

DIEGO FERNANDO RODRIGUES AZORLI

ECOS DA ÁFRICA OCIDENTAL:
o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as
mulheres africanas do século XIX

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Assis, para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Fabiana Lopes da Cunha

Assis

2016

A996e Azorli, Diego Fernando Rodrigues, 1985–
Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz
sobre as mulheres africanas do século XIX / Diego Fernando
Rodrigues Azorli. – Assis, 2016.
165 f. – ils., mapa.

Orientadora: Fabiana Lopes da Cunha

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual
Paulista. Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2016.

1. Mulheres – África Ocidental – História, séc. XIX. 2. Mitologia –
África Ocidental, séc. XIX. 3. Religião – Candomblé – Mulheres, séc.
XIX. 4. Mitologia – Candomblé – Orixás. I. Título. II. Universidade
Estadual Paulista. III. Faculdade de Ciências e Letras.

CDD 299.673082

Elaborado por Marcos A. Rodrigues do Prado CRB-8, inscrição: 7.234

Bibliotecário da UNESP, Câmpus Experimental de Ourinhos

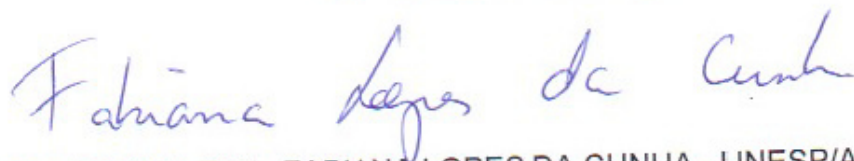
DIEGO FERNANDO RODRIGUES AZORLI

ECOS DA ÁFRICA OCIDENTAL: o que a mitologia dos orixás
nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX

Dissertação apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras – UNESP para a obtenção
do título de Mestre em História (Área de
Conhecimento: História e Sociedade)

Data da Aprovação: 10/06/2016

COMISSÃO EXAMINADORA



Presidente: PROFA. DRA. FABIANA LOPES DA CUNHA - UNESP/Assis



Membros: PROFA. DRA. LÚCIA HELENA OLIVEIRA SILVA - UNESP/Assis



PROFA. DRA. SELMA ALVES PANTOJA - UNB/Brasília

Agradecimentos

Aos meus pais que me deram a vida, amor e que acreditam em mim e no meu trabalho.

A minha orientadora Fabiana, que me recebeu em sua sala com uma ideia maluca na cabeça em 2011 e de lá pra cá tem me respaldado nas minhas crises, lutas, ansiedades e agora divide essa conquista comigo. Agradeço pelas conversas, músicas, conselhos, bibliografia indicadas e emprestadas, confiança e carinho. Agradeço por sempre me colocar diante de inquietantes questionamentos e por olhar meu tema sempre por novos ângulos.

As professoras Selma e Lúcia que aceitaram tão carinhosamente o meu convite e por sua atenção o tempo todo. Aos professores Milton e Fabiana que eu queria ter comigo nesse dia, mas o protocolo me impede.

Ao Sidney de Logun-edé por ter aberto sua casa para mim, pelo seu carinho de sempre com as minhas insistentes e intermináveis perguntas. A Mazé, Rodrigo, Patrícia, Flávia, Ronaldo e outros filhos da casa por partilhar comigo os conhecimentos adquiridos em suas experiências de vida.

Aos amigos de perto e de longe. Celso por ter acompanhado esse trabalho bem de pertinho e ser um amigo de todas as horas, ajudando-me com bibliografias, cafés, conversas e uma grande parceria. Johnny por ser um grande companheiro de tudo e estar sempre presente, mesmo longe, nossas conversas diárias me ajudaram a organizar ideias e a diminuir a ansiedade diante de tanta coisa pra pensar. Aos outros queridos amigos: Gabriela, Inêz, Edson, Yume, Thamiris, Rodolfo, Marcella, Andréia, Andreia (pois tenho sorte de ter duas amigas muito queridas e com o mesmo nome), Valentina e Elisa pelos papos, carinho, cafés, bolos e por me suportarem falar pela milésima vez sobre o meu trabalho.

Aos bibliotecários, Laryssa, Marcos e Rafael pela paciência com nossos pedidos de livros e nossa chatice diária. A equipe da escola onde trabalho que sempre são tão delicados e adoráveis comigo.

Aos amigos do mestrado, Roger, Everton, Carla, Diogo e Rafaela que dividem comigo as angústias dos trabalhos sem fim.

A CAPES pela bolsa, sem ela teria sido muito difícil trilhar esse caminho.

Sem a atenção e carinho de vocês eu não estaria realizando mais esse sonho.

Ora a mulher é fogo, devastadora das rotinas familiares e da ordem burguesa, devoradora, consumindo as energias viris, mulher das febres e das paixões românticas, que a psicanálise, guardiã da paz das famílias, colocará na categoria das neuróticas; filhas do diabo, mulher louca, histérica herdeira das feiticeiras de outrora. A ruiva heroína dos romances de folhetim, essa mulher cujo calor do sangue ilumina pele e cabelos, e através da qual chega a desgraça, é a encarnação popular da mulher ígnea que deixa apenas cinzas e fumaça. Outra imagem, contrária: a mulher-água, fonte de frescor para o guerreiro, de inspiração para o poeta, rio sombreado e pacífico para o banhar-se, onda eslanguescida cúmplice dos almoços na relva, mas ainda água parada, lisa como um espelho oferecido, estagnante como um belo lago submisso; mulher doce, passiva, amorosa, quieta, instintiva e paciente, misteriosa, um pouco traiçoeira, sonho dos pintores impressionistas... Mulher-terra, enfim, nutriz e fecunda, planície estendida que se deixa moldar e fustigar, penetrar e semear, onde se fixam e se enraízam os grandes caçadores nômades e predadores; mulher estabilizadora, civilizadora, apoio dos poderes fundadores, pedestal da moral; mulher matriz, que sua excepcional longevidade transforma em coveira, mulher da agonias da morte, dos ritos mortuários, guardiã das tumbas e dos grandes cemitérios sob a lua, mulher negra do dia dos mortos...¹

¹ PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**. 1988, p. 188.

AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. **Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX.** 2016. 165 f. Dissertação de mestrado (mestrado acadêmico em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2016.

Resumo

Procuramos pensar, nesse trabalho, uma história das mulheres da África Ocidental do século XIX a partir da mitologia dos orixás. Esses deuses africanos têm seus relatos mitológicos repletos de indicações do cotidiano dessas mulheres iorubás que foram também retratadas pelos viajantes que passaram pela África nesse período, embora com objetivos distintos do nosso. O dia-a-dia, no desempenho de suas funções sociais de mãe e esposa, também foram encontrados nas receitas recolhidas por Pierre Verger. Complementamos nossa análise com os *Odus de Ifá* - relatos sobre um tempo primordial, onde se aconselha o modo de viver e proceder para que se possa desenvolver uma vida de acordo com a vontade dos deuses – onde as mulheres são interpretadas pela ótica masculina, uma vez que apenas os homens detinham o segredo desse oráculo. As africanas, da região estudada por nós, foram descritas e reinterpretadas pelos homens e mulheres que delas se recordaram após a Diáspora Africana pelo Novo Mundo, rememorando-as mascaradas nas mitologias das orixás: Euá, Nanã, Obá, Iansã e Oxum. Dentre os temas abordados por nós estão o casamento, a vida doméstica, a maternidade, a concepção e outras nuances da vida dessas mulheres.

Palavras-chave: História. Mitologia. Mulheres. Candomblé. Orixás.

AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. **Echoes of West Africa: what the mythology of Orishas tells us about African women of the nineteenth century.** 2016. 165 f. Master's thesis (academic master's degree in History). - Faculty of Sciences and Letters, Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho", Assis, 2016.

Abstract

We try to think, in this work, a story of women in West Africa of the nineteenth century from the mythology of the orishas. These African gods have their mythological stories full of everyday indications of these Yoruba women who were also portrayed by travelers who passed through Africa in that period, although with different objectives from ours. The day-to-day performance of their social duties of mother and wife, were also found in the revenue collected by Pierre Verger. We complement our analysis with Odus of Ifa - reports of a prime time, where we advise how to live and carry so that you can develop a life according to the will of the gods - where women are interpreted by male perspective, since that only they held the secret of this oracle. The african woman, of the region studied by us, have been described and reinterpreted by men and women who are recalled them after the African Diaspora in the New World, reminiscing masked in the mythologies of the Orishas: Eua, Nanã, Oba, Iansa and Oshun. Among the topics addressed by us are marriage, domestic life, motherhood, design and other nuances of the lives of these women.

Key words: History. Mythology. Women. Candomblé. Orishas.

Índice de Imagens

Imagem 01: Xangô	27
Imagem 02: Oxé	27
Imagem 03: Nanã	28
Imagem 04: Ibiri	28
Imagem 05: Iansã	29
Imagem 06: Espada e eruexim	29
Imagem 07: Ogum	31
Imagem 08: Asofá	31
Imagem 09: Oxum	32
Imagem: 10: Abebé	32
Imagem 11: Iemanjá	33
Imagem 12: Abebé	33
Imagem 13: Logum edé	34
Imagem 14: Gbojutó	34
Imagem 15: Oxumarê	35
Imagem 16: Dan	35
Imagem 17: Oxalá	36
Imagem 18: Opaxorô	36
Imagem 19: Euá	37
Imagem 20: Exu	39
Imagem 21: Ogó e tridente	39
Imagem 22: Oxóssi	40
Imagem 23: Ofá e Eruexim	40
Imagem 24: Obá	41
Imagem 25: Espada, escudo e iruquerê	41
Imagem 26: Omulu	42
Imagem 27: Xaxará e bengala	42
Imagem 28: Mapa: África divisão política	48
Imagem 29: Mapa: Espaços políticos do Saara ao Equador, no século XVII	48
Imagem 30: Initiation of an african fetich-priest	63

Imagem 31: First catholic mission in Lagos directed by the fathers of the society of african	63
Imagem 32: Fetich tree	64
Imagem 33: A human sacrifice to Ugun, the god of war	65
Imagem 34: Capa do livro Dahomey and the Dahomans de Frederick E. Forbes	65
Imagem 35: Ia Mi Oxorongá	91

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1: Primeiro contato: a religião dos orixás	16
1.1. Primeiro contato	16
1.2. Os filhos-de-santo	20
1.3. O terreiro	22
1.4. O jogo de búzios	22
1.5. Música e dança	24
1.6. Candomblé não é umbanda	25
1.7. Os orixás	25
1.7.1. Xangô	26
1.7.2. Nanã	28
1.7.3. Iansã (Oiá)	29
1.7.4. Ogum	30
1.7.5. Oxum	31
1.7.6. Iemanjá	32
1.7.7. Logum edé	33
1.7.8. Oxumarê	34
1.7.9. Oxalá (Orixanlá – Obatalá – Oxalufã)	35
1.7.10. Euá	37
1.7.11. Exu (Legba – Eleguá – Bará)	38
1.7.12. Oxóssi	39
1.7.13. Obá	40
1.7.14. Omulu (Xapanã – Sapatá – Obaluaê)	41
Capítulo 2: Mito, Mitologia e História	43
2.1. Mitologia e História	43
2.2. O umbigo do mundo	47
2.3. As sociedades na África Ocidental	52
2.4. Arranjos mitológicos: a mitologia viva	58
2.5. A memória coletiva: o que é lembrado e o que é esquecido	78
Capítulo 3: Uma história das mulheres africanas do século XIX a partir da mitologia dos orixás	90
3.1. A mulher africana na mitologia dos orixás	90
3.2. A africana como esposa	101
3.3. A africana como mãe	113
3.4. Apenas esposa e mãe?	120
Considerações Finais	123
Bibliografia	127
Anexos	136
Anexo 1 – Tabela de mitos dos orixás por obra e ano de publicação	136
Anexo 2 – Tabela de <i>Odus</i> selecionados	149
Anexo 3 – Tabela de receitas e trabalhos selecionados	156
Anexo 4 – Tabela de resumo dos mitos dos orixás selecionados	160

Introdução

A África já foi considerada um continente sem história pelos pensadores dos países europeus que a queriam dominar, extorquir e reescrever sua história. O modelo europeu de produzir história estava preso à ideia de que sem documentos escritos não era possível escrever história alguma.

Essa definição, de povos e continente sem história, figurou nos livros até o final da Segunda Guerra Mundial, quando, junto à emergência de historiadores africanos e africanistas, a ideia de produzir história precisava ser revisada.

A UNESCO e a Organização das Nações Unidas, procurando pensar esse novo contexto, reuniu uma diversificada equipe técnica, com cerca de 350 especialistas internacionais e após mais de 35 anos, escreveu uma coleção intitulada “História Geral da África”². A obra, com oito volumes e mais de oito mil páginas, trata das origens do continente africano, desde sua Pré-história até os dias atuais. A ausência de documentos escritos, uma vez que os povos africanos eram ágrafos, teve de ser “remediada” com histórias coletadas através de tradições orais dos povos locais, entrecruzadas com informações colhidas através de livros europeus (e orientais) escritos sobre os africanos.

Foi preciso deixar vir à tona que a África imaginada, inventada e contada pelos olhos dos europeus estava repleta de preconceitos resultantes do confronto entre dois modos de pensar e ver o mundo de forma muito distinta. Descrita como bárbara, incivilizada, idólatra e excêntrica, essa África “européia” serviu muito bem aos interesses do homem branco durante vários anos, principalmente no período chamado neocolonialismo: afirmando que esses povos eram um “fardo” e por isso deveriam civilizar e levar até ela a “fé verdadeira”.

Na tradição oral³, entre os africanos, existe a dinâmica daquilo que é frequentemente contado e ressignificado, pois as histórias se transformam pelos que contam e ouvem as mesmas. Mas há elementos dessas tradições que permanecem fixos. Foi a partir do cruzamento dessas “persistências” das histórias contadas pelos africanos que os pesquisadores da ONU puderam produzir essa monumental e relevante obra.

No entanto, ainda há muito que ser descoberto na continente africano e na África que foi dispersa pelo mundo, resultado de longos séculos de escravidão do seu povo. O trauma da separação do indivíduo do seu mundo cultural necessitava ser pensado numa espécie de

² Cf. BARBOSA, M. S. **A África por ela mesma**. 2012.

³ A tradição oral iorubá é composta por: Odù (signos de Ifá), Ilàna Ìsin (liturgia), Orin (cânticos), Ède (linguagem) e Òwe (provérbios) (BENISTE, J. **Òrun Àiyé**. 1997).

“reconstrução” das memórias coletivas. Cada africano, oriundo de um diferente lugar da África, precisava, num Novo Mundo, compartilhar saberes e ressignificar seu mundo deixado para trás.

A religião, o candomblé, em especial no Brasil, é uma pequena parte dessa grande história africana. Os deuses reverenciados nessa tradição de matriz africana são diversos. A forma de enxergar a fé, o mundo e a adoração das divindades é também distinta. Há grande beleza no modo como os deuses são simbolizados: reflexo dos homens, possuem os mesmos desejos, comportamentos e vivem uma vida muito semelhante. Os deuses precisam ser lembrados pelos seres humanos, festejar com eles, ensinar-lhes o caminho correto para tornar a vida terrestre repleta de significado e sentido.

Mas os orixás, os deuses do candomblé, não se contentam em apenas serem adorados no seu céu, o *Aiê*, onde estariam muito distantes da humanidade. Eles querem vir ao *Orun*, à Terra, e junto com seus devotos, dançar, interagir e relembrar o tempo em que viveram aqui, junto à espécie humana. Precisam, para isso, tomar os corpos dos devotos, nem que seja por um pequeno tempo, voltando depois, satisfeitos para seu *Aiê*.

O candomblé nada tem de simples e demoníaco, como o quis a fé cristã: é religião de aprendizado constante, de mitologia profusa e complexa, e de rituais luxuosos à seu modo, como qualquer outra religião. Os orixás vêm ao *Orun* para não serem esquecidos. Encenam suas mitologias, agradecem a música que é tocada em sua homenagem, e recebem a comida que lhes é ofertada e, retribuem em bênçãos aos fiéis.

Seu número na África seria, por volta de quatrocentos⁴, porém, no Brasil, são pouco mais de dezesseis: dez masculinos e seis femininos. Desses seis orixás femininos três ocorrem em um número muito menor que as outras três. Surgiu daí nosso primeiro questionamento. Por quê razão essas três orixás seriam menos frequentes nos terreiros? O que elas teriam de diferente das outras? Formulamos o nosso projeto de mestrado com esses questionamentos: *Ile Ase Omi Oju Aro*: para onde foram os orixás?

No entanto, após o exame de qualificação, a banca nos colocou diversas e ricas sugestões. Entre elas, fazer um recorte mais preciso do que seria estudado. Foi nesse redirecionamento que passamos a fazer novas perguntas. Seria possível reconstruir uma história das mulheres da África Ocidental do século XIX a partir da mitologia dos orixás? Afinal, na mitologia é possível encontrar persistentes fragmentos de detalhes que, se não estivessem lá, não causariam nenhum dano ao corpo do mito.

⁴ VERGER, P. *Orixás*.1981.

A análise mais detida dessa mitologia revela histórias muito humanas. Deuses que lutam pelo amor das deusas, assim como disputam os homens as mulheres; deusas que querem casar seus filhos para deixá-los numa vida de segurança, como também desejam as mães aos seus filhos humanos; deusas que sofrem com a ira de seus maridos deuses, como sofrem as mulheres humanas com seus maridos; dentre outras belas e interessantes histórias. Quando nos deparamos com situações cotidianas dos humanos nas mitologias passamos a mapear as categorias inseridas na vida feminina: o desejo de engravidar, o cotidiano da esposa, o casamento e o modo como são tratadas pelos maridos, etc.

Nesse momento, o livro de Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, foi de valor inestimável, pois sem ele teria sido difícil analisar tantos mitos. Esse compêndio mitológico é a maior reunião de mitos dos orixás já publicada, e que, é claro, passou por algumas adequações de estilo narrativo para que se tornasse levemente homogêneo, sem com isso, prejudicar a essência das narrativas⁵. No entanto, ainda era difícil seguir em frente apenas com a mitologia dos deuses. Mas, como nos lembra Sidney Chalhoub, na introdução de seu livro *Visões da Liberdade*, é preciso investigar os rastros dos fatos nos documentos e construí-los a partir dos interesses específicos de cada autor, além de uma imaginação controlada, característica da disciplina histórica⁶. É também o que Carlos Ginzburg chamou de “método Morelli”: “é preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais vistosas, portanto mais facilmente imitáveis, dos quadros [...] pelo contrário, é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis⁷”.

Procuramos, então, viajantes que pudessem ter visitado a região da África Ocidental e descrito, em seus relatos, cenas cotidianas das mulheres, mesmo que esse não fosse o foco principal deles: nosso material foi assim ganhando corpo. Decidimos avolumar a mitologia que tínhamos em mãos com os *Odus* dos orixás. Os *Odus* são relatos de um tempo antigo onde são narrados eventos aleatórios, de situações que envolviam humanos, deuses e animais e eram consultados quando surgiam dúvidas. Neles estariam contidas todas as respostas e soluções necessárias⁸. Na África eram em número de duzentos e cinquenta e seis, no Brasil

⁵ “Os mitos que compõem esta coleção estão numerados, fornecendo-se sua fonte, frequentemente mais de uma, em notas arroladas ao final do texto. Através das notas o leitor pode acompanhar a trajetória do mito na literatura. Nas notas incluí também indicações de variantes, informações etnográficas e outros comentários que me pareceram oportunos” (PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. 2009, p. 32).

⁶ CHALHOUB, S. *Visões da Liberdade*. 1990, p. 18.

⁷ GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais*. 1989, p. 144.

⁸ “Cada odu é um conjunto de mitos, cabendo ao babalaô descobrir qual deles conta a história que está acontecendo ou que vai acontecer na vida presente do consulente que o procura em busca de solução para suas aflições. [...] A fórmula receitada é a mesma aplicada no passado, quando foi usada com sucesso, conforme narra o mito. Nada é novo, tudo se refaz” (PRANDI, R. *Segredos Guardados*. 2005, p. 40-1).

são apenas dezesseis. Nossa pesquisa ganhava mais informações para suprir os questionamentos que também aumentavam.

Por fim, decidimos juntar a esse material as receitas coletadas por Pierre Verger, quando esteve nessa parte da África para investigar a sociedade da qual se originou o culto aos orixás. Essas receitas versam sobre variada gama de sortilégios e encantamentos que pretendem servir de socorro para as dores, aflições e conflitos humanos.

Nosso recorte temporal procura se manter no século XIX, uma vez que os relatos do viajante principal, John Duncan⁹, é dessa época, mas também vai mais além e aquém quando necessário. Quanto aos mitos, seria impossível datá-los, uma vez que são obra de construção coletiva e atemporal, bem como as receitas e os *Odus*.

Para desvendar as nuances e possíveis armadilhas que nos reservariam os mitos, valemo-nos de autores como Carlos Ginzburg, Joseph Campbell, Robert Darnton e Mircea Eliade, autoridades no assunto. Por outro lado, para que nossa pesquisa não ficasse apenas no nível bibliográfico, fizemos frequentes visitas a um terreiro de candomblé de nossa cidade, onde observamos os ritos abertos ao público, além de mantermos constante conversa com o dirigente e os seguidores há mais de cinco anos.

Desejamos, com esse trabalho, por um lado despertar a curiosidade de acadêmicos e não-acadêmicos para o uso da mitologia como forma de explorar a cultura africana persistente nelas, e por outro contribuir para uma História da África que possa ser utilizada em sala de aula (na educação básica e superior) para aproximar-nos dessa rica cultura, como postula a lei nº 10.639/03.

Procuramos também utilizar outras mitologias como caminho para discutir nossas questões. A grega, por exemplo, mais conhecida que a africana, nos serve, em diversos momentos, como fio condutor, mostrando as riquezas que permeiam as duas mitologias, além de semelhanças e divergências.

No intuito de aproximar o leitor do tema, procuramos iniciar a dissertação com um capítulo didático, para que a linguagem ou a especificidade cultural não seja um impeditivo para a leitura dos capítulos seguintes. Nele procuramos explicar quem são os orixás e qual é o

⁹ DUNCAN, J. **Travels in Western Africa**. 1845-1846. 2 v. Duncan era um vice-consul britânico da África Ocidental, com sede na ilha de Fernando Pó. Ele esteve na África entre os anos de 1844 e 1847 a serviço da Sociedade Geográfica Real. Durante esse tempo, ele visitou a costa ocidental africana duas vezes. A segunda visita, no início de março de 1845, quando explorou as lagoas de Ouidah a Porto Seguro e de lá cruzou o Lago Togo, é a que mais nos interessa. Seus dois livros em forma de relato de viagem contêm relevantes informações sobre as mulheres africanas, embora esse não fosse o seu foco. Realizou, em 1849, nova viagem em companhia do oficial naval Frederick Forbes e do cônsul John Beecroft, missão em que faleceu no dia 29 de outubro de 1849.

seu papel na mitologia, além do modo como eles são encarados e adorados no candomblé. Explicamos também como é o templo e algumas práticas para que o devoto possa se conectar com o mundo dos orixás.

No segundo capítulo procuramos apresentar o universo africano privilegiando a visão religiosa e cosmológica de mundo, uma vez que estas determinavam as outras para eles. Discutimos uma bibliografia voltada a pensar o mito e as mitologias para que possamos retirar delas o que for possível para realizar o capítulo seguinte.

O terceiro e último capítulo trata da vida das mulheres africanas da África Ocidental a partir da mitologia dos orixás, seus *odus*, receitas e relatos dos viajantes. Procuramos subdividir esse capítulo em dois para facilitar a análise de uma mulher que era mãe e esposa.

Enquanto alguns pesquisadores decidem por apresentar uma seção, onde discutem e apresentam a metodologia da pesquisa, decidimos por trazê-la diluída no trabalho. Outra decisão nossa foi uniformizar os nomes de cidades e grupos, que aparecem de formas diferentes em livros e mapas.

Finalizamos com a mesma sensação e desejo de Marc Bloch: “Muchas veces tuve la sensación de estar rodeado de un gran número de cofres cerrados, algunos de los cuales encerrarían oro y otras piedras sin valor, sin que ninguna inscripción me ayudara a diferenciar los tesoros de la ganga. O sea que estoy muy lejos de pretender haver sido completo. Ojalá este libro incitara a los investigadores a lanzarse en pos de nuevos descubrimientos!”¹⁰

¹⁰ BLOCH, M. **Los reyes taumaturgos**. 2006, p. 88. [Muitas vezes eu tinha a sensação de estar rodeado por um grande número de caixas fechadas, algumas das quais aprisionavam ouro e outras pedras sem valor, sem qualquer registro para me ajudar a diferenciar os tesouros que continham. Então, eu estou muito longe de ter sido completo. Oxalá este livro incite outros pesquisadores a lançar novos descobrimentos!] [tradução nossa].

Capítulo 1: Primeiro contato: a religião dos orixás

Esse capítulo foi pensado para ser didático. Procura desvendar termos e significados que tornem possível a leitura dos capítulos seguintes da dissertação. Trazemos nosso relato da primeira experiência em campo para aproximar o leitor do universo que tratamos. Há também uma pequena seção que procura apresentar os orixás e trazer algumas de suas mitologias mais conhecidas. Tratamos também do espaço físico onde ocorre a devoção a esses deuses africanos e as festas públicas, além dos procedimentos necessários para que alguém ingresse na religião.

1.1. Primeiro contato

É tarde da noite. Quase vinte e duas horas. Estou empolgado. Depois de muita insistência fui convidado pra ver uma festa de candomblé em Ourinhos. Há algum tempo, antes da faculdade, fui convidado por um amigo para participar da preparação de uma escola de samba em Rio Claro. Eu estava desempregado, a ajuda de custo era pequena, mas aceitei por poder ter contato com algo que nunca havia feito. O tema da escola eram os orixás.

Aos poucos fui adentrando naquele mundo incrível, do qual pouco sabia. Descobrir que os orixás não eram todos “demônios” como eu havia ouvido durante muitos anos, que cada um tinha tantos detalhes e especificidades que os fazia um universo à parte dos outros me trouxe um mundo novo. Ficava empolgado a cada nova mitologia que era descrita, narrada e encenada pela escola de samba, assim como pelas comidas, cores que eram descortinadas a cada passo e a cada verso do samba-enredo que passeava pela avenida.

Após o desfile da escola tudo isso ficou no passado. Eu passei a ver esses deuses africanos com outros olhos e a tentar contribuir para desmistificá-los para os outros. Ingressei na faculdade em Ourinhos. Procurei uma casa de produtos religiosos e perguntei ao dono se poderia me indicar um terreiro de candomblé ou umbanda, pois a curiosidade sobre os orixás permanecia.

Fui até o terreiro de umbanda que me indicaram. Fiquei fascinado com a simpatia e simplicidade da dirigente. Depois de algum tempo, ela me disse que era ligada a um terreiro de candomblé na mesma cidade. Eu fiquei curioso para conhecê-lo. Ela me fez o convite e eu não hesitei em aceitar.

Voltando à nossa narrativa, fiquei feliz pela festa de Iansã não ter tido início sem a minha presença. O *Ile Ase Omi Oju Aro*¹¹ fica em um bairro de periferia em Ourinhos. Quando estamos dentro do terreiro é impossível não reparar na diversidade e fartura de plantas. Sou logo advertido por alguém que não devo tocar nelas: elas têm dono e tocá-las seria desrespeitoso. Refreio minha curiosidade de pesquisador e me desculpo com um sorriso amarelo por ter sido pego em flagrante.

Adentro o barracão através de uma bonita e sólida porta de madeira. Antes dela existem pratos fundos com ovos e oferendas para os orixás. No alto da porta há fileiras de umas folhas de palmeira.

Cadeiras brancas de plástico são organizadas em duas partes divididas uma em cada lado do corredor. A platéia me olha curiosa: sou um estranho com uma câmera na mão. Tento não ser notado sentando-me em qualquer lugar vago.

Nas paredes há diversas fotos do babalorixá dirigente da casa além de outras pessoas que devem pertencer à sua família-de-santo. Há também insígnias em madeira dos instrumentos dos orixás: espadas, espelhos, peixes, dentre outros. Bonecas sentadas sobre vasos de barro, dispersos pelo barracão, estão meticulosamente vestidas com as cores de cada orixá.

