos espíritos, sendo assim o ato de praticar abertamente os rituais para a ancestralidade uma forma de reconciliação com esse tipo de força.

3. O sangue e a comida do templo

É por causa do poder incompreendido de Iya-mi Oxorongá que as iabassês⁵ não podem cozinhar menstruadas. Quando se fala da sacerdotisa da comida, as formas mais antigas de transmissão do conhecimento trazida pelas diversas etnias africanas vão ser evocadas: a observação e a convivência. O tempo, o conhecimento ritual, o respeito, a criatividade e o comando apresentam-se como o perfil da iabassê e orientam a sua escolha.

A imagem da iabassê apresentada pelos sacerdotes, remonta aos primórdios, quando Olodumaré entregou o poder de criar e de tudo transformar às Grandes Mães. A velha que cozinha, divide, assim com o poder ancestral feminino esta força, assim como todas as mulheres. Então, recai sobre ela o tabu da impureza, que reflete as relações de poder, as tensões entre homem e mulher. Permitir que a mulher menstruada manipule a

³ Esses relatos podem ser encontrados na citada obra de Mauss ou no livro da arqueóloga Margaret Murray, “O Culto das Bruxas na Europa Ocidental” (MURRAY, 2003, p. 177).

⁴ Duplo mágico ou familiar é um animal doméstico que pode auxiliar ou proteger a bruxa em seus trabalhos mágicos. Essa crença está relacionada ao totemismo tribal primitivo.

⁵ Termo de fonética yorubá pelo qual são designadas as cozinheiras nos templos de candomblé.

comida é expor toda a comunidade ao poder das mães ancestrais. A iabassê é uma das pessoas que no terreiro mais expressa essa força, pois trabalha com ela dia e noite, ao manipular os instrumentos e os elementos para transformar grãos e alimentar tudo e todos, conservando, recriando e inventando. “É preciso lembrar que as mulheres que cozinham as comidas de santo não podem, sob nenhuma hipótese, estar menstruadas, o que também pode representar um problema para a casa, que precisa estar ciente das datas de menstruação de suas filhas antes de marcar qualquer obrigação a que estas devam estar presentes. Por esse motivo a iabassê quase sempre é uma mulher que já esteja na menopausa, garantindo-lhe as condições necessárias ao desempenho de suas funções.”(MOURA, 1998, p. 103)

O mistério da problemática de gênero norteia os procedimentos das mulheres responsáveis pela cozinha do templo. O homem frequentemente tem sua entrada proibida na cozinha, por ser um local exclusivo da magia feminina que é responsável pela manifestação do axé nos alimentos para os deuses. Muitas horas e até vários dias são necessários para a preparação da comida, porém, apesar de toda essa ritualística, percebe-se o tabu e o conceito de perigo que há no que diz respeito ao sangue feminino. Pois o sangue dos animais pode circular livremente dentro do terreiro aos olhos de todos os participantes; já o sangue da mulher deve estar guardado, protegido e velado, gerando medo e tabu frente ao poder feminino. As ia-bassês vão preparar, com grande rigor, os animais que, sacrificados, deixaram o sangue nos símbolos dos deuses, unindo seus elementos de vida e fertilidade ao estimulante contato da seiva, o sangue nas pedras, nas esculturas e nos objetos dos assentamentos, nutrindo o axé, revitalizando as propriedades dos deuses e cumprindo seus sentidos de dinamismo e força. (LODY, 1998, p. 39)

O espaço da cozinha é de grande valor ritualístico e mitológico. Sua manutenção abrange o domínio da natureza e a aproximação com o sagrado. Assim, pode ser revivida a ancestralidade africana através dos sentidos, principalmente do olfato e do paladar; fortificando a relação com os deuses e antepassados.

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

Conclusão

Constata-se que mulheres e homens buscam a aproximação e a vivência com a totalidade feminina à procura do envolvimento com a natureza selvagem (representada por Iyá-mi Oxorongá). Talvez seja uma resposta coletiva à vida absurdamente racional, regrada e levada entre construções de concreto e máquinas poluentes que não dão lugar aos instintos e à sabedoria intuitiva.

O tabu e o medo em relação ao sangue feminino revela marcas de uma cultura integrada com a natureza, mas que encontrou opressão e rigor na força masculina e na sua liderança. A vontade de retornar ao feminino e redescobrir a magia do poder materno e selvagem contribui também para o processo de reafricanização (retorno à Mãe África).

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

Referências

ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002, 479 p.

DIREITA/ESQUERDA. *In*: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Dicionário de Símbolos. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1996. 996 p.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991. 136 p.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. 101p.

LODY, Raul. Candomblé: Religião e resistência cultural. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 1996. 89 p.

LODY, Raul. Santo também come. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1998. 156 p.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003, 536 p.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Leopardo dos olhos de fogo. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998, 168 p.

MURRAY, Margaret. O culto das bruxas na Europa ocidental. São Paulo: Madras, 2003, 262 p.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001. 591 p.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 264 p.

SISTO, Celso. Mãe África: mitos, lendas, fábulas e contos. São Paulo: Paulus, 2007. 143 p.

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

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá entre os iorubás. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Editora USP, Axis Mundi, 1994. 248