A platéia é composta por gente visivelmente humilde. O portão da rua e a porta do barracão permanecem o tempo todo abertas para quem quiser entrar. À frente das cadeiras há um amplo espaço. No centro desse espaço uma grande peça de madeira em forma de vaso, contendo comidas votivas muito bem enfeitadas com flores. Laços de tecido estão por todo o canto.

À minha frente, mas distante, existem cadeiras de madeira. Uma que está no meio e outra mais elevada que possui espadas de madeira em seu encosto. As cadeiras são encimadas por quadros das divindades feitos pelo próprio babalorixá que é professor de Artes.

Do lado extremo esquerdo, um tanto distante de mim há três tambores. Postados atrás deles estão três homens em pé. Um possui varetas nas mãos. Todos vestidos de branco e em tom muito sério aguardam algum sinal. De repente iniciam um toque solene com os três tambores de uma só vez. O chamado parece pedir o silêncio e máxima atenção da platéia para o “espetáculo” que se segue.

Um segundo toque anuncia a entrada de mulheres e poucos homens todos vestidos de um branco impecável. Seus pescoços estão repletos de colares de contas coloridas, seus

¹¹ Este terreiro de candomblé é dirigido por Sidney de Logum-edé. Inicialmente foi fundado em outro município e está em Ourinhos há mais de 25 anos.

braços adornados com diversas pulseiras de cores diversas. Alguns têm os pés descalços, enquanto outros usam sapatos brancos; as roupas das mulheres são volumosas e engomadas e nas cabeças trazem turbantes com pequenas “asas”. A primeira das mulheres a entrar traz um sino com três badalos na mão direita.

Um após outro os filhos-de-santo adentram o recinto numa fila que vai se transformando em círculo em torno da peça central de madeira que eles circundam no sentido anti-horário. Cessa o toque. Todos param.

Inicia-se um terceiro toque muito solene. Os filhos-de-santo puxam uma cantiga em uma língua desconhecida por mim: “*Ògún ajo e m̀nriwò, aláàkòró ajo e m̀nriwò / Ògún pa lè pa lònòn Ògún ajo e m̀nriwò / Elé ki fí èjè wè*¹²”. Enquanto os filhos-de-santo permanecem parados cantando o babalorixá adentra o recinto. Ele também veste branco, exceto pelo turbante azul-turquesa. Ele também traz fios de conta no pescoço e está calçado. Por dentro do círculo, em sentido anti-horário, ele vai até a porta e toca o chão e, em seguida, toca a cabeça em diversas partes. Os filhos-de-santo deitam-se diante da porta um a um, enquanto cantam.

O babalorixá continua seu percurso em sentido anti-horário. Vai até os tambores, toca-os e em seguida toca a cabeça. Toma assento na cadeira mais elevada, enquanto seus filhos repetem seu ato com os tambores.

Tem início a quarta canção: “*Ògún Oníré ó àkòró onÍré oðré gèè dé / Aare Ògún OnÍré oðrè gèè dé*¹³”. Esta música é dançada em tom animado, enquanto os “filhos” gesticulam apenas com as mãos como se afiassem espadas. O babalorixá animado com o canto dos filhos vem dançar com eles do lado de dentro da roda.

Cantam mais algumas canções para Ogum. Depois se canta um mesmo número de canções para Oxóssi, Omulu, Oxumarê, e Xangô. As deusas Iansã, Oxum, Nanã e Iemanjá são cantadas por último. Cada cantiga tem um tom alegre ou solene e é seguida por dança interpretada pelos filhos-de-santo.

Essas danças parecem encenar os feitos desses deuses. A língua em que a música é cantada e o desconhecimento da platéia da mesma parece ser obstáculo para a compreensão do “espetáculo” e minhas perguntas aumentam no decorrer do ritual.

¹² “Ogun o Senhor que viaja coberto de folhas novas de palmeira / O Senhor do akorô viaja coberto de folhas novas de palmeira / Ogun mata e pode matar no caminho, Ogun viaja coberto por folhas novas de palmeira, é o Senhor que toma banho de sangue”. (OLIVEIRA, A. **Cantando para os orixás**. 2009, p. 32).

¹³ “Ogun, Senhor de Irê, é o elmo protetor e Senhor de Irê / Chefe proeminente, espalhem a notícia de sua chegada / Traga-nos felicidade Ogun Senhor de Irê chefe proeminente / Espalhem o boato de que ele chegou”. (idem, p. 35)

Depois de tantas canções, o babalorixá brande um chocalho acima das cabeças dos filhos-de-santo, enquanto toca-se uma canção frenética. O chocalho é agitado cada vez mais alto até que o surpreendente acontece: os filhos-de-santo recebem, diante de quem quiser ver, seus deuses-orixás em seu próprio corpo: agora eles são os próprios deuses.

Os orixás incorporados nos filhos são retirados do recinto. O babalorixá pede alguns minutinhos para que possa paramentar os deuses e apresentá-los em toda pompa que merecem. Deixamos o barracão num intervalo que durará cerca de uma hora. Os presentes saem para áreas abertas para fumar, conversar, se reencontrar com conhecidos e falar sobre a festa e os presentes.

Um novo toque solene dos tambores nos convida a regressar ao barracão. Depois que nos sentamos, é aberta ao fundo, próximo à cadeira onde o babalorixá se sentou, uma porta de onde saem duas mulheres. A primeira está consciente e com uma travessa de barro na cabeça, enquanto uma animada cantiga louva Iansã. A segunda está “no santo” e também traz uma travessa mas, ao lado do corpo. Enquanto a primeira mulher se dirige para um lado da platéia, a deusa (no corpo da filha) vai ao outro. O conteúdo da travessa é oferecido para os presentes. Trata-se de bolinhos de feijão fritos em azeite de dendê: são acarajés, a comida favorita da deusa Iansã.

Após servir a platéia a deusa vai até o centro e dança com os filhos-de-santo animadas cantigas, onde ela também parece interpretar com as mãos e o corpo os feitos mitológicos junto a outros deuses. Após dançarem fartamente, os deuses deixam o recinto e finda a cerimônia, todos os presentes são convidados para jantar. Mesas improvisadas são colocadas no barracão que outrora serviu de salão para a dança dos deuses.

Come-se fartamente, comenta-se a beleza da festa. Todos estão visivelmente cansados: tanto os visitantes da longa cerimônia como os filhos-de-santo, estes últimos ainda mais, pois se desdobraram na longa preparação do ritual nos dias que antecederam o bonito “espetáculo”. Despedimo-nos do babalorixá, elogiando a festa e, agradecendo pela permissão para as filmagens e prometendo voltar mais vezes.

1.2. Os filhos-de-santo

O candomblé é uma religião aberta a todos que dela queiram fazer parte¹⁴. Pode-se acompanhar as festas, deslumbrar-se com sua beleza, sem ser necessariamente adepto do culto. No entanto, quem quiser fazer parte gozando dos prestígios da religião precisa “fazer o seu santo”. A expressão é utilizada para indicar a ligação entre o devoto e o seu orixá.

O encontro do orixá com o noviço ocorre de duas maneiras. Ou o fiel procura o terreiro para “feitura do santo” ou o santo “pede a cabeça” do fiel. Pedir a cabeça é o nome dado quando uma pessoa (que não tem o santo feito) vai assistir uma festa de candomblé e começa a sentir a presença do seu orixá: sua frio, treme, se arrepia, dentre outros sintomas. A pessoa pode “cair no santo” ou “bolar”, que é como se diz quando a pessoa incorpora o santo sem que haja uma ligação oficial entre os dois. Os praticantes também chamam essa divindade de “santo bruto”. É comum uma pessoa que passa por essa experiência “receber o santo bruto” dançar e depois voltar a si e não se lembrar de nada.

Qualquer pessoa pode se ligar ao seu orixá, mas nem todos podem incorporá-lo. Os que podem são chamados de *iaó* e não há distinção entre homem e mulher. Os que não podem receber os orixás em seus corpos podem se tornar *ogãs*, prestigiados tocadores dos tambores sagrados, ou *ekedes*, as cuidadoras dos deuses quando incorporados.

Para que um orixá se manifeste em um ser humano são necessárias algumas práticas rituais. Primeiro é preciso que o devoto se intere da seriedade do processo que não pode ser desfeito. Depois é necessário reunir tudo que for pedido para o tempo que o noviço ficará recluso no terreiro.

Os búzios¹⁵ são consultados para que se possa inferir qual é o orixá a “ser feito”. Conforme a mitologia, cada pessoa já nasce com um orixá “dono de sua cabeça”. As práticas rituais para ligar o orixá ao devoto são secretas para os pesquisadores, embora diversos deles tenham tido acesso e a descrito. De forma sintética, os cabelos do devoto são raspados e são feitos cortes na cabeça e no corpo. Nesses cortes são esfregados preparos de ervas específicos para cada orixá. O noviço, ou *abiã*, como é chamado, recebe diversos banhos de ervas e só

¹⁴ As afirmações feitas a partir desse momento e até o fim desse capítulo são baseadas nos autores referenciados a seguir e foram suprimidos do corpo do texto para trazer maior fluidez ao mesmo. BENISTE, J. **As águas de Oxalá**. 2009. BENISTE, J. **Orun Àiyé**. 1997. LODY, R. **Tem dendê, tem axé**. 1992. PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. 2009. PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**. 1991. PRANDI, R. **Segredos Guardados**. 2005. SILVA, V. **Candomblé e Umbanda**. 1994. SILVA, V. **Orixás da metrópole**. 1995. VERGER, P. **Ewé**. 1995. VERGER, P. **Notas sobre o culto aos Orixás...** 2000. VERGER, P. **Orixás**. 1981.

¹⁵ Cf sobre o jogo de búzios na página 22.

deve usar branco. Há restrições alimentares a serem seguidas, além de não poder ter contato físico com outras pessoas nem olhá-las diretamente nos olhos.

O *abiã* é então iniciado na hierarquia do candomblé, onde os mais velhos devem ser respeitados. A idade cronológica não é importante nos terreiros, mas sim há quanto tempo o “santo foi feito”. Faz parte desse respeito abaixar a cabeça ao passar por pessoas mais “velhas no santo” e pedir a benção a eles.

Faz parte da iniciação o sacrifício de animais (que não é feito pelo iniciado, mas por alguém apto para isso no terreiro). Isso constitui um tabu para as religiões cristãs que fazem conexões entre essa prática e rituais demoníacos. Porém, isso é parte da crença de que o *axé*¹⁶ se encontra na natureza de diversas formas (plantas e animais) e deve ser utilizado para fortalecer os filhos-de-santo.

A reclusão costuma durar cerca de um mês ou pouco mais. Quando esse período se encerra, o *abiã* oferece uma festa pública no barracão para ser introduzido à comunidade religiosa com seu novo status. Nessa cerimônia o “deus feito” incorpora e diz seu nome e a canção que o caracteriza, chamada de *Oriki*, que é um canto de louvação aos feitos dos orixás.

Depois de tudo isso o devoto retorna à sua vida cotidiana, necessitando porém seguir algumas regras chamada de *euó* ou *kizila*. Não pode entrar em cemitérios, nem comer comidas específicas (cada santo tem a sua restrição). Quando completar três anos é necessário oferecer uma nova festa. O mesmo ocorre após cinco e depois sete anos. Após esse período as festas se tornam mais espaçadas. Depois de sete anos o filho de santo é considerado *ebomi*, e atinge uma certa maturidade na religião, podendo abrir seu próprio terreiro.

O filho de santo necessita “cuidar do santo”. Oferecer-lhe ofertas frequentes de comida, e quando estiver em uma festa de orixá, chamada de *xirê*, pode “receber o santo” para que ele possa dançar e interagir com as pessoas e os outros orixás.

O devoto acaba apresentando características da personalidade do seu orixá. Por isso é comum a especulação entre os filhos-de-santo quando alguém vai “fazer seu santo”. Eles dizem: “Fulano deve ser de Oxalá, pois é teimoso demais”, “Sicrano deve ser de Oxum pois cozinha muito bem”. São os chamados arquétipos do santo.

¹⁶O *Axé* é a força vital presente em todos nós. Pode-se ganhar ou perder *axé*. Com as folhas, sacrifícios e práticas que agradam os orixás, se ganha *axé*.

1.3. O terreiro

Também chamado de roça, é geralmente local próprio e moradia do pai ou mãe-de-santo, que é o superior e quem dirige e organiza o culto aos orixás. São, geralmente, lugares simples, localizados em periferias e sem fachada que os identifique do lado de fora, devido à perseguição religiosa que podem sofrer.

São formados por um barracão onde ocorrem as festas, uma cozinha onde são preparados os pratos para os orixás, um quarto onde são guardados as roupas e objetos dos orixás. Há também, geralmente, quartos para abrigar os visitantes ou quem trabalha nos preparativos das elaboradas festas.

Há um enorme jardim com as folhas e plantas que são utilizadas nas práticas rituais. Os adeptos da religião fazem largo uso das plantas com poderes mágicos, medicinais e litúrgicos. Cada orixá possui a sua planta específica. Os adeptos têm contato com elas de diversas formas, inclusive do banho chamado de *abô*, onde folhas em número designado no jogo de búzios são maceradas e servem para energizar os fiéis, são portadoras de *axé*.

A manipulação das folhas é sagrada e possui um horário específico para que se faça a retirada. Quando se tem as folhas em mãos, é necessário cantar as cantigas sagradas que fazem aumentar seu poder de atuação.

Todo o terreiro é local de silêncio, oração, fé e respeito. Quando se entra em um terreiro é necessário se desligar do tempo profano do mundo e adentrar o universo religioso dos gestos sagrados, histórias repletas de significados e do tempo sagrado.

1.4. O jogo de búzios

Trata-se de uma prática divinatória onde se procura descobrir o desejo dos deuses sobre diversos assuntos. Para isso são utilizados dezesseis búzios que são lançados fazendo-se perguntas aos deuses e tendo no número de búzios que caem para cima ou para baixo sua confirmação ou negativa.

A interpretação das “caídas” dos búzios é feita a partir dos *Odus*. Os *Odus* são um repertório de história que aconteceram aos humanos e aos deuses e onde pai ou mãe-de-santo (também chamados de babalorixá e ialorixá, respectivamente) deve buscar encaixar a história do consulente. Baseado na crença de que ninguém vive uma história nova ou inédita, nada é novo nesse mundo, tudo se repete e já aconteceu antes.

Na África os *Odus* eram 256. Quando um menino era consagrado a Ifá ou Orunmilá tinha que ficar recluso, aprender e memorizar todas essas histórias, uma vez que a escrita não era conhecida entre os iorubás. Os temas dos *Odus* são variados e teriam sido dados aos homens pelos deuses para solucionar todos os seus problemas.

Consultar os deuses em todas as práticas humanas é obrigação dos fiéis e não fazê-lo pode ter como consequência maus resultados. No Brasil somente os pais ou mães-de-santo podem fazer a consulta. Toda consulta divinatória gera um *ebó* ou conjunto de oferendas que devem ser ofertadas aos deuses, é o sacrifício. Essa palavra deve ser reinterpretada se se deseja compreender o universo do candomblé. No sacrifício não há qualquer contrariedade ou dor para os devotos. Tudo é oferecido com alegria e fé. Não há interesse ou troca, mas reconhecimento de que a generosidade dos homens gera a generosidade dos orixás.

Os *Odus* no Brasil são apenas 16. O pai ou mãe-de-santo devem utilizar sua habilidade, experiência e até certa “psicologia” para interpretar o jogo que gera números. Cada número corresponde a um *Odu* que deve ser compartilhado com o consulente, advertindo-o das conseqüências boas e ruins. O *Odu* não é um estado permanente de cada pessoa, podendo mudar com o tempo ou com sacrifícios adequados.

O sexto *Odu*, por exemplo, chama-se *Obará* (no Brasil) e conta a história de dezesseis príncipes que foram à casa de um velho sábio para descobrir como poderiam melhorar suas sortes. Porém, o que foi dito pelo sábio não agradou nenhum dele, e não fizeram o que foi aconselhado. Ocorre que um dos dezesseis príncipes, *Obará*, não pôde estar presente no encontro. Quando tomou conhecimento do conselho do velho sábio, apressou-se em realizar o que ele dissera, com grande sacrifício, uma vez que era muito pobre.

Os quinze príncipes desprezavam *Obará* por sua condição material e não o convidavam para acompanhá-los. Quando os príncipes foram visitar o velho sábio, receberam dele quinze abóboras, uma para cada um. Como o caminho era longo e a casa de *Obará* ficava no meio do caminho, decidiram parar para se alimentar com o príncipe desprezado. *Obará* endividou-se no mercado, adquirindo as mais deliciosas comidas, para satisfazer os príncipes.

Satisfeitos, eles partiram deixando as abóboras como sinal de desprezo para com o príncipe *Obará*. Mas qual não foi a surpresa quando ele foi abrir uma delas e encontrou jóias e riqueza! Abriu a segunda e ocorreu o mesmo. Todas as abóboras estavam cheias de tesouros e *Obará* se tornou o príncipe mais rico de todos.

1.5. Música e dança

O candomblé é uma religião muito alegre por isso dizem que tudo termina em festa. No entanto os pesquisadores e os visitantes só vêem o produto final desses encontros festivos. A comunidade de fiéis se empenha e trabalha muito para que ela chegue a acontecer, com suas cores, beleza e deslumbramento.

É comum que comecem e terminem tarde e ao fim de cada uma, o público é convidado a tomar lugar na mesa e comer com todos. São feijoadas, e outros pratos típicos regados a muita conversa, animação e aprendizado.

A música no candomblé é de importância crucial. Nada se faz sem ela. A palavra tem poder e, bem pronunciada, pode trazer benefícios e sorte (e o contrário também é válido). Os Orixás são louvados com músicas. Seus feitos mitológicos são cantados na língua original dos iorubás. Isso trás certa dificuldade para a platéia, quando esta desconhece o conteúdo das canções.

A música tem o poder de trazer os deuses e fazê-los partir¹⁷. Por isso, tudo que é relacionado a ela é sagrado. Os tambores são deuses. Eles não são todos iguais, possuem tamanhos diversos, bem como sonoridade ímpar¹⁸. Como deuses que são, eles recebem sacrifícios e não podem ser tocados por qualquer pessoa.

Cada orixá tem seu ritmo musical e canções próprias. Uns mais animados como Xangô e Iansã e outros mais lentos e respeitosos como Omulu e Oxalá. Cada música é encenada pelos filhos-de-santo e também pelos orixás quando tomam os corpos destes. O orixá nunca pode dançar sozinho quando incorporado, pois isso seria uma grande falta de respeito. Durante a execução das cantigas os filhos-de-santo devem estar atentos a cada “coreografia” que ela exige, além de seus gestos sagrados.

Quando se prepara um banho de ervas, ou quando se recolhem as ervas dos jardins do terreiro o canto em forma de oração protege os devotos e ativam os componentes das plantas que serão utilizadas para fortalecer o *axé*.

¹⁷ “Se a música não cumprir suas finalidades e se os atabaques não falarem diretamente com os deuses, os rituais não serão plenamente cumpridos” (LODY, 1992, p. 19).

¹⁸ “Sabidamente, os atabaques tem posição de um deus – é feito, recebe nome próprio, é alimentado frequentemente, é vestido e tratado [...] como quem trata um assento de Santo” (LODY, p. 18-9, 1992).

1.6. Candomblé não é umbanda

Embora os dois sejam muito próximos (e derivados um do outro), há diferenças. No candomblé são cultuados os orixás que são espíritos que personificam elementos da natureza (água doce, trovão, etc.). Esses deuses, quando incorporados, não se alimentam nem bebem e não falam nossa língua.

Na umbanda são reverenciados espíritos chamados de encantados. Estes são pessoas que já viveram no nosso mundo, mas não tiveram uma conduta de vida muito boa. Eles voltam então para esse mundo (no corpo dos médiuns) para se redimirem. Os encantados são personagens brasileiros arquetípos: caboclos, boiadeiros, marinheiros, pretos-velhos, pombas-giras, exus, etc. Os encantados, quando incorporados nos médiuns, comem, bebem e fumam e falam português (as vezes com um sotaque muito peculiar).

O terreiro ou barracão onde ocorre o candomblé e a umbanda também tem suas diferenças. É comum ver nos altares, na umbanda, santos católicos, encantados e orixás misturados, muitas velas, bebidas e charutos. No candomblé não há altares, é comum ver oferendas por todos os lados, mas não há velas.

Não há melhor ou pior. O candomblé e a umbanda são religiões de matriz africana. Porém, os próprios adeptos consideram o candomblé “mais forte” e também é comum frequentadores da umbanda se filiarem ao candomblé e vice-versa.

1.7. Os Orixás

Nesses últimos anos, fiz um grande levantamento bibliográfico e leitura para conseguir adquirir o máximo de informação sobre o assunto. Emprestei alguns livros, ganhei outros e percebi que nossas bibliotecas universitárias têm muito a oferecer sobre o assunto e há também muito material na internet.

Em princípio os orixás são os espíritos que incorporam nos médiuns no dia das festas. Cada seguidor tem seu deus próprio, o que não o impede de respeitar os deuses dos outros, seus irmãos-de-santo¹⁹, e conhecer suas histórias mitológicas.

Os orixás que também são chamados de santos podem ser deuses masculinos e femininos. Os orixás mais conhecidos no Brasil são dezesseis. As deusas orixás são seis: Nanã, Euá, Obá, Oxum, Iansã (ou Oiá) e Iemanjá. Os masculinos são cerca de dez: Exu,

¹⁹ Os membros de uma mesma casa de candomblé são chamados de irmãos-de-santo e constituem a família-de-santo. Há mães, pais, filhos, tias, etc.

Oxalá (dividido em Oxalufã, também chamado de “Oxalá velho” e Oxaguiã, também chamado de “Oxalá novo”), Xangô, Oxóssi, Ogum, Oxumaré, Omulu, Logum-Edê, Ossaim e Orumilá.

Alguns orixás são mais frequentes que outros. É comum um terreiro ter diversos deles (mas não um de cada um), três Iansãs, cinco Oxuns, quatro Oxalás, por exemplo. Mas há alguns deuses que são mais incomuns. É o caso de três das seis orixás femininas: Obá, Nanã e Euá. Isso despertou nossa curiosidade. A explicação do “povo de santo” é que estes deuses estão “deixando a terra” já que os seres humanos se tornam mais e mais corruptos.

Cada orixá possui cores próprias com que tem de ser vestido. Comidas particulares que lhes são ofertadas para agradá-lo. Cantigas individuais que são executadas para homenageá-los. Quando incorporado pelo orixá, o filho-de-santo se torna o próprio deus e tem, por isso, que ser respeitado e trajado como tal. São vestidos com muita beleza, laços, búzios e palha. Alguns orixás trazem nas mãos objetos como espadas, espelhos, cetros, etc.

Olorum ou Olodumare é o deus supremo. Ele não incorpora nos humanos e é inacessível a eles. Os orixás são nossos “veículos” de comunicação com ele. Por isso o candomblé é considerado uma religião monoteísta: com um deus superior e diversos santos, como na religião judaico-cristã, como nos diz Prandi²⁰ (2005).

A seguir vamos falar um pouco sobre a mitologia e características dos orixás que são cultuador no Brasil.

1.7.1. Xangô

Em épocas remotas, havia um homem a quem Olorum e Exu ensinaram todos os segredos do mundo, para que pudesse fazer o bem e o mal, como bem entendesse. Os deuses que governam o mundo, Obatalá, Xangô e Ifá, determinaram que, por ter se tornado feiticeiro tão poderoso, o homem deveria oferecer uma grande festa para os deuses, mas eles estavam fartos de comer comida crua e fria. Queriam coisa diferente: comida quente, comida cozida. Mas naquele tempo nenhum homem sabia fazer fogo e muito menos cozinhar. Reconhecendo a própria incapacidade de satisfazer os deuses, o homem foi até a encruzilhada e pediu ajuda a Exu. Esperou três dias e três noites sem nenhum sinal, até que ouviu uns estalos na mata. Eram as árvores que pareciam estar rindo dele, esfregando seus galhos umas contra as outras. Ele não gostou nada dessa brincadeira e invocou Xangô, que o ajudou lançando uma chuva de raios sobre as árvores. Alguns galhos incendiados foram decepados e lançados no chão, onde queimaram até restarem só as brasas. O homem apanhou algumas brasas e as cobriu com gravetos e abafou tudo colocando terra por cima. Algum tempo depois, ao descobrir o montinho, o homem viu pequenas lascas pretas. Era o carvão. O homem dispôs os pedaços de carvão entre pedras e os acendeu com a brasa que

²⁰ PRANDI, R. *Segredos Guardados*. 2005.

restara. Depois soprou até ver flamejar o fogo e no fogo cozinhou os alimentos. Assim, inspirado e protegido por Xangô, o homem inventou o fogão e pôde satisfazer as ordens dos três grandes orixás. Os orixás comeram comidas cozidas e gostaram muito. E permitiram ao homem comer delas também²¹.

Xangô é o senhor dos raios e trovões. Diz-se que já foi um rei humano. É marido de Iansã, Oxum e Obá. Representa a realeza, a justiça e o fogo. Quando incorporado, porta um machado duplo chamado *oxé*²², utilizado em suas animadas danças para afastar o mal. Usa vermelho escuro e coroa. É sincretizado com São Jerônimo. Seus títulos são: *Ọba Jàkúta* (aquele que lança pedras), *Aládò* (aquele que racha o pilão) e *Ọbakóso* (rei de Kòso).

Seus filhos são conhecidos por serem voluntariosos, enérgicos e altivos. Não gostam de ser contrariados. São charmosos e têm um forte senso de justiça.

São oferendas desse orixá: àmàlà, quiabo e *àkàrà* (bolo de feijão-fradinho amassado frito em azeite-de-dendê). São *kizilas* (proibições) de Xangô: feijão branco, banana-da-terra, melancia, *obí* (noz de cola) e siri. À Xangô é dedicada uma festa chamada *Ajere* que dura doze dias.



Imagem 01²³: Xangô



Imagem 02²⁴: Oxé

²¹ PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. 2009, p. 257-8.

²² É feito de madeira e costuma apresentar dois olhos nos gumes, lembrando, ora búzios, ora frutos do dendezeiro, que representam o olhar vigilante e atento de Exu (Lody, 1992).

²³ **Fonte:** <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com>.

²⁴ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

1.7.2. Nanã

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu. Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu²⁵.

Nanã é considerada a mais velha das divindades femininas. Está relacionada à lama dos pântanos. É sincretizada com Sant'Ana, a mãe da Virgem Maria. Quando manifestada usa roupas cor púrpura, se movimenta lentamente e porta o *Ibiri*²⁶, que embala carinhosamente como se fosse uma criança. Seus filhos-de-santo têm como característica a calma, benevolência, dignidade e gentileza. Gostam muito de crianças e de educá-las. Sua representação em geral, denota segurança e magestade.

São ofertados à essa orixá: pipoca, feijão, arroz, mel e inhame. São *kizilas* de Nanã: carneiro, gato, peixe-de-pele, siri, carambola e roupas escuras. Para Nanã e Omulu é oferecida uma festa chamada *Olúbáje*.



Imagem 03²⁷: Nanã

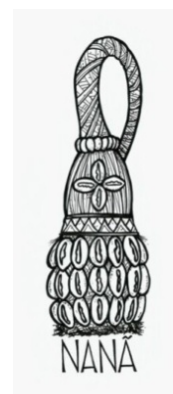


Imagem 04²⁸: Ibiri

²⁵ PRANDI, 2009, p. 196-7

²⁶ Cetro ritual de Nanã em forma de jota. Feito com palha de dendezeiro, tecido, búzios e couro. Representa o poder da orixá no mundo dos vivos e dos mortos (LODY, R. **Tem dendê, tem axé**. 1992).

²⁷ **Fonte:** <http://www.casaيمانjaiassoba.com.br>.

²⁸ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

1.7.3. Iansã (Oiá)

Ogum caçava na floresta quando avistou um búfalo. Ficou na espreita, pronto para abater a fera. Qual foi sua surpresa ao ver que, de repente, de sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda. Era Oiá. E não se deu conta de estar sendo observada. Ela escondeu a pele de búfalo e caminhou para o mercado da cidade. Tendo visto tudo, Ogum aproveitou e roubou a pele. Ogum escondeu a pele de Oiá num quarto de sua casa. Depois foi ao mercado ao encontro da bela mulher. Estonteado por sua beleza, Ogum cortejou Oiá. Pediu-a em casamento. Ela não respondeu e seguiu para a floresta. Mas lá chegando não encontrou a pele. Voltou ao mercado e encontrou Ogum. Ele esperava por ela, mas fingiu nada saber. Negou haver roubado o que quer que fosse de Iansã. De novo, apaixonado, pediu Oiá em casamento. Oiá, astuta, concordou em se casar e foi viver com Ogum em sua casa, mas fez as suas exigências: ninguém na casa poderia referir-se a ela fazendo qualquer alusão a seu lado animal. Nem se poderia usar a casca do dendê para fazer o fogo, nem rolar o pilão pelo chão da casa. Ogum ouviu seus apelos e expôs aos familiares as condições para todos conviverem em paz com sua nova esposa. A vida no lar entrou na rotina. Oiá teve nove filhos e por isso era chamada Iansã, a mãe dos nove. Mas nunca deixou de procurar a pele de búfalo. As outras mulheres de Ogum cada vez mais sentiram-se enciumadas. Quando Ogum saía para caçar e cultivar o campo, elas planejavam uma forma de descobrir o segredo da origem de Iansã. Assim, uma delas embriagou Ogum e este lhe revelou o mistério. E na ausência de Ogum, as mulheres passam a cantarolar coisas. Coisas que sugeriam o esconderijo da pele de Oiá e coisas que aludiam ao seu lado animal. Um dia, estando sozinha em casa, Iansã procurou em cada quarto, até que encontrou sua pele. Ela vestiu a pele e esperou que as mulheres retornassem. E então saiu bufando, dando chifradas em todas, abrindo-lhes a barriga. Somente seus nove filhos foram poupados. E eles, desesperados, clamavam por sua bevolência. O búfalo acalmou-se, os consolou e depois partiu. Antes, porém, deixou com os filhos o seu par de chifres. Num momento de perigo ou de necessidade, seus filhos deveriam esfregar um dos chifres no outro. E Iansã, estivesse onde estivesse, viria rápida como um raio em seu socorro²⁹.

Iansã é a divindade dos ventos e das tempestades. Seu culto está associado à morte e aos ancestrais. É uma obstinada guerreira e mãe cuidadosa. Quando manifestada veste vermelho e rosa e porta uma espada e um *eruexim*³⁰ com que afasta os espíritos dos mortos. É sincretizada com Santa Bárbara. Seus títulos são: *Ìyá Mèsàn Orun* (mãe dos nove espaços siderais) e *Alákòko* (senhora do opakoko).

O arquétipo de seus filhos é serem audaciosos, poderosos e autoritários. As mulheres consagradas à ela são conhecidas pela sua cólera e ira, além de um temperamento sensual, voluptuoso e ciumento.

²⁹ PRANDI, 2009, p. 297-9.

³⁰ “espanador” confeccionado com cauda de burro ou boi e cabo de madeira ou de metal, preferencialmente de cobre.

Essa orixá recebe como oferenda: *àkàrà*, feijão-fradinho e *àbàrà* (bolinho de feijão-fradinho amassado cozido no vapor). São *kizilas* de Iansã: abóbora, carneiro, arraia e siri.



Imagem 05³¹: Iansã



Imagem 06³²: Espada e eruexim

1.7.4. Ogum

Na Terra criada por Obatalá, em Ifé, os orixás e os seres humanos trabalhavam e viviam em igualdade. Todos caçavam e plantavam usando frágeis instrumentos feitos de madeira, pedra ou metal mole. Por isso o trabalho exigia grande esforço. Com o aumento da população de Ifé, a comida andava escassa. Era necessário plantar uma área maior. Os orixás então se reuniram para decidir como fariam para remover as árvores do terreno e aumentar a área da lavoura. Ossaim, o orixá da medicina, dispôs-se a ir primeiro e limpar o terreno. Mas seu facão era de metal mole e ele não foi bem-sucedido. Do mesmo modo que Ossaim, todos os outros orixás tentaram, um por um, e fracassaram na tarefa de limpar o terreno para o plantio. Ogum, que conhecia o segredo do ferro, não tinha dito nada até então. Quando todos os outros orixás tinham fracassado, Ogum pegou seu facão, de ferro, foi até a mata e limpou o terreno. Os orixás, admirados perguntaram a Ogum de que material era feito tão resistente facão. Ogum respondeu que era o ferro, um segredo recebido de Orunmilá. Os orixás invejavam Ogum pelos benefícios que o ferro trazia, não só à agricultura, como à casa e até mesmo à guerra. [...] os Orixás decidiram então oferecer-lhe o reinado em troca de que ele lhes ensinasse tudo sobre aquele metal tão resistente. Ogum aceitou a proposta. Os humanos também vieram à Ogum pedir-lhe o conhecimento do ferro³³.

³¹ Fonte: <http://www.casaiemanjaiassoba.com.br>.

³² Fonte: <https://br.pinterest.com>.

³³ PRANDI, 2009, p. 86-7.

Ogum é o deus guerreiro e desbravador. É o deus da metalurgia e é celebrado por ter trazido o ferro para a humanidade, o que possibilitou diversos avanços. Quando manifestado dança vigorosamente, porta uma espada e veste azul escuro. É sincretizado com São Jorge³⁴ e com Santo Antônio. É conhecido pelos títulos de: *Bàbá Irin* (o senhor dos metais), *Óṣìnmàlé* (o chefe entre as divindades), *Óṣíwájú* (o que está na vanguarda) e *Olúlanà* (aquele que desbrava os caminhos).

Seus filhos apresentam arquétipos de pessoas violentas, briguentas, arrogantes e impulsivas. Têm dificuldades para perdoar e perseguem obstinadamente seus objetivos.

Ogum recebe como oferendas: inhame, milho e *àkàsà* (bolinho de amido embrulhado em folha da bananeira). As *kizilas* desse orixá são: assovio, banana-d'água, manga-espada,



siri e batata-doce.

Imagem 07³⁵: Ogum



Imagem 0³⁶: Asofá

1.7.5. Oxum

Oxum era a rainha de um grande e rico território. Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado ioní. Os invasores derrotaram as forças de Oxum. Para não ser aprisionada, Oxum teve que fugir na escuridão da noite. Do lugar onde se escondeu, mandou uma mensagem a seus súditos fiéis. Deviam cozinhar um *ebó* de milhares de *abarás* e depositar o alimento nas margens de um rio, por onde passariam os conquistadores, que continuavam a guerra com outros povos. Quando os exércitos invasores passaram por aquele sítio, depararam com as irresistíveis guloseimas. Estando os soldados cansados e famintos, os *abarás* do *ebó* de Oxum foram imediatamente devorados. Os *abarás* comidos pelos inimigos foram veneno mortal e todos

³⁴ Na Bahia, São Jorge é sincretizado com Oxóssi e Santo Antônio com Ogum (Verger, 1981).

³⁵ **Fonte:** <https://omoloko.files.wordpress.com>.

³⁶ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

os guerreiros ionis tiveram morte imediata. Oxum voltou a reinar e daí por diante, devido à vitória, tomou para si o nome do invasor derrotado e foi por todos chamada Oxum Ioni³⁷.

Oxum é conhecida por ser a divindade dos rios de água doce, do ouro e da fertilidade dos campos e das mulheres. É sincretizada com Nossa Senhora das Candeias³⁸. Quando manifestada é vestida de amarelo e dourado e porta uma espada e um leque chamado *abebé*.

Seus títulos são: *Ìyálóde* (mãe da comunidade) e *Olótoju Àwọn Omọ* (Aquele que vela pelas crianças). Seus filhos são tidos como graciosos, elegantes e vaidosos.

Essa orixá recebe como ofertas: *Omolókun* (feijão fradinho cozido, refogado com cebola ralada e pó de camarão defumado), feijão fradinho, camarão, inhame, ovos, *àkàsà*, xinxim (prato à base de galinha e camarão). São *kizilas* de Oxum: pato, *igbin* (caramujo), peixe miúdo, couve, peixe-de-pele, ovos, pombo, mariscos e melancia.



Imagem 09³⁹: Oxum



Imagem: 10⁴⁰: Abebé

1.7.6. Iemanjá

Da união entre Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra firme, e Iemanjá, as Águas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu à luz Orungã. Orungã nutria pela mãe incestuoso amor. Um dia, aproveitando-se da ausência do pai, Orungã raptou e violou Iemanjá. Aflita e entregue a total desespero, Iemanjá desprendeceu-se dos braços do filho incestuoso e fugiu. Perseguiu-a Orungã. Quando ele estava prestes a apanhá-la, Iemanjá caiu desfalecida e cresceu-lhe desmesuradamente o corpo, como se suas formas se transformassem em vales, montes, serras.

³⁷ PRANDI, 2009, p. 343.

³⁸ No Recife, ela é Nossa Senhora dos Prazeres (Verger, 1981).

³⁹ **Fonte:** <http://extra.globo.com>.

⁴⁰ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

De seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios, que adiante se reuniram numa só lagoa, originando adiante o mar. O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e dele nasceram os orixás⁴¹.

É a divindade das águas salgadas. Também é lembrada como mãe de todos os orixás. Quando incorporada imita as ondas com as mãos e com os ombros, usa o Abebe (um leque) e veste branco e azul ou verde-claro. Seus títulos são: *Odò iyá* (mãe do rio), *Ayaba* (rainha) e *Ólómú* (senhora dos grandes seios).

É sincretizada com Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Seus filhos são voluntariosos, fortes, rigorosos, protetores, altivos e impetuosos.

Essa orixá recebe como oferendas: *àkàsà*, milho branco, *obi*, peixe, arroz, e camarão com coco. São *kizilas* de Iemanjá: melão, melancia, jaca, abacaxi, feijão branco, roupa preta, roxa e vermelha, pato e mariscos.



Imagem 11⁴²: Iemanjá



Imagem 12⁴³: Abebé

1.7.7. Logum edé

Logum Edé era filho de Oxóssi com Oxum. Era o príncipe do encanto e da magia. Oxossi e Oxum eram dois orixás muito vaidosos. Orgulhosos, eles viviam às turras. A vida do casal estava insuportável e resolveram que era melhor se separar. O filho ficaria metade do ano nas matas com Oxóssi e a outra metade com Oxum no rio. Com isso, Logum se tornou uma criança de personalidade dupla: cresceu metade homem, metade mulher. Oxum proibiu Logum Edé de brincar na águas fundas, pois os rios eram traiçoeiros para

⁴¹ PRANDI, 2009, p. 382.

⁴² Fonte: <http://2.bp.blogspot.com>.

⁴³ Fonte: <https://br.pinterest.com>.

uma criança de sua idade. Mas Logum era curioso e vaidoso como os pais. Logum não obedecia à mãe. Um dia Logum nadou rio adentro, para bem longe da margem. Obá, dona do rio, para vingar-se de Oxum, com quem mantinha antigas querelas, começou a afogar Logum. Oxum ficou desesperada e pediu a Orunmilá que lhe salvasse o filho, que a amparasse no seu desespero de mãe. Orunmilá, que sempre atendia à filha de Oxalá, retirou o príncipe das águas traiçoeiras e o trouxe salvo à terra. Então deu-lhe a Missão de proteger os pescadores e a todos os que vivessem das águas doces. Dizem que foi Oiá quem retirou Logum Edé da água e terminou de criá-lo juntamente com Ogum⁴⁴.

É um deus caçador. Vive seis meses na terra e seis meses na água. Tem aversão de roupas vermelhas e marrons. Quando incorporado utiliza azul-turquesa, verde ou amarelo e porta o *ofá*. É sincretizado com São Expedito.

Suas *kizilas* são: galinhas, bode e outras espécies de banana que não a sua.



Imagem 13⁴⁵: Logum edé



Imagem 14⁴⁶: Gbojutó⁴⁷

1.7.8. Oxumarê

Conta-se que Oxumarê não tinha simpatia pela Chuva. Toda vez que ela reunia suas nuvens e molhava a terra por muito tempo, Oxumarê apontava para o céu ameaçadoramente com sua faca de bronze e fazia com que a Chuva desaparecesse, dando lugar ao arco-íris. Um dia Olodumare contraiu uma moléstia que o cegou. Chamou Oxumarê, que da cegueira o curou. Olodumare temia, entretanto, perder de novo a visão e não permitiu que Oxumarê voltasse à Terra para morar. Para ter Oxumarê por perto, determinou que morasse com ele, e que só de vez em quando viesse à Terra

⁴⁴ PRANDI, 2009, p. 137-8.

⁴⁵ **Fonte:** <http://d1oa4zmw6gp9uy.cloudfront.net>.

⁴⁶ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

⁴⁷ Simboliza o cargo desse orixá, em seu povoado (às margens do rio Ilobú, na África) de cuidar do material de pesca e distribuição dos peixes, de forma justa e equilibrada (T'Òsún, B. **Irin Tité**. 2014).

em visita, mas só em visita. Enquanto Oxumarê não vem à Terra, todos podem vê-lo no céu com sua faca de bronze, sempre se fazendo no arco-íris para estancar a Chuva⁴⁸.

Oxumarê é o deus cobra e arco-íris. Quando incorporado, dança apontando o céu e a terra, fazendo menção a união que o arco-íris proporciona quando visto da terra. É uma divindade dual, ao mesmo tempo macho e fêmea. Quando incorporado porta cobras de metal chamadas de *Ejò* ou *Dan*⁴⁹. Veste tons de azul, verde-claro e branco. É sincretizado com São Bartolomeu. Seus filhos tem o desejo de enriquecer, são pacientes e perseverantes.

Esse orixá recebe como oferenda o *Omólókun*, milho branco, inhame, coco, mel e àkàrà. As *kizilas* de Oxumarê são: peixe-de-pele, banana-ouro, siri, carambola, melancia roupas berrantes e ganso.

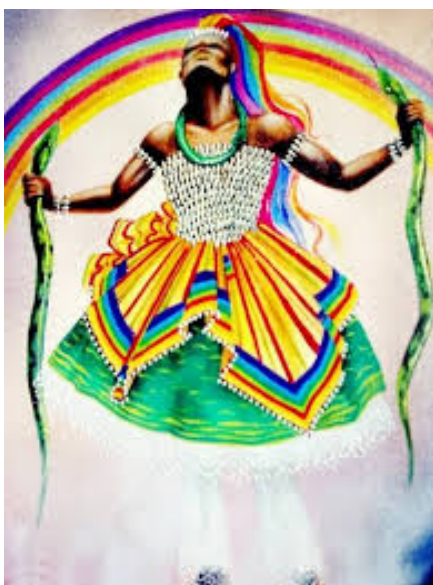


Imagem 15⁵⁰: Oxumarê



Imagem 16⁵¹: Dan

1.7.9. Oxalá (Orixanlá – Obatalá – Oxalufã)

No começo, o mundo era todo pantanoso e cheio d'água, um lugar inóspito, sem nenhuma serventia. Acima dele havia o Céu, onde viviam Olorum e todos os orixás, que às vezes desciam para brincar nos pântanos insalubres. [...] Ainda não havia terra firme, nem o homem existia. Um dia Olorum chamou à sua presença Orixanlá, o Grande Orixá. Disse-lhe que queria criar terra firme lá embaixo e pediu-lhe que realizasse tal tarefa. Para a missão, deu-lhe uma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. Orixanlá desceu ao pântano e depositou a terra da concha.

⁴⁸ PRANDI, 2009, p. 224.

⁴⁹ Essa ferramenta simboliza o mito das serpentes que levavam água do céu para a terra. Demonstra a dualidade e continuidade do orixá (por serem duas cobras, macho e fêmea) (T'Òsún, 2014).

⁵⁰ **Fonte:** <http://www.paitupa.com.br>.

⁵¹ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

Sobre a terra pôs a pomba e a galinha e ambas começaram a ciscar. Foram assim espalhando a terra que viera na concha até que terra firme se formou por toda parte. Orixanlá voltou a Olorum e relatou-lhe o sucedido. [...] O lugar mais tarde foi chamado Ifé, que quer dizer ampla morada. Depois Olorum mandou Orixanlá de volta à Terra para plantar árvores e dar alimentos e riquezas ao homem. E veio a chuva para regar as árvores. Foi assim que tudo começou⁵².

Oxalá é considerado o principal orixá. É senhor da criação e dos seres humanos. É extremamente respeitado. Quando manifestado, Oxalá pode se comportar como um velho portando um cetro chamado de *Opaxorô* e vestindo branco ou como um jovem, portando uma mão-de-pilão e usando branco e prateado. Esse orixá é sincretizado no Brasil com o Senhor do Bomfim e seus filhos têm como características ou arquétipo de personalidade a calma, são pessoas dignas de confiança, respeitáveis e reservadas, são persistentes e chegam a ser “teimosos”. No entanto, também são resignados com as consequências de suas decisões.

Oxalá recebe como oferenda: canjica, *àkàsà*, arroz, *òri* (gordura animal), inhame, feijão-fradinho, mel, vinho branco doce e obì branco. São *kizilas* desse orixá: roupas berrantes, carvão, azeite-de-dendê, sal, carneiro, cachorro, porco, cavalo, siri, café, bebidas alcoólicas e pimenta.



Imagem 17⁵³: Oxalá



Imagem 18⁵⁴: Opaxorô

⁵² PRANDI, 2009, p. 502-3.

⁵³ **Fonte:** <http://www.casaiemanjaiassoba.com.br>.

⁵⁴ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

1.7.10. Euá

Havia uma mulher que tinha dois filhos, aos quais amava mais do que tudo. Levando as crianças, ela ia todos os dias à floresta em busca de lenha, lenha que ela recolhia e vendia no mercado para sustentar os filhos. Euá, seu nome era Euá e esse era seu trabalho, ia no bosque com seus filhos todo dia. Uma vez, os três estavam no bosque entretidos quando Euá percebeu que se perdera. Por mais que procurasse se orientar, não pôde Euá achar o caminho de volta. Mais e mais foram os três se embrenhando na floresta. As duas crianças começaram a reclamar de fome, de sede e de cansaço. [...] Os filhos já morriam de sede e Euá se desesperava. Euá implorou aos deuses, pediu a Olodumare. [...] Euá transformou-se numa nascente d'água. Jorrou da fonte água cristalina e fresca e as crianças beberam dela. [...] E os filhos de Euá sobreviveram⁵⁵.

É a divindade do rio de mesmo nome na África (*Iyewa*). Também é lembrada como a deusa símbolo das fontes de água. Quando incorporada dança empunhando uma espada, seu arco e flecha, o *Ofá* e o *Irukere*, um cetro feito com pêlos de boi. É sincretizada com Santa Luzia. Utiliza roupas de tons claros. Seu título é: *Bímòye* (nascida de um chefe).

Essa orixá recebe como oferenda: canjica branca, pudim de inhame, feijão-fradinho e milho. As *kizilas* de Euá são: galinha, peixe-de-pele, banana-ouro, siri, carambola, melancia e roupas berrantes.



Imagem 19⁵⁶: Euá

⁵⁵ PRANDI, 2009, p. 232-3.

⁵⁶ **Fonte:** <http://www.casaيمانjaiassoba.com.br>. O principal instrumento de Euá é o *Adô*, pequena cabaça enfeitada com búzios, onde carrega poções, segredos e encantamentos. Como não encontrei o desenho no mesmo padrão dos outros, não o apresento.

1.7.11. Exu (Legba – Eleguá – Bará)

Exu era o filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi. Exu comia de tudo e sua fome era incontrolável. Comeu todos os animais da aldeia em que vivia. Comeu os de quatro pés e comeu os de pena. Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas. Bebeu toda a cerveja, toda a aguardente, todo o vinho. Ingeriu todo o azeite-de-dendê e todos os obis. Quanto mais comia, mais fome Exu sentia. Primeiro comeu tudo de que mais gostava, depois começou a devorar as árvores, os pastos, e já começava engolir o mar. Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia e acabaria por comer até mesmo o Céu. Orunmilá pediu a Ogum que detivesse o irmão a todo custo. Para preservar a Terra e os seres humanos e os próprios orixás, Ogum teve que matar o próprio irmão. A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu. Mesmo depois de morto, podia-se sentir sua presença devoradora, sua fome sem tamanho. Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam, todas as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos. Os homens não tinham mais o que comer e todos os habitantes da aldeia adoeceram e de fome, um a um, foram morrendo. Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de Ifá e alertou Orunmilá quanto ao maior dos riscos: Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção. Era preciso aplacar a fome de Exu. Exu queria comer. Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou: “Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes, sempre que fizerem oferendas aos orixás deverão em primeiro lugar servir comida a ele”. Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é parecido dar de comer a Exu, em primeiro lugar⁵⁷.

Exu é o orixá mensageiro. Nada se pode fazer sem ele. É o guardião das casas, templos e cidades. É astucioso, violento, irascível, grosseiro, vaidoso e por vezes indecente. Exu é um orixá injustiçado pela fé judaico-cristã, pois sempre foi visto como o diabo ou demônio, no entanto, na visão dos iorubás não há diabo e o bem e o mal são complementares. Todas as nossas atitudes têm resultados bom e ruins. Portanto, não cabe no candomblé o maniqueísmo cristão. Quando manifestado, Exu utiliza preto e vermelho e porta um porrete em forma fálica chamado de *Ogó*. É conhecido pelos títulos de: *Òjìṣé* (mensageiro), *Èlébọ* (transportador de oferendas), *Èlégbára* (dono do poder), *Èlégbára* (senhor da rapidez) e *Olònà* (senhor dos caminhos).

Seus filhos-de-santo têm, como arquétipo, um caráter ambivalente, e ao mesmo tempo que são bons, podem ser maus. São inteligentes, articuladores e compreensivos com os problemas alheios.

Exu recebe como oferta: farofa com dendê, *àkàsà*, *àkàrà*, *obi*, feijão, inhame, água e aguardente. São *kizilas* para os filhos de Exu: *adín* (óleo do caroço do dendê) e *ìgbín* (caramujo).

⁵⁷ PRANDI, 2009, p. 45-6.

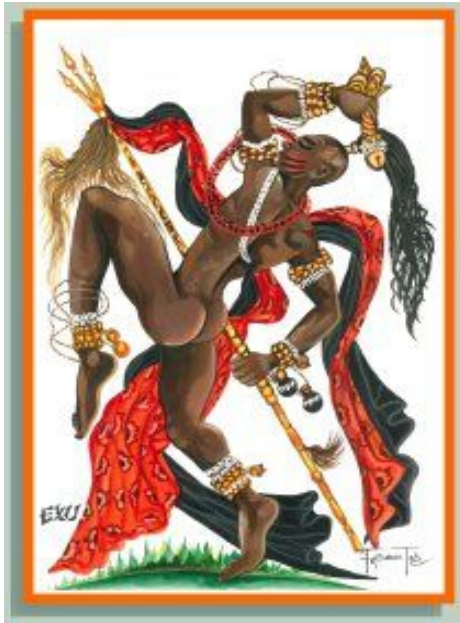


Imagem 20⁵⁸: Exu



Imagem 21⁵⁹: Ogó e tridente

1.7.12. Oxóssi

Havia uma grande fome e faltava comida na Terra. Então Obatalá enviou Oxóssi para que ele aí caçasse e provesse o sustento de todos os que estavam sem comida. Oxóssi caçou tanto, mas tanto, que ficou obsessivo: ele queria matar e destruir tudo o que encontrasse. Obatalá pediu-lhe que parasse de caçar, mas Oxóssi desobedeceu. Oxóssi continuou caçando. Um dia encontrou uma ave branca, um pombo. Sem se importar que os animais brancos são de Obatalá, Oxóssi matou o pombo. Obatalá voltou a pedir que ele não caçasse mais, porém Oxóssi continuou caçando. Uma noite Oxóssi encontrou um veado e atirou nele muitas flechas. Mas as flechas não lhe causaram nenhum dano. Oxóssi aproximou-se mais e flechou a cabeça do animal. Nesse momento, o veado se iluminou. Era Obatalá disfarçado, ali, todo flechado por Oxóssi. Oxóssi não conseguiu caçar nunca mais. Profundo foi seu desgosto⁶⁰.

Oxóssi é a divindade da caça. Ligado à terra e às matas, esse orixá quando incorporado, dança fazendo pontaria com os dedos em analogia ao seu arco e flecha, *Ofá* e veste azul ou verde-claro. É sincretizado com São Jorge e com São Sebastião. É conhecido pelos títulos de: *Oba Igbó* (rei da floresta), *Olódé* (senhora da caça) e *Aláketu* (rei de Ketu).

Seus filhos são espertos, rápidos, sempre alertas e em movimento, cheios de iniciativa e muito cuidadosos com a família. Esse orixá recebe como oferendas: *Aşoşo* (milho cozido com coco), inhame, *àbàrà* e *obi*⁶¹. São *kizilas* de Oxóssi: cabeças de animais, mel de abelha,

⁵⁸ Fonte: <https://i.ytimg.com>.

⁵⁹ Fonte: <https://br.pinterest.com>.

⁶⁰ PRANDI, 2009, p. 118-9.

⁶¹ Noz-de-cola, fruto africano aclimatado no Brasil (cola acuminata), indispensável nos ritos de candomblé (Prandi, 2009).

tangerina, jaca, fruta-de-conde, abacaxi, frutas-de-bico, roupa xadrez, coco, grão de milho, palmito e qualquer caça.



Imagem 22⁶²: Oxóssi



Imagem 2⁶³: Ofá e Eruexim

1.7.13. Obá

Obá e Oxum competiam pelo amor de Xangô. Cada semana, uma das esposas cuidava de Xangô, faziam sua comida, serviam à sua mesa. Oxum era a esposa amada e Obá imitava Oxum em tudo, inclusive nas artes da cozinha, pois o amor de Xangô começava pelos pratos que comia. Oxum não gostava de ver Obá copiando suas receitas e decidiu vencer definitivamente a rival. Um dia convidou Obá à sua casa, onde a recebeu usando um lenço na cabeça, amarrado de modo a esconder as orelhas. Oxum mostrou a Obá o alguidar onde preparava uma fumegante sopa, na qual boiavam dois apetitosos cogumelos. Disse à curiosa Obá que eram suas próprias orelhas, orelhas que ela cortara, segredou cumplicemente. Xangô havia de se deleitar com a iguaria. Não tardou para que ambas testemunhassem o sucesso da receita. O marido veio comer e o fez com gula, se fartou. Elogiou sem parar os dotes culinários da mulher. Obá quase morreu de ciúmes. Na semana seguinte, Obá preparou a mesma comida, cortou uma de suas orelhas e pôs para cozinhar. Xangô, ao ver a orelha no prato, sentiu engulhos. Enojado, jogou tudo no chão e quis bater na esposa, que chorava. Oxum chegou nesse momento, exibindo suas intactas orelhas. Obá num segundo entendeu tudo, odiou a outra mais que nunca. Envergonhada e enraivecida, precipitou-se sobre Oxum e ambas se envolveram numa briga que não tinha fim⁶⁴.

⁶² Fonte: <http://www.casaiemanjaiassoba.com.br>.

⁶³ Fonte: <https://br.pinterest.com>.

⁶⁴ PRANDI, 2009, p. 314-5.

Obá é a deusa guerreira e é sincretizada com Santa Catarina. Quando incorporada porta espada, escudo, arco e flecha e se veste de marrom escuro. Possui os títulos de: *Obà Elẹ̀kò* (guardiã da sociedade Eleko) e *Ìyá Àbikú* (mãe dos àbikú).

O arquétipo de seus filhos é serem militantes e agressivos. Possuem ciúme mórbido e costumam experimentar grande sucesso material.

São ofertados à Obá: *àkàrà* e *àmàlà* (comida à base de quiabo, camarão e azeite-de-dendê). A *kizila* dessa orixá é a taioba.



Imagem 24⁶⁵: Obá



Imagem 25⁶⁶: Espada, escudo e iruquerê

1.2.14. Omulu (Xapanã – Sapatá – Obaluaê)

Quando Omulu era um menino de uns doze anos, saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida. De cidade em cidade, de vila em vila, ele ia oferecendo seus serviços, procurando emprego. Mas Omulu não conseguia nada. Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava. E ele teve que pedir esmola, mas ao menino ninguém dava nada, nem do que comer, nem do que beber. Tinha um cachorro que o acompanhava e só. Omulu e seu cachorro retiraram-se no mato e foram viver com as cobras. Omulu comia o que a mata dava: frutas, folhas, raízes. Mas os espinhos da floresta feriram o menino. As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo. Omulu ficou coberto de chagas. Só o cachorro confortava Omulu, lambendo-lhe as feridas. Um dia, quando dormia, Omulu escutou uma voz: “Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”. Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas. Não tinha dores nem febre. Obaluaê juntou as cabacinhas, os *atós*, onde guardava água e remédios que aprendera a usar com a floresta, agradeceu a Olorum e partiu. Naquele tempo uma peste infestava a Terra. Por todo lado estava morrendo gente. Todas as aldeias enterravam os seus mortos. Os pais de

⁶⁵ **Fonte:** <http://ileaxeyaminibu.no.comunidades.net>.

⁶⁶ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

Omulu foram ao babalaô e ele disse que Omulu estava vivo e que ele traria a cura para a peste. Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omulu. Todos esperavam-no com festa, pois ele curava. Os que antes lhe negaram até mesmo águas de beber agora imploravam por sua cura. Ele curava todos, afastava a peste. [...] Curava os doentes e com o *xaxará* varria a peste para fora da casa, para que a praga não pegasse outras pessoas da família⁶⁷.

É o dono da terra e também senhor das doenças (principalmente da varíola). É sincretizado com São Lázaro. Quando incorporado em seus filhos Omulu se veste de palha e porta o *xaxará*⁶⁸, um cetro com que varre as doenças dos lugares. Seus títulos são: *Aynon* (dono da terra), *Olóde* (senhor do indivisível) e *Bàbá Ìgbóná* (pai da quentura, da febre).

As características de seus filhos são de pessoas que gostam de sofrer, de ficar tristes e de exhibir seu sofrimento.

São oferendas desse orixá: pipoca, feijão-preto, camarão, *obi* e *àkàsà*. São restrições de Omulu: caranguejo, sardinha, aipim, carneiro, abacaxi, *igbin*, cavalinha, melão-de-são-caetano, cuscuz feito em cuscuzeiro de barro e porco.



Imagem 26⁶⁹: Omulu



Imagem: 27⁷⁰: Xaxará

⁶⁷ PRANDI, 2009, p. 204-6.

⁶⁸ Feito com palha de dendezeiro é o bastão de cura do orixá. Utilizado na limpeza espiritual das pessoas, tem o poder de afastar os malefícios (Lody, 1992).

⁶⁹ **Fonte:** <https://povodearuanda.files.wordpress.com>.

⁷⁰ **Fonte:** <https://br.pinterest.com>.

Capítulo 2: Mito, Mitologia e História

2.1. Mitologia e História

Claude Lévi-Strauss⁷¹ observou que, nos mitos há constatações que podem ser contraditórias, uma vez que neles tudo pode acontecer. Não há regras lógicas na sucessão dos eventos e muitas vezes também não existe continuidade. Porém, constata o antropólogo, há algo que é constante nas diversas regiões do mundo sobre os mitos, sendo assim, seu valor não estaria então, no modo de como a história é contada, mas sim em seu conteúdo.

Nas antigas sociedades o mito podia ser considerado como falso⁷² (quando fábula, invenção ou ficção) ou como “verdadeiro”, precioso por seu caráter sagrado⁷³, exemplar e significativo⁷⁴. Já nas sociedades atuais e ocidentais o mito foi, desde cedo, rejeitado. Xenófanes foi o primeiro a questionar a veracidade dos mitos relatados por Homero e Hesíodo⁷⁵. No entanto, o problema do mito vem unindo diversas ciências no intuito de desvendar-lhe a persistência e a “aura” misteriosa: arqueólogos, etnólogos, historiadores e psicólogos procuram, à seu modo, dar sua contribuição.

É quase impossível encaixar os mitos de um povo em um tempo histórico. De forma geral, os mitos teriam acontecido num tempo primordial, distante e fabuloso, não pertencendo ao mundo cotidiano e suas consequências poderiam ser observadas até os dias de hoje. Resultado e prova disso seria um ser humano “mortal, sexuado⁷⁶, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras”⁷⁷.

A definição de mito dada por Mircea Eliade é a seguinte:

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio” [...] narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja na realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. [...] ele relata de que

⁷¹ LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 1996.

⁷² “O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da ‘falsidade’ ou ‘ilusão’ tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos” (ELIADE, M. **Mito e Realidade**. 1972, p. 6).

⁷³ A sacralidade do mito é tamanha que “[eles] não devem ser recitados senão durante um lapso de tempo sagrado” (idem, p. 12). Nos rituais de candomblé os cânticos têm um poder e devem ser recitados/cantados com extremo respeito, uma vez que podem trazer benefícios e malefícios.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ “Aqueles seres ancestrais pré-sexuais e pré-mortais da narrativa mitológica viviam o idílio dos primórdios, uma era em que todas as coisas eram inocentes do destino da vida no tempo. Mas ocorreu um fato naquela época, o ‘fato mitológico’ *par excellence*, que pôs fim ao modo eterno de existência e realizou uma transformação de todas as coisas. Em consequência dele, a morte e o sexo surgiram no mundo como correlatos básicos da temporalidade” (CAMPBELL, J. **As Máscaras de Deus: mitologia primitiva**. 2010b, p. 154).

⁷⁷ Eliade, 1972, p. 13.

modo algo foi produzido e começou a ser [...] revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade⁷⁸.

Os mitos têm caráter dinâmico, foram “remanipuladas pelos sacerdotes e bardos [...] [e] foram finalmente transmitidos através de textos escritos [...] se transformaram e enriqueceram no curso dos séculos”⁷⁹. Além disso, como nos interessa nesse trabalho, são “testemunhas” ou “ecos” dos costumes e tradições das sociedades que permanecem preservados no relato mitológico (mesmo que de forma distorcida ou fragmentada).

A importância do mito para as sociedades ágrafas é basilar. Sem eles, não seria possível explicar por que as coisas “são como são” e o que a humanidade deve realizar para que elas continuem “sendo como são”. Essas sociedades se viam obrigadas então, a memorizar e rememorar as histórias míticas de suas tribos e com isso reatualizá-las constantemente⁸⁰.

Para Joseph Campbell⁸¹ o indivíduo, não podendo ter o conhecimento da vida na totalidade, necessita recorrer ou tomar ciência das histórias e saberes alheios.

Do grupo [o homem] derivou suas técnicas de vida, a língua por meio da qual pensa, as ideias por meio das quais prospera; do passado da sociedade procedem os genes que lhe formam o corpo. Se se atrever a apartar-se, por meio de ações ou em termos de pensamento e sentimento, ele apenas romperá o vínculo com as fontes de sua existência⁸².

Então, o conjunto mitológico ou mitologia poderiam ser definidos como:

uma organização de imagens concebidas como uma interpretação do sentido da vida e que esse sentido pode ser apreendido de duas maneiras: 1) pelo pensamento e 2) pela experiência. Como pensamento, a mitologia aproximase – ou é um prelúdio primitivo – da ciência; como experiência, ela é precisamente arte⁸³.

Nesse sentido, a mitologia teria uma função principal segundo Eliade⁸⁴: “revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividade humanas significativa: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria”⁸⁵. Já em Campbell, essa função é desdobrada em quatro básicas: *função mítica* - despertar e sustentar um sentimento de admiração diante do mistério da existência; *função cosmológica* - oferecer uma cosmologia de fácil acesso a diferentes compreensões; *função sociológica* - garantir uma certa ordem

⁷⁸ Eliade, 1972, p. 9.

⁷⁹ Idem, p. 8.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ CAMPBELL, J. **O herói de mil faces**. 1949.

⁸² Idem, p. 368.

⁸³ CAMPBELL, 2010b, p. 152.

⁸⁴ Eliade, 1972.

⁸⁵ Idem, p. 10.

social, além de integrar cada indivíduo em seu grupo de referência e, finalmente, *função pedagógica* - ajudar o indivíduo a lidar com seus próprios problemas dentro da sua individual “jornada do herói”⁸⁶.

A mitologia se configura, para nós em um instrumento privilegiado para estudar os fenômenos sociais, uma vez que “de fato, foi o homem quem criou os deuses, enquanto o poder que criou o universo não é outro senão a vontade que opera no próprio homem, e apenas no homem é que ela atinge a consciência de seu reino, poder e glória”⁸⁷.

O repertório mitológico serviria então, para legitimar *o que* deve ser feito *e como* deve ser feito, além de conferir significado e valor à existência, e imprimir a ela poder mágico-religioso⁸⁸. O homem primitivo não reconheceria então “qualquer ato que não [tivesse] sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem”⁸⁹. Os mitos são, portanto, modelos exemplares para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica, uma vez que “graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir”⁹⁰. E possuem, por isso, uma finalidade social, uma vez que se destinam a mostrar que “homens e mulheres estão ligados uns aos outros e a seu mundo, o que quer dizer ‘engajados’ nos estilos de vida locais”⁹¹.

Nas esferas primitivas e oriental de autoridade e fé coletivas, os costumes locais eram sempre mitologicamente interpretados de maneira exagerada, como se fossem de origem super-humana. Entre os primitivos em geral, os antepassados mitológicos da era mitológica eram considerados os introdutores, uma vez por todas, dos costumes aos quais os descendentes teriam que se submeter se quisessem que o mundo e eles próprios subsistissem⁹².

Dentre as diversas características fixas dos repertórios mitológicos das diferentes sociedades estão: 1. a crença de que sua mais importante cidade é o centro do mundo, ou que teria sido o primeiro lugar a ser criado no mundo, e de onde, conseqüentemente, os seres humanos teriam partido para o restante do planeta⁹³; 2. a crença de que nada que não for ‘animado’ poderá durar, justificando a instituição do sacrifício; 3. a ideia de que os humanos

⁸⁶ Cf. CAMPBELL, J. **As máscaras de Deus: mitologia criativa**. 2010a, p. 20-24.

⁸⁷ CAMPBELL, 2010b, p. 230.

⁸⁸ E em Eliade: “conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas [...] aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também como encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecerem” (1972, p. 14).

⁸⁹ ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. 1992, p. 13.

⁹⁰ Eliade, 1972.

⁹¹ CAMPBELL, 2010b, p. 218.

⁹² CAMPBELL, 2010a, p. 88.

⁹³ “Para os cristãos, o Gólgota estava situado no ponto central do mundo [...] A Babilônia era uma Bab-ilani, uma ‘porta dos deuses’, pois era ali que os deuses desciam para a Terra” (ELIADE, 1992, p. 20).

vivem suas vidas em imitação à dos deuses; 4. o valor mágico de uma planta se deve ao fato de sua primeira colheita ter sido feita por um deus; dentre outras.

Nesse contexto, e de forma sintética, toda a atividade humana se dividiria entre *sagrada e profana*. A atividade é profana se “não possu[i] qualquer significado mítico”⁹⁴ ou sagrada se se constitui em um mito.

Em contraposição ao tempo cronológico ocidental, nessas sociedades, calcadas sobre o mito, ele é visto como cíclico. O problema do tempo consiste no fato de que, o rito suprime o tempo, o rito leva ao retorno do princípio mítico original (*idem*). Desse modo, um episódio histórico só resistiria ao tempo se houvesse uma ligação mítica. A memória mitológica dissolveria então o que é individual para preservar apenas o que tiver relação com o grupo, fazendo com que “a consciência arcaica não [dê] importância às memórias pessoais”⁹⁵.

A divisão do tempo é então determinada pelos rituais que orientam a renovação das reservas alimentares e da fertilidade (do campo e das mulheres) de toda a comunidade. Porém, é importante ressaltar que não há nisso a pretensão de controlar a natureza, como lembra Campbell:

costuma-se descrever os festivais sazonais dos chamados povos nativos como esforços de controle da natureza. Trata-se de uma representação errônea. Há muito de desejo de controlar em cada uma das ações do homem, particularmente na cerimônias mágicas às quais é atribuído o poder de provocar chuva, curar doenças ou conter a inundação; não obstante, o motivo dominante em todas as cerimônias de real sentido religioso (em oposição à da magia negra) é o da submissão aos aspectos inevitáveis do destino – e, nos festivais sazonais, esse motivo é particularmente manifesto⁹⁶.

A renovação dos ciclos são, então, o retorno e repetição do ato original de criação⁹⁷. O tempo primordial é considerado puro e perfeito, sendo necessário se purificar para participar dos rituais.

Finalmente, os mitos também podem “morrer” ou desaparecer quando são esvaziados de sentido ou quando a sociedade que os concebeu já não existe mais. Lévi-Strauss⁹⁸ tratou do tema e Campbell⁹⁹ nos esclarece que “quando a civilização passa de um ponto de vista

⁹⁴ ELIADE, 1992, p. 31. No entanto, “mesmo a conduta e as atividades profanas do homem têm por modelo as façanhas dos Entes Sobrenaturais” (ELIADE, 1972, p. 10).

⁹⁵ ELIADE, 1992, p. 47.

⁹⁶ CAMPBELL, 1949, p. 369.

⁹⁷ Eliade, 1992.

⁹⁸ LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural Dois**. 1993.

⁹⁹ Campbell, 1949.

mitológico para um ponto de vista secular, as velhas imagens já não são sentidas ou muito aprovadas”¹⁰⁰.

A mitologia de uma sociedade é a chave de interpretação de sua cultura. Entender a importância de cada divindade (atual e anterior) e seu papel nessas narrativas possibilita a compreensão das estruturas elementares dessa sociedade bem como seus desdobramentos na memória de cada indivíduo.

Em nosso trabalho, vamos abordar essa visão mitológica e religiosa analisando principalmente os iorubás, buscando compreender seu modo de experienciar o mundo, suas práticas sociais como o casamento, trabalho e maternidade. Em geral, há muito pouco material sobre o espaço onde os iorubás viveram na África Ocidental, optamos por inserir aqui um mapa do século XVII (imagem 29) que demonstra as organizações políticas em parte da África e um atual, para que o leitor que não conhece muito sobre o assunto possa se situar e entender onde hoje se localizaria essa sociedade, após a partilha da África pelos europeus (imagem 28).

2.2. O umbigo do mundo

Os iorubás atualmente estão distribuídos por grande parte da Nigéria, e em menores proporções no Togo e República do Benin. Porém, sua influência no passado se estendeu para muito além do rio Níger e adentrou a terra dos Nupes¹⁰¹.

O surgimento de uma identidade iorubá parece ter sido resultado das frequentes guerras que povoavam a vida dos diversos povos presentes nessa região. Concebido por volta do século XVIII, o pertencimento ao grupo do iorubás é resultado das semelhanças presentes no modo de vida de diversos grupos no que diz respeito à cultura, agricultura, língua, política, etc. No entanto, o reconhecer e ser reconhecido como iorubá, seria resultado do contato dos africanos dessa região com os europeus¹⁰².

Até o século XIX é muito improvável que os africanos dessa região se chamassem de iorubás, nos afirma Verger. Segundo ele, “os primeiros viajantes e os mapas antigos, entre 1656 e 1730, são unânimes em chamar *Ulkumy*, com algumas variantes, a região que nos interessa”¹⁰³. Diversos termos foram utilizados depois em livros e mapas: *Ayo* ou *Eyo* (por

¹⁰⁰ CAMPBELL, 1949, p. 244.

¹⁰¹ IYAKEMI, R. **Alma Africana no Brasil**. 1996.

¹⁰² OLIVA, A. A invenção dos iorubás na África Ocidental. 2005.

¹⁰³ VERGER, 1981, p. 11.

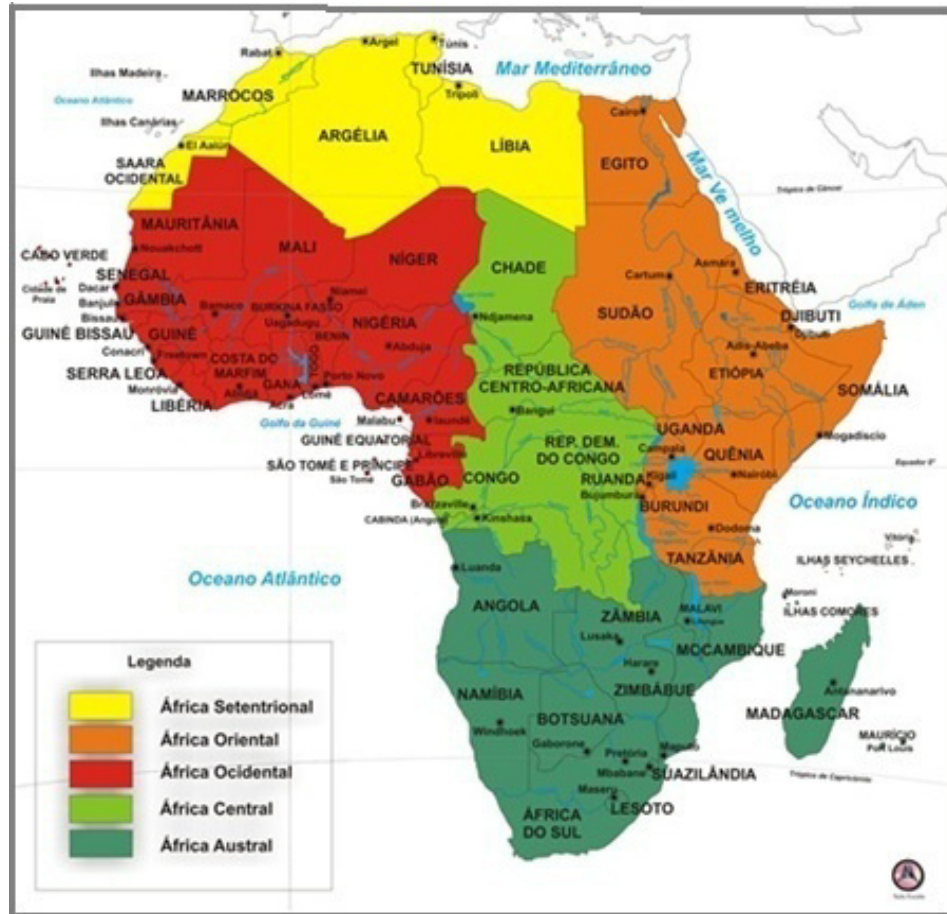


Imagem 28¹⁰⁴: Mapa: África divisão política

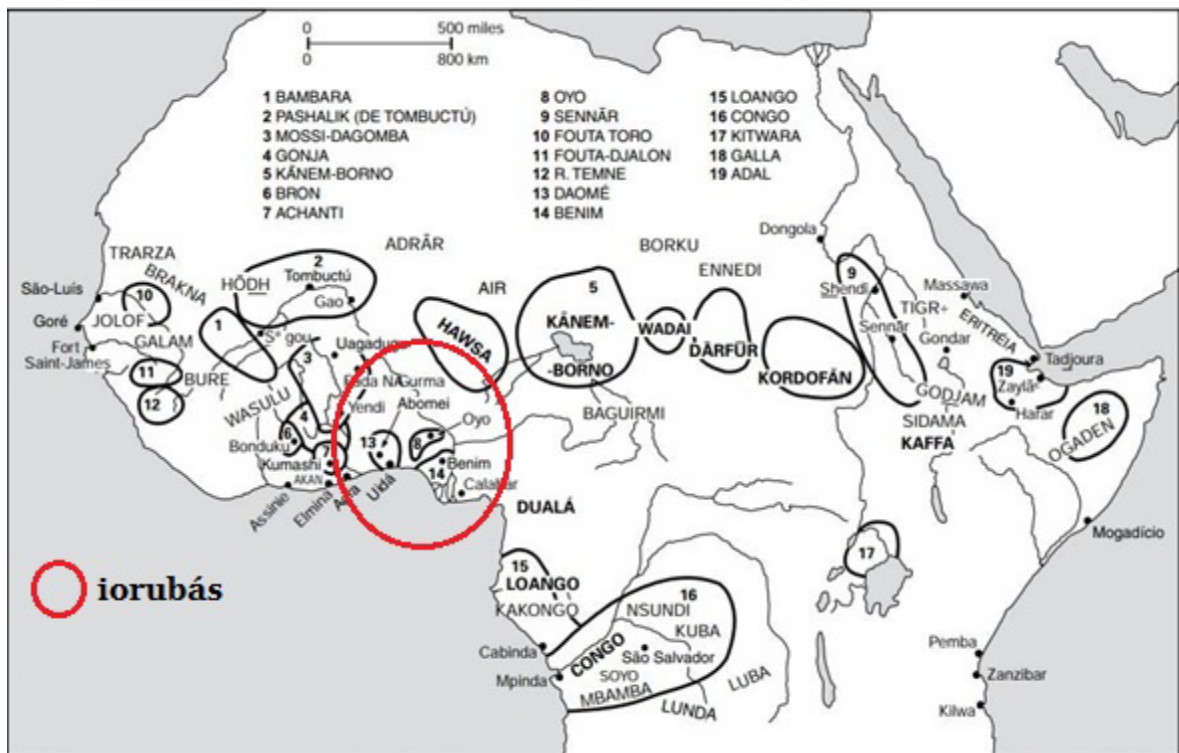


Imagem 29¹⁰⁵: Espaços políticos do Saara ao Equador, no século XVII

¹⁰⁴ Fonte: <http://umolharquedesconstroi.weebly.com/>.

volta de 1734), *ayaux* (por volta de 1777) e *lucumi, nagô* ou *anago* ou *inongo* (por volta de 1788). Porém, o termo “iorubá” começou a ser utilizado por volta de 1826 pelos viajantes¹⁰⁶.

A África Ocidental sempre foi marcada por diversos conflitos internos e externos: migração, comércio, disputas de poder, influência religiosa do islamismo, entre outras. Surge então a necessidade de um ponto em comum, que unisse todos os grupos dispersos em um apenas, esse processo ocorre através de uma mitologia de ligação, uma cidade comum de origem, um mesmo ancestral, etc.

Dentre as diversas características fixas dos repertórios mitológicos das diferentes sociedades, inclusive dos iorubás, está a crença de que sua mais importante cidade é o centro do mundo, ou que teria sido o primeiro lugar a ser criado no mundo, e de onde, conseqüentemente, os seres humanos teriam partido para o restante do planeta.

Esse lugar, para os iorubás é Ifé ou Ilê Ifé. As menções a Ifé parecem ser ponto comum nos relatos da tradição oral. Seu fundador, um ancestral mítico chamado Odudua, teria vindo de Meca e seus filhos teriam criado os Estados iorubás. A tradição conta que quando Odudua chegou à região, esta já se encontrava ocupada por outro povo chamado de ibos¹⁰⁷.

As migrações a partir da cidade de Ifé ocorreram em diversas direções. Allan Ryder¹⁰⁸ deduz que teria ocorrido da floresta para a savana, conforme a análise dialetal da língua iorubá. A cidade de Ilê Ifé é considerada “o umbigo do universo” para os iorubás, conta-nos Alberto da Costa e Silva¹⁰⁹ e também que eles a descrevem como “lugar de todas as coisas, o lugar de onde os homens se espalharam sobre a terra”¹¹⁰.

Nesse ponto, a mitologia se assemelha com a tradição oral sobre a origem do mundo iorubá. Segundo ela,

Olodumaré ou Olorum, o deus supremo, lançou, do céu até as águas dos pântanos que lhes ficavam abaixo, uma corrente, pela qual fez descer Odudua, com um pouco de terra num saco ou numa concha de caracol, uma galinha e um dendezeiro. Odudua derramou sobre a água a terra, e nesta colocou a palmeira e a ave. A galinha começou imediatamente a ciscar o solo e a espalhá-lo, aumentando cada vez mais a extensão da terra. Daí o

¹⁰⁵ **Fonte:** In: DIAGNE, P. As estruturas políticas, econômicas e sociais africanas durante o período considerado. 2010, p. 51.

¹⁰⁶ Cf. idem, p. 11-6.

¹⁰⁷ ALAGOA, E. Do delta do Níger aos Camarões. 2010.

¹⁰⁸ RYDER, A. Do rio Volta ao Camarões. 2010.

¹⁰⁹ SILVA, A. **A enxada e a lança**. 2006.

¹¹⁰ Idem, p. 479.

nome que tomou o lugar onde isto se deu: Ifé¹¹¹, o que é vasto, o que se alarga¹¹².

Os registros de radiocarbono apontam que Ilê Ifé era habitada desde o século VI¹¹³. Escavações arqueológicas, relatos históricos e lendas de origem acabam convergindo ao afirmar que a região de Ifé foi o mais antigo centro iorubá conhecido¹¹⁴. No entanto, Ryder¹¹⁵ adverte que o prestígio dos Estados iorubás de Ifé e Oió, tem obscurecido as tradições dos outros. Por isso, “todas as afirmações tanto de povos quanto de dinastias que pretendem descender dos Ifé devem ser encaradas com cautela”¹¹⁶. Para o autor, se se admitir que o berço desse povo corresponde aos locais onde se fala sua língua, é nessa região que se deve procurar a origens dos iorubás. Ainda assim, o mesmo autor, confirma que a supremacia de Ifé é convincente, pela ausência de lendas que as conteste, mesmo as provenientes de Oió.

A grande região do delta do rio Níger, local onde residiam os iorubás, constituiu um dos principais mercados de escravos da costa da África Ocidental. Para Alagoa¹¹⁷, as comunidades dessa região, eram marcadas pelos tumultos de despovoamento e mudanças resultantes do tráfico negroiro.

Na região que estudamos estão cidades fortemente influenciadas por esses fluxos do tráfico de escravos (Oió, Ifé, Daomé). A mitologia dos Orixás está presente na fundação do reino Iorubá, desde o início. Personagens históricos e mitológicos se confundem na tradição oral daquela região. “O nascimento de Oió está ligado ao Ifé e ao Benin, pois que seu fundador, o legendário Oranyan (Oranmiyan) teria reinado simultaneamente no Ifé e no Benin antes de se voltar ao Oió”¹¹⁸.

No começo de sua história, Ifé não passava de 13 aldeias, segundo a tradição oral, em uma região próxima ao vale e habitada por camponeses. Num segundo momento, a estrutura social se tornaria mais forte (Andah, 2010b). “A economia desses povos desenvolveu-se com base na agricultura, caça, pesca e artesanato, com intensa e importante atividade comercial concentrada nos mercados das cidades, para onde ocorria a produção de diferentes aldeias e

¹¹¹“O lugar mais tarde foi chamado Ifé, que quer dizer ampla morada” (PRANDI, 2009, p. 502). “Considerada o centro cultural de formação do povo yorubá” (BENISTE, J. **Dicionário yorubá-português**. 2011, p. 345).

¹¹² SILVA, 2006, p. 479-480.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ ANDAH, B. A zona guineana: os povos entre o Monte Camarões e a Costa do Marfim. 2010b.

¹¹⁵ Ryder, 2010.

¹¹⁶ Idem, p. 388.

¹¹⁷ Alagoa, 2010.

¹¹⁸ ALAGOA, 2010, p. 528.

idades”¹¹⁹. Mais tarde, as pequenas aldeias dedicadas à agricultura de subsistência dariam lugar a um centro de atração e aglutinação, talvez devido à fundição do ferro¹²⁰.

Os primeiros Estados iorubá a surgir, segundo as lendas de Ifé, foram Owu, Ketu, Benin, Ila, Sabe, Popa e Oió¹²¹. Ijebu, Ode, Ilexá, Ondo, Ake Akure e Ado Ekiti, teriam sido outros reinos que conforme Silva¹²² pretendiam descender de Ifé. Contudo, Ryder¹²³ segue advertindo que a criação destes Estados, não foi simultânea como descrevem as lendas. Mas de uma coisa não resta dúvida: “entre os séculos VII e XI, Ifé dominava cultural e politicamente os iorubás e os vizinhos”¹²⁴.

A escravidão, já difundida na África antes da chegada do europeu, partia da concepção de que o escravo era a única forma de propriedade privada¹²⁵. “Variava de região para região, de cultura para cultura e de grupo para grupo, o número de pessoas habitualmente aprisionadas e postas a trabalhar à força pelos captores¹²⁶”.

O escravo, tido como “artigo” comercial, se tornaria moeda de troca para a aquisição de cobre, latão, armas, tecidos e outros luxos que Ifé necessitava. As contas de pedra e vidro, também comporiam, mesmo que em menor valor, esse comércio¹²⁷. Ifé viria a se tornar um grande centro espiritual dos iorubás. Para Silva¹²⁸, ao invés de “desenvolver-se a partir da cidadela ou do mercado, Ifé teria crescido de um santuário, concentrando-se no seu rei, ou *oni*¹²⁹, ou templo e o palácio¹³⁰”.

A figura do *oni* de Ifé acaba por ocupar um papel tão relevante, que os Estados tinham para com ele deveres mútuos como um reino-pai¹³¹. “Deveres sagrados, que podiam, se não cumpridos, desatar sobre os faltosos a indignação ou o castigo dos antepassados¹³²”.

¹¹⁹ PRANDI, 2005, p. 103.

¹²⁰ Silva, 2006.

¹²¹ Ou “Owo, Queto, Benim, Ila, Save, Popó e Oió” (SILVA, 2006, p. 482).

¹²² Silva, 2006.

¹²³ Ryder, 2010.

¹²⁴ ANDAH, 2010b, p. 594.

¹²⁵ THORNTON, J. A **África e os africanos na formação do mundo atlântico**. 2004. Para esse autor “foi a ausência de propriedade privada de terras – ou para ser mais preciso, foi a propriedade corporativa da terra – que levou a escravidão a ser tão difundida na sociedade africana (idem, p. 125).

¹²⁶ SILVA, A. **A manilha e o libambo**. 2011, p. 80. Enquanto o escravo “aqui, seria tratado como pessoa da família, ou quase, a comer na mesma gamela que o amo. Ali, [seria tratado] com violência e as humilhações que merece o inimigo” (idem, p 81).

¹²⁷ Silva, 2006.

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ Rei de Ifé.

¹³⁰ ADE OBAYEMI, 1985, p. 290 apud SILVA, 2006, p. 482. “Outras fontes históricas confirmam que Ifé ainda constituiu o mais antigo centro iorubá conhecido dirigido pelos *oni* que por muito tempo exerceram um poder espiritual sobre um vasto território” (ANDAH, 2010b, p. 594).

¹³¹ Diz-se das relações de dependência/ligação religiosa que os outros Estados tinham para com Ifé.

É pertinente considerarmos que cada religião é fortemente influenciada pelo lugar geográfico de seu surgimento. A teogonia é formatada e configurada por essa realidade. Claude Lépine¹³³ demonstrou em sua tese a grande importância que o deus da varíola alcançava no Daomé no fim do século XVII e início do XIX, estava diretamente relacionada às mortes ocasionadas por diversos fatores sociais e geográficos ligados aos surtos de varíola.

O universo cultural desses iorubás era condicionado e regido pelos desejos dos deuses. Era preciso agradá-los e arrefecer sua fúria.

O mundo é pensado como dividido em dois planos paralelos: o mundo dos homens e da natureza, e o outro mundo onde residem os espíritos e os deuses. O outro mundo situa-se debaixo da terra e não no céu como alguns autores acreditam [...]. A terra adquire deste fato um caráter muito forte de sacralidade. A localização do mundo sobrenatural no fundo da terra, a concepção da energia vital que circula entre os dois planos da existência, a crença na reencarnação, são concepções que se originam na experiência do agricultor que percebe que os mortos voltam para a terra onde serão absorvidos pelos vegetais os quais, por sua vez, alimentarão os animais e os homens, de tal maneira que a mesma substância, a mesma energia vital percorre um circuito indefinidamente repetido, e que, tendo a mesma origem, todas as criaturas são parentes. A prática do sacrifício ritual e das oferendas aos deuses e aos antepassados está indissolúvelmente associada a esta concepção do universo¹³⁴.

Longe da medicina ocidental, trazida pelos europeus¹³⁵ bem mais tarde, todas as doenças, sorte e dissabores eram benefícios ou ira dos deuses. A magia e a medicina eram para os iorubás práticas muito próximas, diferenciadas apenas pela intenção com que eram utilizadas¹³⁶. Isso explica a variada gama de receitas recolhidas e apresentadas por Pierre Verger¹³⁷. Elas vão desde soluções para fazer chover até receitas para matar os inimigos.

2.3. As sociedades na África Ocidental

A partir dos relatos dos viajantes europeus que visitaram a África Ocidental dos séculos XVII ao XIX e de pesquisas arqueológicas é possível reconstituir como era a vida na sociedade africana ocidental, abordada nesse trabalho. Enfocaremos mais o século XIX, no

¹³² SILVA, 2006, p. 483. Em Silva pode-se ler que os primeiros visitantes portugueses compreenderam a importância do oni com relação aos demais reis ao afirmarem que o oni era para os negros o que o papa era para os europeus.

¹³³ LÉPINE, C. **Os dois reis do Danxome**. 1996.

¹³⁴ LÉPINE, C. Nossos antepassados eram deuses. 2001, p. 9.

¹³⁵ “Ultimamente [a] prática [da medicina tradicional] vem sendo questionada por médicos ocidentais. Simultaneamente, a Organização Mundial da Saúde vem demonstrando interesse em incorporar práticas tradicionais no Sistema de Primeiros Cuidados de Saúde e isso vem servindo de incentivo para a avaliação dos medicamentos com recurso da Química e da Farmacologia” (IYAKEMI, 1996, p. 88).

¹³⁶ Iyakemi, 1996.

¹³⁷ VERGER, P. **Ewé**. 1995.

entanto, entendemos que é importante compreendermos a construção que os europeus fizeram dessa sociedade ao longo dos séculos.

“Os viajantes falam da densidade da população, da fecundidade das terras, da prosperidade, da agitação dos mercados, da abundância e da variedade das mercadorias, da beleza das paisagens, dos campos cultivados, dos jardins; falam do tamanho das cidades e de sua bela urbanização”¹³⁸. Os campos são descritos como férteis e de farta colheita. Produziam-se ervilhas, arroz, milho, trigo, batata, inhame e melões. Havia grandes cidades como Savé, Ouidah, Allada, Kétu, Pobe, Abomei e Ifanyin, dentre outras.

O poder político era centralizado na figura do rei e seus ministros. Sua imagem era cercada de diversos mistérios. Era considerado perfeito e vivia em palácios extensos cercado de milhares de mulheres na área do antigo reino do Daomé. Dizia-se que o rei não morria, não comia ou bebia nem dormia. Quando aparecia em público, ficava sentado em uma poltrona ou deitado em um colchão coberto de finos tecidos¹³⁹.

Quando alguém era admitido na presença do rei devia abaixar-se, beijar a terra e bater palmas três vezes em sinal de respeito e, só se devia andar na presença do rei curvado¹⁴⁰. E quando o rei falecia, não era permitido se comentar o assunto. Utilizavam para isso eufemismos (“a noite caiu”, “o rei foi para Allada”), além do que, falar em morte na presença do rei era um grave crime. Quando o rei morria tudo parava. “Ninguém mais acendia fogo nem ia buscar água, ninguém mais amassava inhame ou moía milho. As mulheres dessamarravam os cabelos, os homens deixavam de fazer a barba”¹⁴¹.

No mundo urbano floresciam profissões diversificadas por causa da demanda dos diversos mercados africanos. A tecelagem, a marcenaria, o trabalho em couro, em ferro e outros metais, além da medicina, eram trabalhos masculinos. Já a cerâmica era atividade feminina¹⁴².

Escavações arqueológicas demonstram que “Benin era cercada por uma muralha interna e outra, mais antiga, externa. Essas escavações indicam ainda, que a muralha interna foi construída somente no século XIV e, mais provavelmente em meados do século XV”¹⁴³. Esse tipo de construção denota um grande poder central, mas nem todos os muros eram para

¹³⁸ LÉPINE, 2001, p. 6.

¹³⁹ Idem, 2001.

¹⁴⁰ Idem. Nos candomblés atuais o costume é preservado. Os fiéis abaixam a cabeça quando passam diante de seus superiores espirituais, prostram-se no chão e batem as três palmas (paó) quando depositam suas oferendas para os orixás.

¹⁴¹ LÉPINE, 1996, p. 107.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ ANDAH, 2010b, p. 599.

defesa, alguns eram baixos demais pra isso, o que parece configurar a demarcação de limites internos¹⁴⁴.

Existiam vários vilarejos separados por muros de terra socada, como se fossem favos de colméia. O aumento populacional trouxe uma espécie de “conurbação”: as aldeias juntaram-se uma às outras. Contudo, permaneceram as estruturas sociais de cada uma delas¹⁴⁵.

No século XVII a região do atual Benin tinha na agricultura sua principal atividade econômica. Existiam diversas formas de solidariedade entre a população quando se tratava da construção de uma casa, limpeza de caminhos ou trabalhos agrícolas importantes. Através de uma divisão sexual do trabalho, homens limpavam e plantavam os terrenos e as mulheres colhiam, preparavam produtos para a alimentação e comercialização¹⁴⁶.

Os africanos dessa região criavam cabras, ovelhas, porcos e galinhas. A carne era considerada um luxo na alimentação e só era consumida em grandes festividades por isso os caçadores tinham grande prestígio local. A população era dividida em clãs, estes em linhagens e as linhagens em famílias numerosas.

As famílias eram geridas pelo homem mais velho do grupo. “Ele [era] o guardião do patrimônio herdado dos antepassados, das terras, templos, conventos, e têm por obrigação transmitir esse patrimônio intacto a seus descendentes, assim como o nome dos antepassados”¹⁴⁷.

A ascensão de Benin parece se dever ao fato de seu povo ter aprendido a dominar a técnica do ferro¹⁴⁸. O Benin foi o primeiro Estado que recebeu os portugueses e estabeleceu com eles laços diplomáticos e comerciais¹⁴⁹. Sua origem também parece estar ligada à mitologia. Por volta de 1800 a influência do reino do Benin “era reconhecida em toda a costa atlântica até Lagos, no Oeste, e mesmo além destes limites”¹⁵⁰. Entre os séculos XVIII e XIX, o Benin já se encontrava em declínio, marcado por fases de renascimento e expansão territorial¹⁵¹. A influência desse reino sobre o tráfico escravo foi diminuindo pouco a pouco pela ameaça dos comerciantes britânicos principalmente. Questões internas de sucessão ao trono e os ataques europeus levaram Benin ao esfacelamento político no século XIX¹⁵².

¹⁴⁴ Silva, 2006.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Lepine, 1996.

¹⁴⁷ Idem, p. 26.

¹⁴⁸ Andah, 2010b.

¹⁴⁹ Ryder, 2010.

¹⁵⁰ ASIWAJU, A. Daomé, país iorubá, Borgu (Bougou) e Benim no século XIX, p. 828-829.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Idem.

A Costa dos Escravos, como era conhecida pelos europeus, ou Golfo de Benin, foi a única região exportadora a fazer frente à África Centro-Occidental, no que diz respeito ao fornecimento de escravos¹⁵³. O mercado de escravos transportados para o Novo Mundo apenas aumentou com o passar dos séculos. Em 1640 seriam cerca de 1.200 os escravos traficados por ano. Na segunda metade do século XVII, seriam cerca de 700 ao ano. Entre 1676-80 o número subiria para 4.500 e entre 1680-90, para 9.000 ao ano. Na década de 1690 o aumento atingiria cerca de 13.500. Após 1730 os números começam a regredir, como resultado das restrições governamentais em relação a venda de escravos do sexo masculino, segundo Paul Lovejoy¹⁵⁴.

O famoso reino do Daomé teria surgido na primeira metade do século XVII, fundado pelo povo chamado de Aja. Estes teriam saído de Aladá, instalando-se em Abomey. No local havia uma sociedade de linhagens que vivia da agricultura de subsistência, num pequeno reino governado por reis ou chefes da terra. Estes, segundo a crença, eram descendentes dos fundadores das primeiras comunidades. Segundo a tradição, os imigrantes teriam comprado dos chefes locais as terras que viriam a se tornar o reino do Danxomé ou Daomé¹⁵⁵.

Os traços da cultura Nok¹⁵⁶ que aparecem nas culturas posteriores leva os pesquisadores a acreditar numa unidade cultural desses povos.

São tantos os traços da cultura de Nok que se encontram nas culturas posteriores, que é permitido acreditar que ela representa “a fonte ancestral de onde decorre o essencial das tradições daquela região da África”. Por exemplo, o tipo de chão forrado de cacos de cerâmica, característico da antiga Ilé-Ifè, foi encontrado numa vasta área que vai do Togo ao lago Tchade. Foi encontrado numa área yorubá em Owo, Ifaki, Ikerin, Itaji, Ekiti, em Kétu, mas também Dassa-Zoumè no Danxomé, no distrito de Kabrais no Togo, em Yelwa num sítio que foi ocupado até o ano 700 aproximadamente, em Daima perto do lago Tchade em meio a depósitos do século VIII, e em Bénin entre vestígios do século XIV. Estes achados parecem comprovar, se não a presença dos Yorubá em toda a área, pelo menos a existência de uma cultura ancestral comum¹⁵⁷.

O reino do Daomé expandiu-se absorvendo os reinos vizinhos¹⁵⁸. Por volta do século XVII abrangia o extenso território entre rio Kufofo, So, Zou e oceano Atlântico¹⁵⁹. “No século

¹⁵³ LOVEJOY, P. **A escravidão na África**. 2002.

¹⁵⁴ Lovejoy (2002). O autor se refere à saída de escravos do Golfo do Benim ou Costa dos Escravos.

¹⁵⁵ Lépine, 1996.

¹⁵⁶ “Até agora, a mais conhecida das sociedades da Idade do Ferro Antiga é talvez a de Nok, que parece ter sido uma das mais antigas e influentes. Tudo indica que as populações de Nok trabalhavam o ferro desde -500 e provavelmente até mesmo um pouco antes. O que mais se conhece dessa cultura é sua notável tradição artística, com destaque para as estatuetas de terracota. (ANDAH, B. *A África ocidental antes do século VII*. 2010a, p. 678-9)

¹⁵⁷ Lépine, 1996, p. 8-9.

¹⁵⁸ “[...] em particular os de Allada, de Ouidah e de Porto Novo” (idem, p. 7).

XIX, quando caiu nas mãos dos franceses, tinha crescido em direção ao norte até o rio Níger”¹⁶⁰.

O desenvolvimento político desse reino esteve fortemente ligado ao tráfico europeu de escravos e à influência do reino iorubá de Oió¹⁶¹. Sua fraca economia se adaptou rapidamente ao tráfico negreiro de modo que no “início do século XVIII, o Daomé havia se tornado uma potência central da região”¹⁶². Sua organização era centrada em um reino-pai¹⁶³ que era Allada¹⁶⁴. Oió procurou evitar militarmente que o reino do Daomé se impusesse aos estados vizinhos. Essa condição fez com que ele focasse suas energias na estrutura política. É essa estabilidade política que permitirá ao “Daomé libertar-se da tutela de Oió, no século XIX”¹⁶⁵.

Situado a 100 km do litoral, o Daomé surgiria como reino independente por volta de 1820, sua supremacia duraria até a conquista francesa em 1892¹⁶⁶. “O reino do Daomé representava, por volta do ano 1800, cerca da terça parte do território do atual Benin”¹⁶⁷. A economia fundamentada principalmente no tráfico de escravos fez com que o Daomé invadisse constantemente o país iorubá em busca deles¹⁶⁸. “Os iorubás e as populações aja a eles aparentadas foram massivamente reduzidos à escravatura e deportados para o Novo Mundo”¹⁶⁹.

No entanto, para Thornton¹⁷⁰ cabe a seguinte ressalva:

Daomé é com frequência visto como um estado militar marginalizado, que vivia dos produtos da guerra conseguidos nas capturas de escravos de seus vizinhos, de seu exército invencível atacando seus vizinhos à vontade, enquanto procurava monopolizar o comércio externo da região. Mas a visão foi sempre conflitante, já que os especialistas vêem as guerras de Daomé como tendo objetivos diplomáticos, culturais e até ideológicos mais convencionais¹⁷¹.

Seu principal porto de saída de escravos era Uidá. Por ele saíram quase um milhão de escravos do final do século XVII até o início do século XIX¹⁷².

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Idem, p. 7.

¹⁶¹ Alagoa, 2010.

¹⁶² ALAGOA, 2010, p. 522.

¹⁶³ Como era Ilê-Ifé para os iorubás.

¹⁶⁴ “[...] fundado por volta de 1575” (ALAGOA, 2010, 524).

¹⁶⁵ Idem, p. 524.

¹⁶⁶ Asiwaju, 2010.

¹⁶⁷ ASIWAJU, 2010, p. 824.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ ASIWAJU, 2010, p. 827.

¹⁷⁰ Thornton, 2004.

¹⁷¹ Idem, p. 402.

¹⁷² Lovejoy, 2002.

Nas regiões em que o despovoamento foi mais impressionante, cidades antigas foram destruídas¹⁷³ enquanto que “o êxodo geral para o Sul, das populações em fuga das turbulentas regiões ao Norte, provocou a criação de numerosos estabelecimentos, especialmente Ibadan [e] Abeokuta [...]”¹⁷⁴.

Já o reino de Oió foi considerado o mais importante dos reinos iorubá, apresentava uma forte organização militar e social¹⁷⁵. Era um estado da savana; a sua capital estava localizada apenas a 50 km de Níger e a 300 km da costa¹⁷⁶. A soberania militar de Oió se devia ao “emprego de cavaleiros e arqueiros, inspirados pelos contatos muito precoces com o comércio trans-saariano e com os Estados do Norte”¹⁷⁷.

O nascimento de Oió está ligado ao Ifé e ao Benin, uma vez que seu fundador Oranyan¹⁷⁸ teria reinado ao mesmo tempo em Ifé e no Benin antes de voltar para Oió¹⁷⁹. É durante o século XVIII que esse reino chega a sua maior expansão e já começa a apresentar vulnerabilidades territoriais e militares¹⁸⁰.

A ascensão de Oió na segunda metade do século XVII como o poder dominante da região, e a luta pelo poder ao longo das lagunas costeiras, resultando na derrota de Aladá e nas conquistas do Daomé, refletiam-se no volumoso número de escravos exportados pela costa ocidental africana¹⁸¹. A aristocracia de Oió era formada pelo rei e um conselho de nobres que havia aprendido o sucesso militar nas savanas¹⁸².

Oiô fora derrotado pelo Nupes, que controlavam o vale do rio Níger no início do século XVII, e exilada nos estados baribas, passou a reconstruir pouco a pouco seu exército¹⁸³. Os iorubás e outros povos eram atacados e vendidos para os europeus por Oiô.

Oio conseguiu manter-se fora da influência européia direta até o quase o século XIX¹⁸⁴, mas questões internas¹⁸⁵ e a queda do tráfico de escravos fizeram com que ele viesse a ruir na segunda metade do século XVIII. A queda de Oiô foi seguida de um longo período de

¹⁷³ Como Sabe (ou Save) e Ketu.

¹⁷⁴ ASIWAJU, 2010, p. 827.

¹⁷⁵ Alagoa, 2010.

¹⁷⁶ Lovejoy, 2002.

¹⁷⁷ ALAGOA, 2010, p. 528.

¹⁷⁸ “E lá, no sítio exato onde seu cavalo escorregou, Oraniã ergueu a cidade a que deu o nome de Oiô, ou ‘lugar escorregadiço’” (SILVA, 2006, p. 583).

¹⁷⁹ Alagoa, 2010.

¹⁸⁰ Asiwaju, 2010.

¹⁸¹ Lovejoy, 2002.

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ Alagoa, 2010.

¹⁸⁵ “[...] das quais a manifestação mais notável foi a luta pelo poder que opôs vários e sucessivos alafins a chefes de linhagem” (ASIWAJU, 2010, p. 821).

guerras e insegurança sobre os territórios de sua antiga influência, até chegar à desorganização comercial e intervenção européia nos assuntos políticos¹⁸⁶.

2.4. Arranjos mitológicos: a mitologia viva

Dentre os diversos temas escultóricos das antigas civilizações estão “incontáveis estatuetas femininas primitivas que têm sido desenterradas em locais por toda a Ásia Menor e Europa [...] datam de mais de vinte mil anos”¹⁸⁷. Essas representações femininas esculpidas em ossos, pedras ou marfim de mamute, estão nuas, com seios, nádegas e barrigas volumosas. Foram classificadas como “Vênus Paleolíticas”, embora isso pareça uma grande injustiça para alguns pesquisadores como a arqueóloga Marija Gimbutas¹⁸⁸, já que o termo

“Vênus Paleolítica” [...] obviamente é uma irônica denominação equivocada. “Vênus”, comumente entendido como a apoteose da beleza erótica, como a personificada pela indo-européia Deusa da Aurora e do amor, é um conceito que não se ajusta de modo algum às retratações pré-históricas de mulheres¹⁸⁹.

Atualmente, porém, como muitas delas foram encontradas sem os pés e outras fixas em santuários, sabe-se que eram reverenciadas como corpo feminino que, em sua natureza era foco de força divina, e que existiam ritos e mistérios ligados a estas estatuetas¹⁹⁰. Não há dúvidas que o poder feminino de gerar a vida sempre se constituiu em mistério para as populações que desconheciam a ciência da concepção, tanto feminina quanto da terra¹⁹¹ e, principalmente para os homens. É notável que

tantas raças de caçadores primitivos conservem a lenda de uma idade ainda mais primitiva que as suas próprias, na qual as mulheres eram as únicas dotadas de poderes mágicos. Entre os *onas* da Terra do Fogo, por exemplo, a ideia é fundamental à lenda de origem da confraria ou Hain das sociedades secretas dos homens¹⁹².

Essas crenças justificam a criação de sociedades masculinas fechadas às mulheres, como ocorre na África Ocidental, Melanésia e outros lugares do mundo. O papel da mitologia,

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ EISLER, R. **A Deusa da natureza e da Espiritualidade**. 1997, p. 15.

¹⁸⁸ GIMBUTAS, 1997, p. 35.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Campbell, 2010b.

¹⁹¹ “Quando um padre católico censurou os índios do Orenoco por permitirem que suas mulheres semeassem os campos sob um sol causticante, com filhos ao colo, eles responderam: ‘Padre, o senhor não entende dessas coisas e por isso se aborrece com elas. As mulheres estão acostumadas a ter filhos, o que nós, os homens, não podemos fazer. Quando elas semeiam, os pés de milho dão duas a três espigas, a raiz da iúca enche dois ou três cestos e tudo se multiplica proporcionalmente. E por que isso é assim? Simplesmente porque as mulheres sabem reproduzir e sabem fazer com que as sementes que semeiam também reproduzam. Deixe-as semear. Nós, os homens, não sabemos fazê-lo tão bem’” (FRAZER, J. **O ramo de ouro versão ilustrada**. 1982, p. 101).

¹⁹² Campbell, 2010b, p. 258.

utilizada para legitimar então essas questões e o misterioso desaparecimento dessas estatuetas femininas do cenário europeu no final do período Aurinhacense¹⁹³, deve chamar-nos a atenção.

Nas cosmogonias patriarcais, por exemplo, as imagens normais da maternidade divina são assumidas pelo pai. Na Índia encontramos tal motivo no Lótus do Mundo que cresce do umbigo do deus Viṣṇu reclinado – ao passo que a referência ancestral do Lótus, nessa mesma cultura, sempre foi a deusa Padma, “Lótus”, cujo próprio corpo é o Universo; portanto, o longo caule do umbigo ao lótus conota o cordão umbilical pelo qual o fluxo de energia passaria da deusa para o deus, da mãe para o filho e não o contrário. Ou na imagem clássica de Zeus parindo Atena de seu cérebro, onde já havíamos reconhecido um exemplo de “sublimação” [...] como a mulher dá a vida pelo útero, o pai o faz pelo cérebro¹⁹⁴.

Friedrich Engels¹⁹⁵, apesar de não trabalhar especificamente com as sociedades africanas, ao tentar desvendar a origem da família, do estado e da propriedade privada, chega à conclusão que na família pré-monogâmica é que tem início a origem da diferenciação dos sexos. A poligamia e a infidelidade passam a ser direitos apenas masculinos, sendo a mulher punida severamente em caso de adultério. As mulheres passaram a configurar menor número com relação aos homens, o rapto e a compra de mulheres começaria a se delinear. Para Engels é um grande absurdo os filósofos do século XVIII dizerem que as mulheres, no início da sociedade, haviam sido escravas dos homens, pois elas eram livres e muito consideradas. No entanto, o cerne da “queda feminina” estaria na maternidade:

a derrocada do direito materno foi a derrota do sexo feminino na história universal. O homem tomou posse também da direção da casa, ao passo que a mulher foi degradada, convertida em servidora, em escrava do prazer do homem e em mero instrumento de reprodução¹⁹⁶.

Também nos recorda Rose Muraro¹⁹⁷, que a espécie humana passou mais de três quartos da sua existência no planeta vivendo da coleta e da caça e nessas sociedades as mulheres possuíam lugar central¹⁹⁸. “Nos grupos matricêntricos, as formas de associação entre homens e mulheres não incluíam a transmissão do poder nem a da herança, por isso a

¹⁹³ Período pré-histórico do paleolítico superior. Os aurinhacenses foram os primeiros homens modernos provenientes da África que partiram para a região da Europa, há quase 45 mil anos.

¹⁹⁴ CAMPBELL, J. **As máscaras de Deus**: mitologia ocidental. 2004, p. 134-5.

¹⁹⁵ ENGELS, F. **A Origem da Família da Propriedade privada e do Estado**. p. 67, [s. d.].

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ MURARO, R. Introdução. 2015.

¹⁹⁸ “Ainda existem remanescentes dessas culturas em nosso tempo, tais como os grupos mahoris (Indonésia), pigmeus e bosquímanos (África Central). Esses são os grupos mais primitivos que existem, e ainda sobrevivem da coleta de frutos da terra e da pequena caça e pesca. Nesses grupos a mulher ainda é considerada um ser sagrado, porque é capaz de dar a vida e, portanto, ajudar a fertilidade da terra e dos animais” (idem, p. 9).

liberdade em termos sexuais era maior. [...] Não havia pressão populacional pela conquista de novos territórios”¹⁹⁹.

Nesse período os homens não tinham ciência de seu papel na reprodução e acreditavam que as mulheres engravidavam dos deuses. É no período neolítico que o homem toma consciência de sua função biológica reprodutora e passa a controlar a sexualidade feminina. Teria surgido daí o casamento e a herança e começado a valer então, a lei do mais forte. “A comida passa a ser destinada, primeiro, ao dono da terra, sua família, seus escravos e seus soldados”²⁰⁰.

A sexualidade feminina passa a ser rigidamente controlada pelo homem. A virgindade começa a adquirir grande importância. A mulher é confinada ao âmbito doméstico e a opinião masculina prevalece no domínio público. A mulher passa a ter no marido a dependência econômica.

Por sua vez, os Humanistas desqualificariam a razão na mulher: ela era ilógica. E “por faltar-lhes o controle, atributo do homem moderno, sua razão era considerada fraca, frágil, sem parâmetros, o que a dobrava obrigatoriamente à dependência da razão masculina”²⁰¹. Elas necessitavam, com isso, aprender as regras de conduta e aprender as virtudes. Em lugar da razão, as mulheres possuíam uma paixão desenfreada, e precisavam ser limitadas pela educação.

Em 1949, Simone de Beauvoir²⁰² publicaria duras críticas ao materialismo histórico de Engels. Para ela a propriedade privada e suas reverberações econômicas e políticas não eram suficientes para explicar a condição inferior da mulher. A origem da questão estaria na descoberta do bronze e com ele o homem teria se percebido como criador e dominador da natureza. Para Beauvoir, ninguém poderia obrigar uma mulher a parir: seria necessário criar certas situações em que “a maternidade é a única saída; a lei ou os costumes impõe-lhe o casamento, proíbem as medidas anticoncepcionais, o aborto e o divórcio”²⁰³.

A passagem da humanidade do estado de nômade para o de sedentário fez surgir os agricultores e as instituições e o direito (idem). No primeiro estágio, a natureza se apresentava de forma hostil. Era necessário esperar seus processos próprios e insondáveis. Os nômades se perceberiam em um papel de domínio diante da natureza: podiam submetê-la e controlá-la. Essa transformação desviou o foco do agora para a posteridade. A necessidade de deixar um

¹⁹⁹ Idem, p. 10.

²⁰⁰ Idem, p. 11.

²⁰¹ PRIORE, M. História das mulheres. 1998, p. 219.

²⁰² BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**. 1970.

²⁰³ BEAUVOIR, 1970, p. 79.

legado cultural, preocupação pouco importante nos nômades, fez com que os filhos se tornassem valiosos nesses grupos²⁰⁴. É nessa transição que, a mulher, antes vista como detentora do poder de gerar, fertilizar e nutrir, passa a ser confinada à vida doméstica, cuidado dos filhos e tendo menor isonomia com relação aos homens²⁰⁵.

Retornando ao nosso estudo, a mitologia dos orixás, as diversas mitologias de outros povos pelo mundo é resultado de continuidades, rompimentos e ressignificações. Um deus que era “soberano” em uma localidade necessitava submeter a mitologia de outro deus que também detinha grande importância em outra região. Esse processo é resultado das políticas expansionistas de determinados povos. Na mitologia podemos observar as marcas desse “combate”. É preciso decidir que deus continua soberano e qual desce alguns degraus de prestígio. É claro que o que irá regular esse sistema é a importância dada aos deuses dos povos vencedores ou conquistadores. No entanto, após sucessivas vitórias de povos e seus deuses, é possível determinar os processos por que passou uma mitologia?

Para entender esse complexo mosaico, se faz necessário observar diversas mitologias em busca de quadros fixos. Através da chamada *mitologia comparada*, Campbell²⁰⁶ trilhou esse difícil caminho. No entanto, faltou a ele prestigiar a África com sua análise²⁰⁷. Mas se ele não o fez não foi por descaso. Quando esse autor compôs sua obra maior, *The Masks of God*, entre os anos de 1959 e 1968, o continente africano era considerado sem história pelos europeus.

Hegel (1770-1831) definiu explicitamente essa posição em sua *Filosofia da História*, que contém afirmações como as que seguem: “A África não é um continente histórico; ela não demonstra nem mudança nem desenvolvimento”. Os povos negros “são incapazes de se desenvolver e de receber uma educação. Eles sempre foram tal como os vemos hoje” [...] Ainda que a influência direta de Hegel na elaboração da história da África tenha sido fraca, a opinião que ele representava foi aceita pela ortodoxia histórica do século XIX. Essa opinião anacrônica e destituída de fundamento ainda hoje não deixa de ter adeptos²⁰⁸.

²⁰⁴ “As hordas primitivas [...] não tinham a preocupação de sobreviver a si mesmas e não se reconheciam na sua descendência: não temiam a morte e não reclamavam herdeiros; os filhos constituíam para elas um encargo e não uma riqueza; a prova está em que os infanticídios foram numerosos entre os povos nômades e muitos recém-nascidos que não eram exterminados morriam por falta de higiene em meio à indiferença geral” (idem p. 83).

²⁰⁵ O pensamento de Beauvoir confirma o de Campbell, ao afirmar que essa transição ficou impressa na memória mitológica ao redor do mundo.

²⁰⁶ Em 1933 Campbell foi convidado para lecionar na Faculdade *Sarah Lawrence*, em Nova York. Campbell recebeu o título de *doutor honoris causa* pelo *Pratt Institute de Brooklyn* de Nova York, em 1978. A cadeira de “mitologia comparada Joseph Campbell” foi instituída na Faculdade *Sarah Lawrence* em sua homenagem. O autor ganhou diversos prêmios por sua volumosa obra e foi editor de muitas outras sobre o tema.

²⁰⁷ Salvo raros casos em que, por exemplo, o autor descreve um mito de Exu, anteriormente publicado por Leo Frobenius, Cf. Campbell, 1949, p. 49.

²⁰⁸ M'BOW, M. Prefácio. 2010, p. 8.

Campbell descreve estruturas constantes nas mitologias de todos os povos e, através dessas constatações, é possível analisar a mitologia dos orixás por meio de uma perspectiva específica africana e por outra mais ampla, orientada no sentido de desfazer preconceitos. Abordaremos esse tema mais à frente. Nesse momento, vamos nos deter em outro ponto.

A mitologia africana, em especial dos orixás, só seria descrita, mesmo que em tom preconceituoso, pelos europeus a partir dos relatos dos viajantes. Diversas expedições foram realizadas à África com intuítos entre militar e missionário. Trazemos para o trabalho alguns deles que foram extraídos e traduzidos por Pierre Verger.

É interessante ressaltar que o conceito de “orientalismo” desenvolvido por Edward Said²⁰⁹ faz todo o sentido no material que estudamos. Os europeus constroem, através de detalhes que fazem questão de destacar e interpretar a seu modo, uma África selvagem e incivilizada onde ocorrem terríveis atrocidades. Isso pode ser observado nas imagens e legendas apresentadas no livro do padre Baudin²¹⁰.

As imagens são pouco mais de 10 e nos fazem lembrar que o único modo de trazer gravuras impressas em livros era através da litografia. Esse processo foi inventado por Alois Senefelder, no final do século XVIII, e difundido pela Europa por volta de 1800²¹¹.

Uma pedra, lápis graxo, água e tinta eram o bastante. Desenhar na pedra com um simples lápis, o crayon grãs, espalhar a água-forte, que penetrava e corroía apenas a superfície não-graxa, passar a tinta, colocar a folha de papel sobre a pedra, passar o rolo sobre o papel, e a imagem surgia como que por encanto! [...] Todos os outros processos de gravar na madeira ou no metal, morosos e difíceis, foram superados pelas vantagens da reprodução litográfica. E surgiu uma nova categoria de desenhista, a do “repórter do lápis”, trazendo para o leitor fatos, pessoas e coisas distantes no tempo e no espaço²¹².

No entanto, foi pertinente à Baudin publicar uma imagem onde diversos africanos vestindo apenas panos à altura da cintura dançam freneticamente com sinos às mãos, enquanto outros, ao fundo da figura sobem em árvores para ver o “espetáculo” (imagem 30)²¹³. Isso não seria nada tão relevante se não fizesse contraste com a imagem mais a frente no livro, onde diversos africanos estão vestidos do pescoço aos pés e utilizam chapéus (exceto pelas crianças em primeiro plano). A maioria está sentada, mas todos muito comportados

²⁰⁹ SAID, E. **Orientalismo**. 1990.

²¹⁰ BAUDIN, P. **Fetichism and Fetich Worshipers**. 1885.

²¹¹ CUNHA, F. **Caricaturas carnavalescas**. 2008.

²¹² CAGNIN, A. In: Gama, L. Diabo Coxo. 1864-1865. p. 13 apud Cunha, 2008, p. 63, v. 1.

²¹³ Baudin, 1885, p. 77.



Imagem 30: Initiation of an african fetich-priest²¹⁴



Imagem 31: First catholic mission in Lagos directed by the fathers of the society of african missions²¹⁵

²¹⁴ Iniciação de um sacerdote ao fetiche africano [tradução nossa]. A imagem faz alusão ao ato de raspar os cabelos do iniciado. Este ritual é parte do processo de ligação do noviço ao orixá.

²¹⁵ Primeira missão católica em Lagos, dirigida pelos padres da Sociedade das Missões Africanas [tradução nossa].

junto aos padres. A oposição é bem clara: na primeira imagem há desordem e exotismo, na segunda tudo está sob controle (imagem 31)²¹⁶.

No mesmo livro há outra imagem onde uma árvore ocupa o centro. Nela estão amarradas duas caveiras humanas e duas aves, também mortas, pendem das cordas. Aos pés da árvore há uma caveira transpassada de ossos e um vaso de barro (imagem 32)²¹⁷. Em outra página, podemos ver ao centro de outra figura uma árvore onde um cadáver humano tem a cabeça separada do corpo e está pendurado, servindo de alimento para aves, tendo aos pés da árvore um prato de barro com os intestinos da vítima (imagem 33)²¹⁸.

E, para que não se pareça tratar de um livro isolado, outra obra, agora de Frederick Forbes²¹⁹ (imagem 34)²²⁰, traz na capa a imagem de uma guerreira africana armada levando a cabeça de outro negro pingando sangue.



Imagem 32: Fetich tree²²¹

²¹⁶ Idem, p. 105.

²¹⁷ Idem, p. 53

²¹⁸ Idem, p. 29. Também não se trata de mera coincidência que esta mesma imagem venha na abertura do livro.

²¹⁹ Forbes, F. **Dahomey and the dahomans**. 1851.

²²⁰ Idem.

²²¹ Árvore fetiche [tradução nossa].



Imagem 33: A human sacrifice to Ugun, the god of war²²²

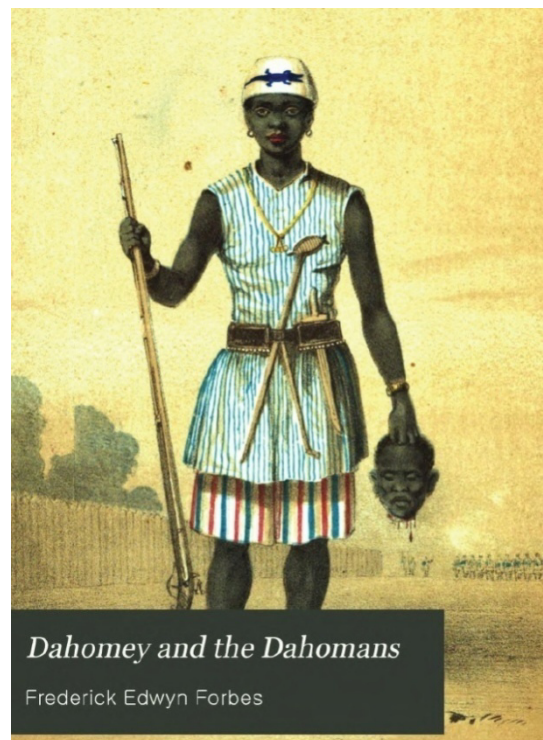


Imagem 34: Capa do livro *Dahomey and the Dahomans* de Frederick E. Forbes

²²² Sacrifício humano para Ogum, o deus da guerra [tradução nossa].

Voltando às descrições dos viajantes, o holandês Pieter de Marees parece ter sido o primeiro a publicar algo sobre a religião africana, segundo Verger²²³. Ele teria, ainda em 1600, viajado à Costa do Ouro. A obra de Marees possui visível preconceito contra as práticas dos nativos. Segundo ele os africanos chamavam seus ídolos de “Fetisso”. Marees descreve em seu livro a prática de dar de comer e beber ao Fetisso:

convencidos de que ele come e bebe e vive disso, mas são as avezinhas do ar que devoram o grão e bebem a água, e quando tudo isso foi consumido eles lambuzam o altar com óleo e refrescam-no com outras provisões e bebidas, prestando, segundo sua imaginação, um grande serviço ou sacrifício ao Ídolo²²⁴.

O autor prossegue dizendo que quando os “flamengos” viam os nativos fazendo essas “macaquices”, estes ficavam envergonhados e deixavam de fazê-las na presença deles. Marees termina essa parte exortando seus leitores a orarem ao “Senhor todo-poderoso” para que pudesse esclarecer o entendimento daquela gente idólatra.

Verger prossegue apresentando-nos uma série de viajantes que têm seus livros repletos de desrespeito à religião dos africanos em detrimento da sua própria fé. Um deles, Villault²²⁵, destrói um “grande fetiche” aterrorizando os africanos e substituindo-o por uma cruz. Thomas Astley²²⁶ em 1745, questionaria a crença dos africanos nos fetiches e, estabelecendo uma analogia aos santos e imagens católicas, perguntaria como eles não abriam os olhos e descobriam a farsa? “Se um perigo ou uma ação má os atinge ou se seus intentos em reação a seus inimigos fracassam, eles acreditam que a culpa é inteiramente sua e não do Fetiche”²²⁷.

Em outro episódio, no mesmo livro, Astley relata ter Villault surpreendido um casal que realizava um sacrifício animal para apaziguar seu “fetiche”. Os nativos advertiram Villault que não deveria tocar no sacrifício para que não morresse. Porém, ele pediu ao seu empregado que assasse o animal e o comeu na frente dos africanos. Depois, levado até o ídolo, despedaçou-o e colocou uma cruz no local, fazendo o mesmo com diversos outros ídolos.

Outro autor, D’Olfert Dapper²²⁸, discorreria sobre os reinos africanos de Ardra e do Benin. Nele podemos ler que os africanos não tinham templos públicos, mas “fetisseros” que são sacerdotes familiares. Quando alguém ficava doente, convocavam essa figura que vinha

²²³ Verger, P. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns....** 2000.

²²⁴ MAREES, P. *Description et récit historial du royaume d’or de Guinée*. 1605, [s.p.] apud VERGER, 2000, p. 44.

²²⁵ Os feitos da viagem de Villault de Bellefond, entre 1666 e 1667, à Costa de Guiné são publicados por ASTLEY, T. *New General Collection of Voyages and Travells*. 1745.

²²⁶ Idem.

²²⁷ Idem, p. 342 apud VERGER, 2000, p. 47.

²²⁸ DAPPER, D. *Description de l’Afrique*. 1668.

fazer sacrifícios para a melhora do doente. Os sacrifícios aos “fetisi” eram realizados com certa frequência durante o ano.

Mas o choque cultural não deixa de se evidenciar também nesse autor: “não é de surpreender que esse Negros sejam tão pouco devotos, pois não acreditam em outra vida e afiançam que não é possível que um corpo que apodreceu na terra ressuscite”²²⁹.

Dapper continua relatando em seu livro que os nativos acreditavam que existia um “Deus que criou o Céu e Terra”²³⁰, porém não era necessário servi-lo, uma vez que ele era bom por natureza, porém, era preciso apaziguar o “diabo”. Para os africanos da região, o nome de Deus seria Orişa. Eles adoravam ídolos de madeira e de erva verde, chamados Fetisis. Acreditavam também que, “através da sua ridícula ciência, podem provocar chuvas, trovões e relâmpagos”²³¹.

Sieur Elbée²³² chegaria em 1670 à baía de Ardra para negociar com o soberano local os interesses da Companhia das Índias Ocidentais. No intuito de falar sobre a religião dos africanos, começa por descrevê-la como um “amontoado de superstições ridículas”²³³. Segundo o julgamento do autor, por não possuírem culto ou templo, os africanos não possuíam religião. Elbée descreve a crença em montanhas, árvores, pedras, pedaços de pau e rochedos.

O capitão Thomas Phillips²³⁴, descreverá sua viagem à Costa da Guiné, Whidaw, Ilha de São Tomé e Barbados. Em uma noite, convidado pelos nativos a conhecer seu ídolo, irritou-se e enfiou o cabo de sua bengala na boca dele. Depois, passou a atirar na estátua, para espanto dos africanos.

Guillaume Bosman²³⁵, que teria vivido treze anos na Costa do Ouro, descreveu em seu livro, mais informações sobre os “fetiches”. Os africanos se valiam dos seus ídolos para saber sobre seus destinos, vingar-se dos inimigos, solucionar roubos, sacrificando a eles animais além de jurarem por seus deuses. É interessante notar que esse autor consegue contradizer uma prática frequente nos outros:

aquilo que alguns autores escreveram – que adoravam o Diabo e lhe faziam sacrifícios – não é verdade. [...] É verdade que eles têm o costume de

²²⁹ Idem, [s. p.] apud VERGER, 2000, p. 49.

²³⁰ Idem.

²³¹ Idem, p. 50.

²³² ELBÉE, S. *Relation de ce qui s'est passé dans les isles et terre ferme d'Amérique*. 1671.

²³³ Idem, apud VERGER, 2000, p. 50.

²³⁴ Philips, T. *Journal d'un voyage fait dans Le Hannibal de Londres, les années 1693 et 1694, d'Angleterre à Cap Monserado em Afrique*. In: ASTLEY, 1745, apud VERGER, 2000.

²³⁵ BOSMAN, G. *Voyage de Guinée*. de 1705.

entornar na terra o que comem ou bebem, antes de experimentá-lo, mas não é para o Diabo; é ou para seus Ídolos ou para os parentes mortos²³⁶.

Bosman traz ainda um relato que seria de um africano que ele entrevistou. O autor quer saber qual é o número de ídolos existentes em seu país. O entrevistado responde rindo que não sabe dizer. Diz também que ele possuía grande número deles e que o número total de ídolos no país era infinito, acrescenta também: “se algum de nós quiser realizar algo importante, antes ele procura um Deus para alcançar êxito em seu intento”²³⁷.

Em 1714, o padre Godefroy Loyer²³⁸, tem o intuito de explicar a religião dos negros já que os outros autores “jamais compreenderam a fundo a religião desses povos e muito menos seus fetiches e superstições”²³⁹. Os africanos do lugar visitado teriam relatado ao autor pouco saber sobre seus fetiches. Sabiam que era uma tradição hereditária e que deviam aos ídolos todo o bem que recebiam. O autor insistiria na característica da variedade de objetos adorados. Loyer inovaria ao falar dos tabus alimentares dos africanos em respeito aos seus deuses. O padre, no entanto, não é mais gentil que seus sucessores: tomando um ídolo, joga-o no chão diante dos olhos dos devotos²⁴⁰, que fogem com medo do castigo que ele receberia dos deuses.

Guillaume Snelgrave²⁴¹, em 1734, publicaria outra especificidade: “alguns [fetiches] só comem Aves que tenham as penas brancas; outros, ao contrário, só comem aquelas que as têm negras; existem alguns que não comem Carneiro e outros que jamais comem Cabras”²⁴².

Em 1760, Charles de Brosses²⁴³, em seu livro, procura explicar a religião dos africanos:

os negros da Costa ocidental da África e mesmo aqueles do interior, nas terras que se estendem até a Núbia, região limítrofe do Egito, têm como objeto de adoração certas Divindades que os Europeus denominam Fetiches, termo forjado por nossos comerciantes do Senegal a partir da palavra portuguesa Fetisso, isto é, coisa fadada, encantada, divina ou que transmite oráculos. Provem da raiz latina *Fatum*, *Fanum*, *Fari*. Esses Fetiches divinos não são outra coisa senão o primeiro objeto material que cada nação ou cada pessoa escolhe e faz consagrar por meio de uma cerimônia executada por

²³⁶ Idem, p. 150 apud VERGER, 2000, p. 54-5.

²³⁷ Idem, p. 392 apud VERGER, 2000, p. 55.

²³⁸ LOYER, G. *Voyage au Royaume d'Issin. 1714.*

²³⁹ Idem, p. 242 apud VERGER, 2000, p. 56.

²⁴⁰ Reproduzo aqui a interessante nota de rodapé de Verger: “Esta ação violenta do padre Loyer provocou, por parte de Astley, que publicou em seu livro uma tradução dessa obra, o seguinte comentário: ‘Teria ele gostado de ver um de seus próprios fetiches ou Imagens tratados dessa forma? Um Negro protestante seria morto por causa de tal ofensa em um país Papista. Quão mais gentis são os Negros!’” (VERGER, 2000, p. 57).

²⁴¹ SNELGRAVE, G. *Nouvelles relations de quelques endroits de Guinée et du commerce d'Esclaves qu'on y fait. 1734.*

²⁴² Idem, [s. p.] apud VERGER, 2000, p. 61.

²⁴³ BROSSES, C. *Du Culte des Dieux Fétiches. 1760.*

seus Sacerdotes, é uma árvore, montanha, mar, um pedaço de pau, cauda de leão, pedra, concha, sal [...]”²⁴⁴.

Verger prossegue por muitas páginas ainda trazendo a tradução e a catalogação desse importante primeiro contato dos europeus com a religião dos orixás. Podemos, com o que foi apresentado, perceber uma grande curiosidade quanto à religiosidade dos africanos e grande dificuldade em superar os próprios “moldes culturais” para procurar compreender a cultura africana.

No Brasil, as religiões de matriz africana também foram sempre discriminadas e interpretadas de forma equivocada. Os primeiros registros da religiosidade africana no Brasil remontam ao século XVII²⁴⁵. O termo *calundu*,

[...] de origem banto, que ao lado de outros como *batuque* ou *batucajé* designava e abrangia imprecisamente toda sorte de dança coletiva, cantos e música acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica²⁴⁶. [grifos do autor].

Os *calundus*²⁴⁷ carregavam consigo a forma urbana de culto africano e antecederam os organizados terreiros e casas de *candomblé*²⁴⁸.

Sobre o *calundu*, tendo a acreditar que é menos unívoco que o *candomblé*. O nome recobre práticas mais afastadas no tempo: se a mais antiga referência ao *candomblé* é de 1826. O *calundu* remonta ao século XVII – no mínimo a 1685 -, sendo-lhe portanto anterior em mais de um século e meio. No decorrer desse tempo, seria difícil que o nome se referisse sempre às mesmas práticas, mesmo porque, conforme indicou o exame dos dicionários, foi acumulando sentidos distintos²⁴⁹.

Já a palavra *candomblé* tem usos diversos atualmente. É o nome do lugar onde ocorre a adoração aos orixás e, também, o nome da religião que os cultua. A palavra era também utilizada para designar os objetos de culto²⁵⁰. No entanto, conforme muda a localização pelo Brasil, muda também o termo. Em Pernambuco, Alagoas e Sergipe, as cerimônias africanas são denominadas Xangô. No Maranhão, tambor-de-mina. No Rio Grande do Sul é *batuque*. Mas não são apenas os termos que mudam: alteram-se também diversos aspectos.

²⁴⁴ Idem, p. 8 apud VERGER, 2000, p. 61.

²⁴⁵ Lépine, 2001.

²⁴⁶ SILVA, V. **Candomblé e Umbanda**. 1994, p. 43.

²⁴⁷ Para mais detalhes sobre o *calundu* ver SOUZA, L. Revisitando o *calundu*. 2005.

²⁴⁸ Silva, 1994.

²⁴⁹ SOUZA, 2005, p. 18-9.

²⁵⁰ O termo é encontrado, segundo Prandi, no diário de Keith Ewbank, um norte-americano presente na Corte entre 1845 e 1846. Keith passa pelo Departamento de Polícia para ver o arsenal de um feiticeiro que havia sido preso. Após descrever os objetos ele conclui: “O arsenal de um feiticeiro constitui o *candomblé*” (PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**. 1991, p. 46).

Mas não devemos esquecer que a religião oficial do Brasil era o catolicismo e isso acarretava perseguições religiosas como ressalta Wlamyra Albuquerque e Walter Filho²⁵¹:

[...] a Constituição do país, promulgada em 1824, definiu o catolicismo como religião oficial do Império, sendo outras religiões permitidas desde que não ostentassem templos. Mas as religiões afro-brasileiras não estavam incluídas nessa tolerância legal porque não eram consideradas religião e sim superstição, curandeirismo, feitiçaria. Por isso eram consideradas práticas ilegais e muitas vezes criminosas²⁵².

Com a abolição da escravatura em 1888, a libertação dos escravos trouxe novas configurações para a religiosidade africana. A nova sociedade republicana não tinha destinado espaço algum para os escravos. Estes incharam as cidades em busca de condições de sobrevivência. Mas o projeto modernizante adotado pelas classes dominantes pretendia levar o país a um novo conceito de civilidade onde o africano, sua cultura e seus costumes não estavam incluídos²⁵³.

Os negros e os mulatos perceberam que, mesmo tornados iguais aos brancos perante as leis republicanas, estavam de fato segregados por sua condição econômica e, principalmente, racial, pois em tal projeto de modernização não lhes foi reservado nenhum espaço. As idéias europeizantes das cidades brasileiras levaram a um paulatino isolamento dos núcleos negros, considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral²⁵⁴.

Em São Paulo, os planos sanitaristas, durante a administração de Antônio Prado (1899-1911): prevendo o alargamento das ruas, transferência e demolição de mercados e construção de praças e *boulevards*, trataram de varrer os cortiços dos centros das cidades e com eles seus pobres moradores, em sua grande maioria, negros²⁵⁵.

A operação limpeza foi implacável: para a construção da Praça da Sé e remodelação do Largo Municipal, os cortiços, hotéis e pensões das imediações foram demolidos. Está ligado a esse processo de 'limpeza' do Centro a expansão e consolidação do Bexiga como território negro em São Paulo²⁵⁶.

O processo de desapropriação e demolição incluiu a Irmandade Nossa Senhora do Rosário, situada no antigo Largo do Rosário, para dar lugar à Praça Antônio Prado²⁵⁷. Na

²⁵¹ ALBUQUERQUE, W.; FILHO, W. Uma história do negro no Brasil. 2006.

²⁵² Idem, p. 111.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ SILVA, 1994, p. 53.

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras. 2009, p. 81.

²⁵⁷ Idem.

cidade do Rio de Janeiro um processo mais dramático foi chamado de “bota-abaixo”²⁵⁸. O projeto de remodelação do engenheiro Pereira Passos atingiu os mais importantes quilombos da cidade. O território negro carioca desloca-se do Campo de Santana para a zona ao lado, a Praça Onze.

A imagem do progresso se transforma na obsessão coletiva da nova burguesia; quatro princípios fundamentais regeram o transcurso dessa metamorfose: a condenação dos hábitos e costumes ligados pela memória da sociedade tradicional; a negação de todo e qualquer elemento da cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante; uma política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade, que será praticamente isolada para o desfrute exclusivo das camadas aburguesadas; e um cosmopolitismo agressivo profundamente identificado com a vida parisiense²⁵⁹.

O mesmo tratamento preconceituoso que os antigos escravos recebiam também foi estendido às formas de expressão negra: na dança, música e religião. O candomblé não fugiu à regra: tido como “crendice”, “religião primitiva” e afronta à religião oficial. Os candomblés tiveram que ser rearranjados nas periferias, longe dos centros, onde não havia espaço para a cultura negra²⁶⁰.

Cunha²⁶¹ nos recorda que a perseguição de que eram alvo os negros foi retratada em diversos sambas que ganharam as rádios e a opinião pública. *Pelo telefone* é um excelente exemplo. O samba possui diversas versões e retrata o cotidiano da população do Rio de Janeiro do início do século: perseguida pela polícia por praticar sua música, dança e religiosidade.

As associações dos africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro eram manifestações sob as mais variadas formas, como das “famílias de santo nos candomblés, nas macumbas e nos batuques [...] É graças a essa união e organização que os grupos conseguiram sobreviver e manter suas tradições culturais nos amplos espaços urbanos²⁶².”

²⁵⁸ “A destruição dos cortiços fizera-se então indispensável, entre outras coisas, porque na imaginação dos políticos e higienistas do período essas habitações estavam irremediavelmente associadas a imigrantes morrendo de febre amarela. [...] Os cortiços supostamente auferiam à capital do Império [...] a reputação de cidade pestífera, desencorajando assim que os europeus imigrantes em potencial decidissem ‘fazer a América’ no Brasil” (CHALHOUB, S. **Cidade Febril**. 2006, p. 89-90). CUNHA, F. **Da marginalidade ao estrelato**. 2004, traz em seu livro interessantes descrições dos morros cariocas: Querosene, Mangueira, São Carlos e Salgueiro nas páginas 119 à 133.

²⁵⁹ SEVCENKO, N. **Orfeu extático na metrópole**. 1996, p. 106.

²⁶⁰ O Código de Posturas do Município de São Paulo, de 6/10/1886 mostrava isso claramente: “visando proibir essas práticas presentes nos territórios negros da cidade: as quituteiras devem sair porque ‘atrapalham o trânsito’; os mercados devem ser transferidos porque ‘afrontam a cultura e conspurcam a cidade’; os pais de santo não podem mais trabalhar por que são ‘embusteiros que fingem inspiração por algum ente sobrenatural’” (ROLNIK, 2009, p. 81).

²⁶¹ Cunha, 2004.

²⁶² Idem, p. 75.

Cunha nos traz também o interessante relato do príncipe Maximiliano da Áustria, em meados do século XIX, essa figura monárquica fica desconcertada com a forma como os negros transitavam e se portavam pela Igreja Católica, numa festividade da sociedade baiana²⁶³. Angela Lühning²⁶⁴ complementa a análise da perseguição sofrida pelo candomblé baiano, em seu trabalho, entre os anos de 1920 e 1942, através de jornais locais e relatos orais.

Já atualmente, de modo geral, a maioria dos terreiros são extensões da casa do dirigente. É o que nos descreve Silva²⁶⁵ sobre a cidade de São Paulo, onde os terreiros se localizam em antigos sobrados e conjuntos habitacionais e até, garagens ou “puxados” construídos em fundos de quintais. Também é o que constata Jocélio Santos e Luiz Santos²⁶⁶: “a esmagadora maioria das lideranças religiosas reside na própria área do terreiro”²⁶⁷. Os mesmos autores também observaram que a separação entre local de residência e de culto aumenta conforme o grau de instrução dos entrevistados.

Também não podemos desconsiderar que religiões como o candomblé necessitam de um espaço amplo para que possam sobreviver e, além disso, de um “espaço verde” ou a chamada “roça”. Essa última expressão remete às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados, ambientes amplos, com árvores frutíferas e sagradas, afastadas dos grandes centros urbanos²⁶⁸.

Essa área verde tem importância crucial para a manutenção dos terreiros, chegando a ser possível localizar estes espaços por aerofotogrametria²⁶⁹. Espaços dessa magnitude não poderiam se localizar nos centros urbanos porque os impostos cobrados pela área inviabilizariam a existência de um terreiro com frequentadores de baixo poder aquisitivo.

Outra hipótese de auto-segregação que apontamos é o fato de que, embora os terreiros precisem se reproduzir, o candomblé não atrai os devotos, da mesma forma que as igrejas neopentecostais²⁷⁰. Para Prandi²⁷¹ o candomblé é uma religião de realização pessoal

²⁶³ Cf. idem, p. 68-9. A autora destaca o papel das irmandades negras na organização dessas festas, além de importante papel social que garantia “a sobrevivência de órfãos, velhos, doentes e até mesmo do enterro de seus irmãos ‘de cor’” (idem, p. 70).

²⁶⁴ LÜHNING, A. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...” 1995/1996.

²⁶⁵ Silva, V. **Orixás da metrópole**. 1995.

²⁶⁶ SANTOS, J.; SANTOS, L. “Pai de santo doutor”. 2013. Essa pesquisa foi realizada na Bahia com o nome: Mapeamento dos terreiros de Salvador.

²⁶⁷ Idem, p. 228.

²⁶⁸ RÊGO, J. Territórios do candomblé. 2006.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Sequer se observam cartazes ou faixas nas ruas, ou programas de televisão. Pelo contrário, as religiões afro-brasileiras têm sido alvo das igrejas neopentecostais que, frequentemente, lhe desrespeitam publicamente, quanto ao direito de exercerem suas práticas. Mas esse quadro parece estar mudando, como relata PRANDI (2005, p. 233), sobre uma ação movida pela procuradoria da República em 2004 contra um canal que exibira programas em que as religiões afro-brasileiras eram demonizadas.

²⁷¹ Prandi, 1991.

individual, que preza o momento em que vivemos, o agora, onde a felicidade não faz sentido após a morte. Portanto, embora o candomblé se perpetue através de novos membros, estes, não são atraídos pela localização central urbana do templo, mas são sim, levados por participantes que o conhecem e que são frequentadores do terreiro.

Hoje os tempos são outros e a perseguição diminuiu bastante. Mas embora muito se tenha alterado do início da propagação dos candomblés até hoje, ainda persistem diversos preconceitos,

hoje, mas em outros termos, ele [o candomblé] ainda pode ser entendido como uma religião subterrânea, escondida. Assim também é a economia informal, a qual, quando aparece publicamente, provoca até mesmo reações de aversão por parte da sociedade²⁷².

Tratamos aqui do candomblé paulista e baiano uma vez que, o primeiro é onde desenvolvemos nossa pesquisa de campo e o segundo é mais bem documentado do que os outros. Como outros pesquisadores, ressentimo-nos disso. O candomblé chamado de Ketunagô foi tido como mais “puro” e os outros, como “degenerados” pelos primeiros pesquisadores²⁷³.

O candomblé é uma religião baseada na adoração dos orixás²⁷⁴. Esse outro termo não é de simples definição. Verger²⁷⁵ inicia seu livro homônimo criticando os autores anteriores a ele que, na tentativa de definir a palavra orixá, simplificaram-na²⁷⁶. Utilizaremos aqui a definição de Prandi:

na aurora de sua civilização, o povo africano [...], acreditava que forças sobrenaturais impessoais, espíritos ou entidades estavam presentes ou corporificados em objetos e forças da natureza. Tementes dos perigos da natureza que punham em risco constante a vida humana, perigos que eles não podiam controlar, esses antigos africanos ofereciam sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças, doando a própria comida como tributo que selava um pacto de submissão e proteção e que sedimentava as relações de lealdade e filiação entre os homens e os espíritos da natureza. Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades, mais tarde designadas orixás, detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram

²⁷² PRANDI, 1991, p. 202.

²⁷³ Não discutiremos essa questão aqui, mas um bom ponto de partida para o assunto é o livro de CAPONE, S. A **busca da África no Candomblé**. 2004.

²⁷⁴ Há também a adoração de voduns que foram assimilados pelos iorubás. “Voduns [são] ancestrais divinizados das linhagens de chefes e sobretudo os das famílias reais, passavam a exercer novas funções e adquiriam um status superior aos dos antepassados das outras famílias. Acabavam por se destacar de sua linhagem de origem adquirindo o caráter de divindade protetora da cidade, e finalmente de divindade étnica. Os voduns constituem um sistema, e organizam-se de acordo com um modelo genealógico, em famílias que repartem entre si funções e territórios, como ocorre neste mundo entre os clãs humanos” (LÉPINE, 2001, p. 11).

²⁷⁵ Verger, 1981.

²⁷⁶ Cf. idem, p. 17-20.

cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas²⁷⁷.

Essa devoção começou a estabelecer fortes laços entre os povos iorubás e o território, visto que as divindades cultuadas personificavam os elementos da natureza.

Em uma época pré-científica, na qual os fenômenos tais como a fertilidade e as condições climáticas são mal explicados, deve-se esperar que os homens tentem dominá-los de maneira pré-científica e religiosa, pois que eles têm consequências vitais sobre a sobrevivência. [...]. Com o advento da agricultura, o interesse voltou-se, sobretudo, para a produtividade de própria terra e sobre os fatores dos quais ela dependia²⁷⁸.

Como já dissemos anteriormente, as mitologias de diferentes povos tem semelhanças entre si, uma delas é a chamada “jornada do herói”²⁷⁹. Campbell também desenvolveu o conceito de outra constante no padrão mitológico de todos os povos, a que ele deu o nome de “queda da deusa”. A ideia é assim sintetizada pelo autor:

na aldeia neolítica, no estágio de desenvolvimento e dispersão, a figura central de toda mitologia e adoração era a generosa deusa Terra, como a mãe e nutridora da vida, receptora dos mortos para renascerem. No primeiro período de seu culto (talvez entre 7500-3500 a.C. no Levante) essa deusa-mãe pode ter sido considerada apenas como padroeira local da fertilidade, como muitos antropólogos supõem. Entretanto, nos templos das primeiras civilizações mais desenvolvidas (Suméria, c.3500-2350 a.C.), a Grande Deusa era certamente muito mais do que isso. Ela já era, como é agora no Oriente, um símbolo metafísico: a principal personificação do poder do Espaço, Tempo e Matéria, cujo âmbito todos os seres nascem e morrem. A substância de seus corpos, configuradora de suas vidas e pensamentos, receptora de seus mortos. E tudo o que tinha forma ou nome – inclusive Deus personificado como o bem ou o mal, compassivo ou irado – era seu filho, dentro de seu útero. No final da Idade do Bronze e, mais intensamente, com o alvorecer da Idade do Ferro (c.1250 a.C. no Levante), as antigas cosmologias e mitologias da deusa-mãe foram radicalmente transformadas, reinterpretadas e, em larga escala, mesmo suprimidas pela repentina invasão de tribos guerreiras patriarcais [...]²⁸⁰.

A mitologia dos orixás parece se encaixar no padrão de “queda da deusa” mencionado por Campbell, uma vez que as figuras chamadas Iá Mi Oxorongá, consideradas mães ancestrais dos iorubás e princípio de tudo, perderam gradativamente sua importância e seus poderes para a figura masculina de Orunmilá e depois dos orixás²⁸¹. Transcrevemos da obra de Campbell uma conhecida mitologia babilônica que é muito ilustrativa, para se entender

²⁷⁷ PRANDI, 2005, p. 102.

²⁷⁸ SHAW, T. A zona guineana; situação geral. 2010, p. 556-7.

²⁷⁹ Campbell, 1949.

²⁸⁰ CAMPBELL, J. **As máscaras de Deus**: mitologia ocidental. 2004, p. 16

²⁸¹ Tratamos desse assunto no terceiro capítulo.

como se configurou essa queda da figura mitológica da deusa²⁸², e para que mais tarde possamos tecer comparações com a mitologia dos orixás.

Tiamat é a deusa criadora do mundo babilônico. Ela é o princípio de tudo e mãe de todos os deuses. No surgimento de uma nova ordem, um deus, seu neto, Marduk é incumbido de destruí-la para que pudesse reinar, dar vida à humanidade e ser por ela adorado como tal.

Esse mito mostra que para concretizar sua ascensão Marduk não enxergou outro meio, que não fosse destruir o mundo e o poder da deusa Tiamat²⁸³. O deus faz isso sem grande dificuldade e é louvado por esse feito. Ele tem ainda o apoio de todos os deuses, antes fiéis à deusa.

Para que esse complexo processo de ressignificação mitológica aconteça é necessário que ocorra a chamada “difamação mitológica”²⁸⁴. Os deuses que devem ser esquecidos precisam ser demonizados, ridicularizados e rebaixados perdendo seus poderes e transformando-se, muitas vezes, em seres inferiores. Outro exemplo é a forma como o diabo cristão é simbolizado pela Igreja:

o tridente de Posídon (que na Índia é de Śiva) tornou-se assim o popular garfo do Diabo; o grande touro de Posídon, progenitor do Minotauro (na Índia, o touro Nandi de Śiva) deu ao Diabo sua pata fendida e chifres; o próprio nome, Hades, do deus do mundo ífero tornou-se uma designação daquele inferno [...]; e o fogo vital criativo do mundo subterrâneo, representado na tocha de Perséfone, tornou-se o fumegante caldeirão de pecados²⁸⁵.

A mesma característica é encontrada na mitologia grega. Mas a deusa, em processo de perda de poderes é representada por seu filho Tifão. Ele é, como já poderíamos esperar (pela difamação mitológica), um ser horrendo. Metade homem e metade cobra, um gigante tão alto que frequentemente batia a cabeça nas estrelas, de seus ombros saíam serpentes com línguas de fogo e de dentro de seu corpo saíam sons de diversos animais (leões, cães, touros) que podiam ecoar até as montanhas. Zeus venceu Tifão, o filho da deusa Terra, Gaia, e com isso assegurou o reinado dos deuses patriarcais do Monte Olimpo sobre os anteriores descendentes titãs da grande deusa-mãe²⁸⁶.

²⁸² Outros exemplos não tratados por nós é a lenda grega da Medusa contra Perseu e de dois deuses indianos: a deusa Kālī e o deus Indra contra Vritra. Cf. Campbell, 2004, p. 30-1.

²⁸³ Ela seria representada mais tarde como “um ser terrificante, semelhante a um dragão, assistido por legiões de demônios” (Campbell, 1949, p. 278).

²⁸⁴ “Consiste tão só em redenominar os deuses de outros povos, passando a chamá-los de demônios, e ao mesmo tempo elevar os seus próprios deuses à condição hegemônica sobre o Universo. [...] não se deve considerar a difamação mitológica como representativa de uma mera fraude, mas de uma nova verdade: uma nova estrutura de pensamento e sentimentos humanos” (Campbell, 2004, p. 73-4).

²⁸⁵ CAMPBELL, 2010a, p. 34.

²⁸⁶ Campbell, 2004.

Zeus, à semelhança de Marduk, fixou sua vítima agonizante na boca do Tártaro, de onde, até hoje, diz a mitologia, saem “todos os ventos que sopram através dos mares causando aflições aos mortais, dispersando navios, afogando marinheiros, destruindo o trabalho dos habitantes da região com tempestades e poeira”²⁸⁷.

O caso da mitologia de Zeus é o mesmo da mitologia que tratamos nesse trabalho: onde quer que os gregos chegassem, tinham que lidar com uma manifestação local da deusa-mãe do mundo. Ele necessitava então dominar e assimilar essas figuras através da destruição e/ou do casamento²⁸⁸. Por sua vez, as constantes migrações dos povos na África Ocidental tiveram, dentre outras consequências, uma constante reconfiguração de deuses e características.

Há, então, sobre a queda da deusa, uma linha esquematizada em quatro estágios: “1. o mundo gerado por uma deusa sem consorte. 2. o mundo gerado por uma deusa fecundada por um consorte. 3. o mundo criado, a partir do corpo de uma deusa, por um deus-guerreiro masculino. 4. o mundo criado pelo poder único de um deus masculino”²⁸⁹.

O material mitológico analisado por nós tem exemplos dos quatro estágios. Isso é resultado das constantes migrações dos povos africanos e da assimilação de suas mitologias. Nesse contexto, é comum encontrar na mitologia dos orixás deuses que violentam deusas, disputam com outros deuses e deusas a criação do mundo e, como resultado disso, temos um mundo criado ora por um deus ora por uma deusa. Há, com isso, uma mitologia viva e em constante ressignificação.

O livro de Robert Darnton²⁹⁰, conduz-nos na trilha dessa descoberta. Os mitos e fábulas passam por mutações que são resultantes das relações sociais vigentes, como no caso ilustrativo da conhecida fábula de “Chapeuzinho Vermelho”, apresentada pelo autor. Darnton também apresenta o método de trabalho, que utilizamos:

enquanto o historiador das idéias esboça a filiação do pensamento formal, de um filósofo para outro, o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento. Não tenta transformar em filósofo o homem comum, mas ver como a vida comum exigia uma estratégia. Operando no nível corriqueiro, as pessoas comuns aprendem a “se virar” – e podem ser tão inteligentes, à sua maneira, quanto os filósofos. Mas, em vez de tirarem

²⁸⁷ Idem, p. 30.

²⁸⁸ Idem. Para maior explanação do assunto, quanto a Zeus, cf. Campbell, 2004, p. 126-134.

²⁸⁹ Idem, p. 78. Muraro (2015) nos diz que Marilyn French, em seu livro *Beyond Power* (Summit Books, Nova York, 1985), cita Campbell e vê nesses quatro grupos as etapas cronológicas da história humana.

²⁹⁰ DARNTON, R. **O grande massacre de gatos**. 2011.

conclusões lógicas, pensam com coisas, ou com qualquer material que sua cultura lhe ponha à disposição, como histórias ou cerimônias²⁹¹.

Atualmente, o final da fábula de Chapeuzinho, varia um pouco, mas é sempre feliz²⁹², exceto para o lobo mau que, ora morre, ora é enganado. Darnton nos mostra que a versão original dessa história era bem distinta.

O autor nos explica que essa versão, nada infantil, é resultado do imaginário e ordem social dos camponeses do século XVIII, na França e Inglaterra. Estes trabalhavam por muitas horas na terra, as mulheres casavam-se por volta dos 25 e 27 anos e tinham cinco ou seis filhos, dos quais apenas dois ou três chegavam à fase adulta. A alimentação pobre era muito comum e a carne era um luxo degustado poucas vezes ao ano. Os altos índices de mortalidade infantil²⁹³ e a Peste Negra eram responsáveis por um crescimento populacional quase nulo.

Nesse contexto é possível ver um sentido diferente em fábulas como João e Maria, onde duas crianças são abandonadas pelos pais que não as podem sustentar²⁹⁴. Perdidos na floresta, as duas crianças, avistam a residência de uma velha senhora que dilapidam e assassinam, voltando para casa. Ou o conto de Cinderela que denuncia a elevada morte das mães e o crescimento do número das madrastas²⁹⁵.

As fábulas e mitologias passam então a ser alteradas cada vez que são contadas e comparadas com os hábitos sociais do momento. Aquilo que não faz sentido acaba desaparecendo e sendo substituído pelos costumes mais atuais. São desse modo, resultado de uma memória coletiva que inconscientemente decide o que será lembrado e o que será esquecido.

Esse processo é demonstrado por Campbell²⁹⁶ na alteração mitológica da “lenda da destruição de Kash”:

Embora esse rei fosse o mais rico da terra, sua vida era a mais triste e limitada de toda a espécie humana; pois cada Nap de Napata podia reger apenas por um breve período de anos. Em todo o seu reino, todas as noites os sacerdotes observavam as estrelas, faziam oferendas, acendiam fogos sagrados e eles não passavam uma noite sem tais orações e oferendas, por medo de perder a trilha das estrelas e conseqüentemente não saber quando,

²⁹¹ Idem, p. 13-4.

²⁹² A presença do final feliz é explicada pela psicanálise como necessário as crianças no enfrentamento de seus desejos e medos inconscientes.

²⁹³ “Os filhos natimortos, chamados chrissons, eram algumas vezes enterrados informalmente, em túmulos coletivos anônimos. Os bebês eram, algumas vezes, sufocados por seus pais na cama – um acidente bastante comum, a julgar pelos editos episcopais proibindo os pais de dormirem com filhos que não tivessem ainda chegado ao primeiro aniversário” (DARNTON, 2011, p. 45).

²⁹⁴ “Um novo filho, muitas vezes, significava a diferença entre pobreza e indigência” (idem, p. 44).

²⁹⁵ “Em Crulai, um em cinco maridos perdia a esposa, e então tornava a casar-se [...] o índice de novos casamentos entre as viúvas era de um em dez” (ibidem)

²⁹⁶ Campbell, 2010b.

segundo o costume, o rei deveria ser morto. [...] Um escravo chamado Far-limas, célebre por sua arte em contar histórias, chegara à corte alguns anos antes [...] E o novo Nap de Napata disse: “Este homem deverá ser meu primeiro acompanhante. Ele me entreterá até a hora da minha morte e me fará feliz depois da morte” [...] ²⁹⁷.

A lenda remonta ao passado do Sudão (África), e faz referência aos reis imolados. Estes recebiam dos sacerdotes um aviso para que se matassem no final de um período de sete anos, por exemplo. Tudo isso fazia parte de um ritual e era considerado comum em áreas da África e Ásia. No entanto, a lenda narrada por Campbell, que deveria terminar com a morte do rei, apresenta final diverso, demonstrando a mutação mitológica que a versão da história sofreu ao acompanhar o processo social onde os reis não mais se sacrificavam.

Desse modo, o método antropológico da história tem rigor próprio, como nos assevera Darnton, se se entende que um “idioma geral” é o modo como classificamos e entendemos as estruturas de nossa cultura. Ao historiador deve ser possível desvendar a dimensão social do pensamento e retirar dela a significação através dos documentos e depoimentos de que tem acesso.

2.5. A memória coletiva: o que é lembrado e o que é esquecido

A fragmentação é a do próprio rito, na medida em que certas fórmulas formam perdas, reagregadas, substituídas. As próprias línguas rituais foram esquecidas e não se sabe mais o que as rezas e cantigas dizem exatamente, ainda que muitas e muitas palavras e expressões tenham seu significado preservado, mas com palavras soltas incorporadas ao português como língua de comunicação. Ao “reconstituir” a religião nos tempos atuais, o povo-de-santo tentará reaprender as línguas originais (especialmente o iorubá e o quicongo). Ao mesmo tempo que buscará recuperar fórmulas e rituais que teriam se perdido ²⁹⁸.

Nesse trecho, Prandi traduz a angústia de quem pesquisa os significados do riquíssimo arsenal das religiões de matriz africana. Os praticantes têm muita boa vontade com os pesquisadores, mas há informações e explicações que fogem até mesmo a eles.

Essas alterações são então, resultado de um conjunto entre a memória individual e a memória coletiva. Destacamos também que a tradição oral torna a mitologia mais fluída e dinâmica enquanto a tradição escrita trata de solidificar relativamente as mitologias, dando-lhes um caráter mais fixo. No entanto, é necessário atentar para um curioso detalhe: “um contador de histórias do século XX [...] [era capaz de] transmitir fielmente não apenas a

²⁹⁷ CAMPBELL, 2010b, p. 131.

²⁹⁸ PRANDI, 1991, p. 152.

trama, mas também o próprio estilo de um conto inventado na Idade Média”²⁹⁹. Certamente essa afirmação deve ser observada com cuidado, mas o que procuramos aqui é destacar que a fluidez e dinâmica da tradição oral não eram sinônimos de histórias reinventadas em sua totalidade e em um curto período de tempo.

A memória, como definiu Jacques Le Goff³⁰⁰ é um fenômeno individual e psicológico, que está ligado à vida social. A memória pode variar com a presença ou ausência de escrita. O Estado a tem em grande estima, já que é responsável por conservar traços de interesse nacional. É através da memória que a história se escreve, porém, sua apreensão depende do ambiente social e político³⁰¹. A *função social* da memória, destacada por Pierre Janet, consiste em reconhecê-la como “comunicação a outrem de uma informação, na ausência dos acontecimentos ou do objeto que constituiu seu motivo”³⁰².

A memória pode também ser dividida em “‘memória específica’ para definir a fixação dos comportamentos de espécies animais, [...] e memória ‘étnica’ que assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas”³⁰³.

Le Goff vê o uso de “memória étnica” para as sociedades, classificadas como “selvagens”, por se apresentarem sem escrita. Para o autor, a memória coletiva se cristaliza a partir de um fundamento, aparentemente histórico: os mitos de origem. A história desses povos seria então dividida entre “objetiva”, quando ligadas a fatos e “ideológica”, quando ligadas aos “primórdios do reino”³⁰⁴. Le Goff anota ainda que, nas sociedades sem escrita existem os “especialistas da memória” ou “homens-memória”, “chefes de família, bardos, sacerdotes [...] [há nesses personagens] o importantíssimo papel de manter a coesão do grupo”³⁰⁵.

Nas sociedades sem escrita, a memória coletiva é organizada em torno de três grandes interesses: “a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente no mito de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa”³⁰⁶.

²⁹⁹ CAMPBELL, 2010b, p. 139. “Basta apenas ler os contos populares compilados por Jeremiah Curtin no oeste da Irlanda na década de 1880 e compará-los com as traduções de Standish H. O’Grandy dos contos dos Fianna e dos santos irlandeses, de uma série de manuscritos irlandeses do século XV” (idem).

³⁰⁰ LE GOFF, J. **História e memória**. 2003.

³⁰¹ Idem.

³⁰² Florès, C. La mémoire 1972, p. 12 apud LE GOFF, 2003, p. 421.

³⁰³ LEROI-GOURHAN, A. Le geste et la parole. 1964-1965, p. 269 apud LE GOFF, 2003, p. 422.

³⁰⁴ Balandier, G. Antropo-logiques. 1974 apud LE GOFF, 2003, p. 424.

³⁰⁵ LEROI-GOURHAN, 1964-1965, p. 66 apud LE GOFF, 2003, p. 425.

³⁰⁶ LE GOFF, 2003, p. 427.

A memória coletiva foi estudada por Halbwachs³⁰⁷. Esse autor discute as teorias do filósofo, Henri Bergson³⁰⁸, sobre a dupla memória. Esta se divide em memória como esforço de devolução do passado e a memória pura, que surge por acaso, sem que possamos forçá-la, mas que nos restitui o passado na sua integralidade, com seus ambientes. Ecléa Bosi³⁰⁹ explica o conceito de Bergson: “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança. A memória pura seria a imagem presente nos sonhos”³¹⁰.

Diante desta visão da memória, especificamente individual, Maurice Halbwachs reforça a existência da outra memória, a coletiva – aquela que é compartilhada com um grupo, com uma comunidade. A memória passa a ser então fruto de uma reconstrução racional do passado.

A memória é fundamental a um grupo porque está ligada à construção de sua identidade. “A memória não é sonho, é trabalho”³¹¹. Ela é fruto de um trabalho de seleção e organização do que é vital para o sentido de pertencimento, de continuidade, de unidade, assim sendo, de identidade.

Para que nossa memória se aproveite da dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum³¹².

Também destacamos de Paul Recceur³¹³ três problemas, basicamente, que se podem inserir na preservação da memória. O primeiro é a fragilidade da identidade do grupo. Um grupo que não se reconhece como unidade (semelhantes modos de ser e fazer) pode estar mais sujeito a ver suas memórias perdidas no tempo. O segundo seria o confronto com outrem. Esse contato passaria a definir o que continua e o que é modificado. O terceiro é chamado de “herança da violência fundadora”, e procura categorizar o modo como uma cultura tenha surgido sobre a outra. Quase sempre esse surgimento se faz por via de violência, criando um trauma.

³⁰⁷ HALBWACHS, M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Felix Alcan, 1925.

³⁰⁸ BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: Alcan, 1896.

³⁰⁹ BOSI, E. **Memória e sociedade**. 1994.

³¹⁰ *Idem*, p. 53.

³¹¹ *Idem*, p.55.

³¹² HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. 2006, p. 39.

³¹³ RECCEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. 2007.

Quando chegavam ao destino, os escravos tinham suas famílias separadas³¹⁴, o que estimulava certas das mudanças e reconfigurações do culto dos orixás. Tal fato vai ao encontro do que tratam Sidney Mintz e Richard Price³¹⁵ com relação ao transporte cultural. Estes defendem ser impossível transportar a cultura de um povo de forma inviolada, mas sim recriada, reinventada.

Embora imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças devam ter sido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de status diferentes, sim, mas, sistemas de status diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. [...] Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto [...] Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições - instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha³¹⁶.

Portanto, segundo esses estudiosos, “nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes”³¹⁷.

O processo de Diáspora Africana e seus desdobramentos no que diz respeito ao processo de sincretismo³¹⁸, aculturação³¹⁹, transculturação, encontro de culturas e miscigenação cultural, é alvo de inúmeras discussões e pesquisas. Baseando-nos nas ideias de SOUZA³²⁰ que estão fundamentadas nos estudos iniciados por HERSKOVITS³²¹ e posteriormente por MINTZ e PRICE³²², esta afirma que ao se verem escravos e trazidos para as Américas, os africanos tiveram que construir novas instituições partindo de sistemas cognitivos comuns a pessoas pertencentes a grupos étnicos diversos. Isso constituiu, o que os pesquisadores acima citados chamam, de “gramática da cultura”, que teria servido de base às novas formações e à ação de pessoas particulares.

³¹⁴ “A escravidão destruiu as estruturas familiares dos africanos trazidos como escravos para as Américas (...)” (PRANDI. 2005, p. 38). A família mítica é construída no candomblé como forma de minorar a desagregação familiar inerente ao sistema escravocrata brasileiro. BARROS; TEIXEIRA, O código do corpo. 2000.

³¹⁵ MINTZ, S.; PRICE, R. **O Nascimento da Cultura Afro-americana**. 2003.

³¹⁶ Idem, p. 38.

³¹⁷ Idem, p. 19.

³¹⁸ “O sincretismo faria parte da adaptação, ocorrendo quando os traços culturais originais e estrangeiros se combinavam tão intimamente que o resultado era um todo cultural novo, produto de uma relação harmônica entre as partes”. SOUZA, M. M. **Reis negros no Brasil escravista**. 2002, p. 150.

³¹⁹ Todos os fenômenos de interação que resultam do contato de duas culturas, mas, até o momento, as análises que trataram do fenômeno sempre se detiveram em sociedades de força desigual, uma dominante, outra dominada. Cf. WACHTEL, N. **Los vencidos**. 1976.

³²⁰ Souza, 2002.

³²¹ HERSKOVITS, M. **The Myth of the Negro Past**. 1941.

³²² Mintz; Price, 2003.

Essa “gramática da cultura” é garantida em grande parte por dispositivos mnemônicos como repetições e rimas que os africanos usavam para não esquecerem seus mitos, cantigas e fórmulas mágicas ou terapêuticas. Analisando as receitas mágicas recolhidas por Verger³²³ percebemos que cada uma delas, enquanto é preparada, necessita que uma cantiga seja recitada. A simplicidade e as repetições nas cantigas nos evocam essas características de memorização. Vejamos uma delas:

OÒGÚN IBÀ

[...]

Òdúndún etídòfê máàjé ki ibà dún [*Odúndún etídófê*, não deixe a febre soar /manifestar-se]

Rinrin ba mi wo ibà yí sà [Rinrin, ajude-me a acabar com a febre]

Tètè bá mi te ibà mole [*Tçtè*, ajude-me a suprimir a febre]

Eròwò ni ti wòròwó [*Wòròwó* é sempre fresco e calmo]

Eròwò ni t'igbín. [*Igbín* é sempre fresco e calmo.]³²⁴ [grifos do autor]

A forma de pronunciar essas e as outras fórmulas apresentadas por Verger³²⁵ apresenta características especiais, em decorrência do iorubá ser uma língua musical³²⁶, ou seja, “é necessário ‘cantar’ suas palavras corretamente para se expressar por meio delas”³²⁷.

A transmissão oral do conhecimento é considerada na tradição iorubá como o veículo do axé, o poder, a força das palavras, que permanece sem efeito em um texto escrito. As palavras, para que possam agir, precisam ser pronunciadas. O conhecimento transmitido oralmente tem o valor de uma iniciação pelo verbo atuante [...]. O conhecimento é transmitido do babalão ao Omo awo, do mestre aos discípulo, através de sentenças curtas baseadas no ritmo da respiração. Sendo repetidas constantemente, tornam-se estereótipos verbais que se transformam em definições aceitas com facilidade³²⁸.

As cantigas recitadas nas festas de candomblé remetem à mesma ideia. A estrutura simples das canções, repletas de repetições, nos levam a perceber a técnica de memorização utilizada. As cantigas também fazem menções aos feitos mitológicos dos orixás. No entanto, apresentam-se extremamente fragmentadas, não sendo possível “reconstituir” uma mitologia através de uma sequência de canções. Desse modo, uma canção louva um feito do deus, ou uma situação vivida por ele no tempo mitológico, enquanto o orixá, incorporado em um de seus devotos desenvolve uma “coreografia”³²⁹. Vejamos duas delas como exemplo:

³²³ VERGER, P. Ewé. 1995.

³²⁴ Idem, p. 172-3.

³²⁵ Idem.

³²⁶ “tendo sido grafada no papel pela primeira vez apenas no século XIX, pelos etnólogos britânicos que chegavam à África para estudá-la” (idem, p. 9).

³²⁷ Idem.

³²⁸ Idem, p. 20.

³²⁹ Cf. BARBARA, Rosamaria Susana. **A dança das Aiabás**: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. Tese de doutorado em Sociologia. USP: São Paulo, 2002.

Àwa ñsìrè Ògún ó, erù jojo
Àwa ñsìrè Ògún ó, erù jojo
Erùñjeje³³⁰

Oya balè ẹ láárí ó, Oya balè
Oya balè ẹ láárí ó, Oya balè
Ádá máà dé f'àrá (fi àrá) gẹ ńgbélé
Oya balè ẹ láárí ó³³¹.

Agora, voltando nossa atenção para a diminuição do poder da deusa, é possível perceber também, que é uma constante nas mitologias, e a dos orixás não é exceção, que as mulheres simbolizadas nas figuras das deusas experimentem uma diminuição de seus poderes e um “exílio doméstico”, limitando a vida dessas deusas à vida privada. É também fruto desse recurso, reduzir seus feitos mitológicos a relatos de uma futilidade do ser feminino³³².

Nesse mundo ideal masculino, a excelência da mulher supõe-se que reside em: a) a beleza de seu corpo (Afrodite); b) sua constância e respeito pelo leito matrimonial (Hera), e c) sua habilidade para inspirar homens excelentes a realizar feitos patriarcais excelentes (Atena)³³³.

Temos como exemplo a disputa entre as deusas gregas Hera, Atena e Afrodite para determinar quem era a mais bela (que dá origem à Guerra de Tróia). “A Discórdia [...] deixou cair entre os deuses a maçã de ouro, o Pomo da Discórdia, destinado à mais bela das três deusas ali presentes [...] se levantou uma grande disputa e altercação entre as três”³³⁴. Há também Penélope, um exemplo de esposa fiel, que na longa ausência de seu marido, Ulisses, é “forçada pelos pretendentes a escolher entre eles um novo marido, resistiu o quanto pôde, adiando sucessivamente a indesejada eleição³³⁵. Penélope enganou os pretendentes por três anos, enquanto tecia a mortalha de seu sogro, Laerte, tecendo de dia e desfazendo a noite³³⁶.

As deusas são também retratadas como vingativas, exageradas e descontroladas, traços femininos “naturais”. Suas mitologias passam a orbitar sobre os mesmos temas, em grande maioria, restritos a casa e a vida doméstica: a criação dos filhos, a traição dos maridos, a vingança que empreendem, a defesa de uma reputação de boa esposa, etc.

³³⁰ OLIVEIRA, 2009, p. 30. “Nós estamos brincando para Ogum com medo extremo / Segredamos nosso medo, nos comportamos calmamente / Mas com muito medo” (idem).

³³¹ Idem, p. 119. “Oíá tocou a terra, ela é de alto valor / Oíá tocou a terra. Oíá tocou a terra / Ela é de alto valor. Oíá tocou a terra / Que a sua espada não chegue até nós, nem / Use os raios para cortar a casa onde vivemos / Oíá tocou a terra, ela é de alto valor” (idem).

³³² Essa música interpretada por Chico Buarque é uma interessante crítica nesse espírito: **Mulheres de Atenas**. AUGUSTO BOAL; CHICO BUARQUE. [compositores]. In: Meus caros amigos. [S. I.]: Phonogram/Philips, p. 1976. 1 LP. Faixa 02.

³³³ Campbell, 2004, p. 136.

³³⁴ BRANDÃO, J. **Mitologia Grega**. Vol. 1. 1986, p. 107.

³³⁵ Idem. Vol. III. 1987, p. 315.

³³⁶ Cf. SILVA, Talita Nunes. **Estratégia de Ação das Mulheres Transgressoras em Atenas no V século a.C.** Dissertação de Mestrado em História. UFF: Rio de Janeiro, 2011.

Ainda no caso grego, Leto é uma dessas deusas vingativas. Níobe, mulher de Anfíon, era mãe de catorze filhos. Níobe achou-se então, superior à Leto que só tivera dois filhos. “Irritada e humilhada, Leto pediu aos filhos que a vingassem. Com suas flechadas certeiras, Apolo matou os meninos e Ártemis, as meninas”³³⁷. E há ainda Medéia, a quem o marido Jasão abandonou pela filha de Creonte. “Inconformada, porque, *graças a Afrodite*, ainda era apaixonada pelo esposo, Medéia, num acesso de loucura, matou a Creonte, Glauce e os dois filhos que tivera de Jasão”³³⁸ [grifos do autor].

Muda a mitologia, permanece o tema. Numa mitologia japonesa, quando os dois humanos primordiais, a “Fêmea que Convida”, chama o “Macho que Convida” para que pudessem procriar, tiveram como resultado Leech, um filho defeituoso. Quando foram procurar suas majestades “Os espíritos Celestiais”, obtiveram como resposta: “‘A prole não saiu boa porque a mulher falou primeiro’, eles concluíram. ‘Voltai e retificais vossas palavras’”³³⁹.

No caso africano, a mitologia dos orixás não foge à regra: resultante de constantes reinterpretações mitológicas, uma vez que cada deus reinava em uma região africana (do território iorubá), muitas vezes sem que se tivesse conhecimento dos outros deuses, como ressaltou Verger³⁴⁰, um panteão de deuses perde seus poderes em detrimento de novos deuses; mas, no entanto, os deuses que mais perdem poderes são as figuras femininas.

Em um mito contado por Prandi³⁴¹, a orixá Iansã recebe seus poderes dos orixás masculinos:

Iansã usava seus encantos e sedução para adquirir poder. Por isso entregou-se a vários homens, deles recebendo sempre algum presente. Com Ogum, casou-se e teve nove filhos, adquirindo o *direito* de usar a espada em sua defesa e dos demais. Com Oxaguiã, adquiriu o *direito* de usar o escudo, para proteger-se dos inimigos. Com Exu, adquiriu os *direitos* de usar o poder do fogo e da magia, para realizar os seus desejos e os de seus protegidos. Com Oxóssi, adquiriu o *saber* da caça [...] ³⁴² [grifos nossos].

Nesse mito Iansã é retratada como desprovida de “saberes e direitos”, tendo que adquirí-los de seus amantes. É um traço explícito de submissão do feminino ao masculino, uma vez que os orixás masculinos possuem os poderes e podem oferecê-los, mediante favores. Parece-nos estranho que a figura da deusa, criadora do mundo, dona do bem e do mal, da vida e da morte, apareça agora submetida.

³³⁷ BRANDÃO, 1986, p. 80.

³³⁸ Idem, p. 222.

³³⁹ CAMPBELL, J. **As máscaras de Deus**: mitologia oriental. 2008, p. 365.

³⁴⁰ Verger, 1981.

³⁴¹ Prandi, 2009.

³⁴² Idem, p. 296.

Uma pista, na investigação dessa mudança, nos é dada por Campbell³⁴³. A transição das mitologias dos homens caçadores para a mitologia dos homens agricultores resultou, além do deslocamento da ênfase do grupo para o indivíduo, na redução do poder e da figura da deusa.

No caso dos iorubás esse processo parece ter resultado, dentre outros fatores, do domínio do ferro. Ogum é o símbolo máximo desse poder, é o orixá do ferro e da agricultura, e é também protagonista da maioria dos mitos de redução do poder das deusas orixás. É Ogum quem estupra Obá para não perder para ela em uma luta³⁴⁴, cria conflito para determinar quem é mais importante com Nanã³⁴⁵, rouba a pele de búfalo de Oiá (Iansã) obrigando-a a se casar com ele³⁴⁶ e divide a mulher, Oiá, em nove partes por tê-lo traído³⁴⁷, dentre outros feitos.

Juliana Silva³⁴⁸ demonstrou o grande poder atribuído aos ferreiros na África Central, muitos são reis-ferreiros e tem diversos poderes para transformar a rocha de ferro em objetos úteis à fertilidade da terra e à vida da comunidade, e até mesmo, à fertilidade das mulheres. E para os *nyiha* (também na África Central), “a fundição do ferro era cercada de uma grande cerimônia, durante a qual era absolutamente proibido às mulheres aproximarem-se do forno”³⁴⁹.

Na África, o ferro se encontrava por todo o canto, lembra-nos Silva³⁵⁰, e praticamente cada aldeia possuía seu ferreiro. Áreas como a Méroe (Sudão), os montes Mandara (entre Nigéria e Camarões), Bowvu (Suazilândia), Tureta (Nigéria) e montes Pare (Tanzânia) transformaram-se em centros de mineração e fundição, diz-nos o autor. Mas o prestígio dos ferreiros não era unânime na África: na região do Mali, eram desprezados como gente inferior, porém, “temidos pelo misterioso convívio com o fogo e os metais e porque os consideravam mestres da magia e do vaticínio”³⁵¹. Por isso, não seria de se excluir que “o temeroso desprezo voltado aos ferreiros por certos povos, como os senufos, os mosis, os fula e os amáricos, espelhasse a substituição de uma elite afeita aos foles e à forja pro novos senhores do poder”³⁵².

³⁴³ Campbell, 2010b.

³⁴⁴ Mito – Obá é possuída por Ogum (PRANDI, 2009, p. 314).

³⁴⁵ Mito – Nanã proíbe instrumentos de metal no seu culto (idem, p. 200).

³⁴⁶ Mito – Oiá transforma-se em búfalo (idem, p. 297).

³⁴⁷ Mito – Oiá é dividida em nove partes (idem, p. 305).

³⁴⁸ SILVA, J. **Homens de ferro**. 2008

³⁴⁹ OCHIENG, W. O interior da África do Leste. 2010, p. 984.

³⁵⁰ Silva, 2006.

³⁵¹ Idem, p. 339.

³⁵² Idem, p. 506.

Para Jan Vansina³⁵³, foi a partir da segunda metade do primeiro milênio, que a metalurgia do ferro experimentou, na região das florestas do Congo, um grande avanço, devido ao uso de madeiras duras, que permitiram temperaturas mais elevadas na manipulação do minério.

Na tradição bambara, o ferreiro é depositário do segredo das transmutações, ele é considerado “primeiro filho da terra” e suas habilidades remontam a *Maa*, o primeiro homem criado pelo deus *Maa Ngala*, que lhe ensinou os segredos da forja. A ligação do ferreiro com o principio masculino é tão forte que “os dois foles redondos, acionados pelo assistente do ferreiro, são comparados aos testículos masculinos. O ar com que são enchidos é a substância da vida enviada, através de uma espécie de tubo, que representa o falo”³⁵⁴.

Tamanha é a sacralidade do ofício, que o ferreiro só pode entrar na forja após um banho ritual de purificação, se vestindo depois de forma especial. Além disso, a forja precisa ser purificada com defumações diárias. Todos esses processos visam assemelhar o ferreiro vulgar ao ferreiro primordial. Quando inicia seu trabalho, o ferreiro invoca os quatro elementos e durante ele, pronuncia palavras especiais. Mas não é o conhecimento do ferro o único atributo do ferreiro bambara, ele também é profundo conhecedor dos segredos das plantas e da mata³⁵⁵.

Há um mito em que Ogum e Nanã criam o mundo juntos em perfeita harmonia³⁵⁶. No entanto, Ogum é representado, na maioria das vezes, como o orixá que procura submeter às deusas pela sua força física ou pela violência sexual. Em um mito, Martins³⁵⁷ conta que Ogum, em viagem, decidiu entrar nos reinos de Nanã e pedir pouso e água. Como os empregados da grande orixá o fizeram esperar, Ogum decidiu invadir o palácio de Nanã e bater nela com um facão. Omulu, o filho de Nanã, quando viu a cena, cobriu Ogum com pestilências e doenças. Ogum, febril, recorreu a diversos orixás que nada puderam fazer por ele. Mais tarde, Omulu, convencido por Iansã, retirou a doença de Ogum, que aprendeu a ser mais paciente³⁵⁸.

Outro enigmático confronto entre Ogum e Nanã tem um efeito esclarecedor, no que diz respeito às migrações dos povos africanos da região iorubá e disputa entre soberania dos deuses.

³⁵³ Inner África, **The Horizon History of Africa**, org. por Alvin M. Josephy e outros. Nova York: The American Heritage Publishing Co., 1971, p. 265.

³⁵⁴ HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. 2010, p. 187.

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ Mito – Ogum cria a Terra (PRANDI, 2009, p. 108).

³⁵⁷ MARTINS, C. **Naná**. 2011a

³⁵⁸ Cf. idem, p. 155-159.

A rivalidade entre Nanã Burucu e Ogum data de tempos. Ogum, o ferreiro guerreiro, era o proprietário de todos os metais. Eram de Ogum os instrumentos de ferro e aço. Por isso era tão considerado entre os orixás, pois dele todas as outras divindades dependiam. Sem a licença de Ogum não havia sacrifício; sem sacrifício não havia orixá. Ogum é o Oluobé, o Senhor da Faca. Todos os orixás o reverenciam. [...] Contrariada com essa precedência dada a Ogum, Nanã disse que não precisava de Ogum para nada, pois se julgava mais importante do que ele. “Quero ver como vais comer, sem faca para matar os animais”, disse Ogum. Ela aceitou o desafio e nunca mais usou a faca. Foi sua decisão que, no futuro, nenhum de seus seguidores se utilizaria de objetos de metal para qualquer cerimônia em seu louvor³⁵⁹.

Um mito encontrado entre os *Gikuyu* tem uma grande semelhança:

Mogai (Deus) havia distribuído os animais entre os homens e as mulheres. Mas estas foram tão cruéis com seus animais que eles escaparam e tornaram-se selvagens. Os homens então intercederam junto a Mongai em favor de suas mulheres, dizendo. “Em tua honra, nós queremos sacrificar um carneiro; mas não pretendemos fazê-lo com uma faca de madeira, para não incorrer nos mesmos riscos que nossas mulheres”. Mongai felicitou-os por sua sabedoria e, para dotá-los de armas mais eficazes, ensinou-lhes a receita da fundição do ferro³⁶⁰.

Para sacrificar os animais para Nanã os devotos se utilizam ou de uma faca de madeira ou de cânticos que acabam por levar os animais à morte³⁶¹. Com isso podemos constatar que o culto à Nanã era mais antigo que a descoberta ou, pelo menos, manipulação do ferro. Embora seja também difícil datar quando teve início o uso do ferro pelos africanos, sabe-se que eles já faziam largo uso dele, e com qualidade, antes da chegada dos europeus, por volta do século XVI.

A descrição da peregrinação dos devotos de Nanã Buruku feita por Verger³⁶² nos transmite o clima de respeito e seriedade em que o culto a esse orixá é realizado. Os devotos, dentre diversas restrições, não devem ter relações sexuais e antes de partir precisam obrigatoriamente comer uma espécie de amendoim nativo que levará a morte qualquer possível assassino.

Ao regressarem, os peregrinos devem manter absoluto sigilo do que viram e ouviram e se algum deles morrer no caminho é um sinal de castigo da divindade e seu funeral não pode ser celebrado pela família. Os adeptos de Buku (como é também conhecida) em Savé têm a fama de poderem ressuscitar, após passarem sete dias como mortos³⁶³. Diz-se também que quando o orixá está incorporado em um devoto, basta colocar sua cabeça com a do animal que

³⁵⁹ PRANDI, 2009, p. 200.

³⁶⁰ KI-ZERBO J.; HAMA, B. Lugar da história na sociedade africana. 2010, p. 25.

³⁶¹ Cf. Verger, 2000, p. 276.

³⁶² Idem.

³⁶³ Cf. idem, p. 272.

será oferecido em sacrifício, para que ele morra imediatamente. Mulheres suspeitas de feitiçaria são enviadas ao seu templo e não mais regressam.

O nome de Nanã é um termo empregado pelos *ashantis* para demonstrar respeito com o que é muito antigo, e por isso, de grande sabedoria. “Buku mata quem quer que procure fazer mal a seu próximo, detecta os ladrões e torna as mulheres fecundas”³⁶⁴. Em algumas de suas louvações, recolhidas por Verger³⁶⁵ lemos: “*Owo nle pa lode*”, “*Se iyewu*” e “*A(wa) mo (o)na a(wa) ko mo (i)nu e*”³⁶⁶. No Brasil, suas cantigas nos trazem também esse grande medo e respeito: “*E Nãná ní ewà, lewà lewá e*”³⁶⁷.

Finalmente, os sinais do conflito entre o espaço e importância de homens e mulheres iorubás na comunidade ficaram inscritos nas mitologias que demonstramos acima. Embora este não constitua nosso problema principal queremos tecer alguns comentários.

Não é difícil perceber que parece ter havido um tempo na mitologia dos orixás em que a mulher ocupou maior destaque na vida da comunidade. Mas, segundo demonstra essa mitologia, a ascensão de um novo poder (ou grupo dominante) encerrou esse período.

Nossa hipótese é de que os sacerdotes de Ifá, aqueles que eram consultados a todo o momento para conhecer o destino e o desejo dos deuses, seriam os responsáveis por essa mudança. De posse dos *Odus*, e fornecendo-os aos poucos para os consulentes nas consultas divinatórias, os sacerdotes de *Fá*, como também são chamados, foram moldando a mentalidade dos africanos delineando gradativamente o lugar das mulheres nessa sociedade.

Aquelas figuras femininas que pareciam discordantes desse modelo teriam que ser fortemente reprimidas. É assim que ocorre com as Iá Mi Oxorongá. São tidas como perigosas, inimigas da ordem e opostas à maternidade, mesmo a despeito de como são lembradas (nossas mães ancestrais!). Ampliaremos essa hipótese no próximo capítulo.

Discorreremos aqui sobre a mitologia dos orixás apontando questões como a diminuição do poder feminino diante da nova configuração de uma mulher transformada em mãe e esposa. Apresentamos a definição de mito e mitologia que utilizamos nesse trabalho e tecemos comentários acerca das motivações que levaram a figura da deusa a ser desprestigiada em diversas mitologias, como a grega, em detrimento da figura masculina, freqüentadora dos espaços públicos e detentora de grande parte dos signos e símbolos

³⁶⁴ VERGER, 2000, p. 274.

³⁶⁵ Idem.

³⁶⁶ Idem, p. 290. “Ela arrasta pela casa e mata fora”, “Ela faz o que bem entende” e “Sabemos o que ela faz, não sabemos o porquê” (idem).

³⁶⁷ OLIVEIRA, 2009, p. 146. “Nãná, a Senhora da terra, a senhora da terra que mata” (idem).

relevantes para essa nova configuração de sociedade enquanto a figura feminina se viu confinada ao lar e ao espaço privado.

Capítulo 3: Uma história das mulheres africanas do século XIX a partir da mitologia dos orixás

3.1. A mulher africana na mitologia dos orixás

As mulheres da África Ocidental, nossas contemporâneas, padecem de diversas dificuldades quanto à sua condição social. Sofrem do que Peônias Guedes³⁶⁸ chama de “dupla colonização”. Oprimidas pelos efeitos, ainda marcantes da ideologia colonial e pela ideologia patriarcal, têm suas realidades mascaradas, fazendo com que

na maioria das sociedades africanas as mulheres [ocupem] uma situação marcadamente inferior, não [tendo] qualquer voz ativa em discussões ou processos decisórios da comunidade, são consideradas objetos de troca cujo valor é definido pela oferta do dote, são frequentemente espancadas, abandonadas se não são capazes de gerar filhos homens e são objeto de chacota em provérbios e narrativas orais populares³⁶⁹.

Africanas escritoras vêm produzindo livros de cunho autobiográfico, no intuito de explicitar essas contradições entre o papel tradicional que a sociedade espera delas³⁷⁰ e as possibilidades de uma vida profissional fora desses anseios³⁷¹.

A figura da mãe sempre esteve associada, nas culturas primitivas, com o bem e o mal, nascimento e morte. O útero é o nosso primeiro paraíso³⁷². A referência feminina e materna mais primordial na mitologia dos orixás parece ser a figura chamada de Iá Mi Oxorongá. É o nome genérico para se referir às mães ancestrais e antigas feiticeiras no mundo iorubá. Alguns dos relatos mitológicos, sobre as Iá Mi não tem a presença de orixás (como Iansã, Ogum, e outros) e nem mesmo elas são consideradas orixás. Utilizamos esse critério para criar uma “cronologia” dos mitos mais antigos aos mais recentes.

Anteriormente dissemos que a “queda feminina”, no caso da mitologia dos orixás, parece estar ligada ao domínio do ferro. Porém, se recuarmos mais no tempo, veremos a queda das “nossas mães ancestrais” pelas mãos do “senhor do destino” Orunmilá.

³⁶⁸ GUEDES, P. “Can the subaltern speak?”. 2002.

³⁶⁹ Idem, p. 77.

³⁷⁰ Os temas mais comuns são: a valorização excessiva da maternidade, a infertilidade feminina, infidelidade masculina (aprovada culturalmente), os efeitos da desigualdade econômica e social, entre outros (idem).

³⁷¹ Idem.

³⁷² Campbell, 2010b.



Imagem 35³⁷³: Iá Mi Oxorongá

Sobre as Iá Mi Oxorongá, em seus mitos, podemos ler que elas são o princípio de tudo, do bem e do mal e possuem um ódio tão fulminante que ninguém é capaz de escapar dele³⁷⁴. São donas de uma força tão grande que se elas somente pensarem em alguém essa pessoa morrerá. Mas a figura dessas feiticeiras ancestrais parece ter passado por transformações radicais e coletivas. Ou seja, são fruto de uma dinâmica mitológica que as quer suprimir. Por isso possuem características ruins e assustadoras sempre destacadas. São um poder perigoso, sendo necessário que alguma divindade o controle.

Elas são homenageadas, atualmente, no festival *Gèlèdè*, na África, para aplacar sua fúria e propiciar fecundidade aos campos. Seu grande poder é demonstrado nessa canção:

Mãe destruidora, hoje te glorifico:
 O velho pássaro não se esqueceu do fogo.
 O pássaro doente não se esqueceu ao sol.
 Algo secreto foi escondido na casa da mãe...
 Honras a minha Mãe!
 Mãe cuja vagina atemoriza a todos.
 Mãe cujos pêlos púbicos se enroscam em nós.
 Mãe que arma uma cilada, arma uma cilada.
 Mãe que tem montes de comida em casa.³⁷⁵

³⁷³ **Fonte:** <http://files.mundodasmagias.webnode.com.br>.

³⁷⁴ Mito - Iá Mi chegam ao mundo com seus pássaros maléficos (Prandi, 2009, p. 348).

³⁷⁵ DREWAL, 1982, p. 56 apud AUGRAS, M. De Iyá mi a pomba gira. 2000, p. 18. “Mãe todo-poderosa, mãe do pássaro da noite (...) / Grande mãe com quem não ousamos coabitar / Grande mãe cujo corpo não ousamos olhar / Mãe de belezas secretas / Mãe que esvazia a taça / Que fala grosso como homem, / Grande, muito grande mãe no topo da árvore iroko, / Mãe que sobe alto e olha para a terra / Mãe que mata o marido mas dele tem pena” (Beier, 1982, p. 192 apud AUGRAS, 2000, p. 20).

É perceptível, nos versos que há um temor ligado a “algo secreto”, ou seja, o desconhecido poder da “mãe destruidora”. Chamam a atenção também, as referências à genitália feminina³⁷⁶ evocando o temor que há numa figura que pode, ao mesmo tempo, gerar e impedir o campo de frutificar, trazer morte e doenças.

O pássaro, nesse contexto africano, é um símbolo do poder criador da mãe, como nos lembra Monique Augras³⁷⁷. Suas penas relembram os descendentes que estão presentes no corpo materno. No festival *Gèlèdè* os homens dançam vestidos de mulher para agradarem as mães ancestrais. “O poder da mãe é tão terrível, que só pode ser evocado pela sátira ou pela mascarada. Afirmar sua realidade implica a desvalorização do poder masculino”³⁷⁸.

Os mitos sobre as Iá Mi sempre as retratam velhas, envolvidas com alguma maldade e sendo vítimas de alguma artimanha de um deus masculino, ridicularizadas e chegando até ao exílio voluntário ou morte. A velhice, que na cultura iorubá significa sabedoria, no entanto para essas figuras femininas é empregada como demérito e aumento do poder maléfico³⁷⁹.

No entanto, são figuras extremamente respeitadas na África e nos terreiros brasileiros. Seu nome não é mencionado completo e quando se fala nelas, é aconselhável tocar o solo com os dedos em sinal de grande respeito e reverência.

As Iá Mi parecem preencher o estereótipo das mulheres que, após terem realizado a função social esperada delas, na sociedade iorubá, se veem, viúvas, velhas, marginalizadas e “sem utilidade”. A convivência com elas pode ser considerada “perigosa” para as esposas mais jovens, já que elas as podem contaminar com sua cólera constante. Por isso é conveniente vilanizá-las e associar sua imagem à de mulheres histéricas, sempre zangadas sem motivo e sedentas por sangue e criancinhas³⁸⁰.

Tratemos da ridicularização dessas figuras femininas ancestrais. Alguns mitos³⁸¹ e o *Odu Ìwòrì'túrúpòn* (nº 91), que transcrevemos abaixo, são exemplos disso:

³⁷⁶ Augras (2000) evoca o medo psicológico de ficar para sempre preso ao corpo da mãe, no imaginário de uma vagina aterradora. A ideia de “vagina dentada” e “mãe fálica” estão presentes em diversas culturas primitivas. Cf. Campbell, 2010b, p. 65-74.

³⁷⁷ AUGRAS, 2000.

³⁷⁸ Idem, p. 19.

³⁷⁹ Cf Prandi, 2009, p. 327-9. Nesse mito Oxum é confundida e ridicularizada por um caçador: “é a mulher-pássaro, a velha feiticeira! É a terrível mulher-pássaro, Iá Mi Oxorongá!” (idem).

³⁸⁰ “Ìyàmi fica ofendida se alguém leva uma vida muito virtuosa, se é muito feliz em seus negócios e acumula uma fortuna dita honesta; se uma pessoa é muito bonita e agradável, se está muito bem de saúde, ou se tem muitos filhos, e não toma cuidado em vir acalmar os ciúmes de Ìyàmi, com oferendas dadas secretamente” (VERGER, P. **Artigos**.1992, p. 15).

³⁸¹ Estes são alguns deles: Iá Mi reconhece o poder dos homens sobre o poder feminino (PRANDI, 2009, p. 357); Iá Mi Odu fica velha e morre (idem, p. 364); Iá Mi são enganadas por Orunmilá (idem, p. 351), nesse último, por exemplo, as sábias e experientes feiticeiras são facilmente enganadas por Orunmilá que as faz comer seu *euó* (restrição alimentar) e descobre, com isso, todos os segredos delas.

Òrúnmìlà comprou um escravo sem realizar o sacrifício prescrito. O escravo era uma mulher. Ela morreu três dias após a aquisição. As pessoas da casa de Òrúnmìlà começaram a chorar. Èsù veio até a casa e ouviu a lamentação. Ele perguntou, ‘porque vocês estão chorando dessa maneira?’ [...] Èsù disse, ‘meu senhor, você consultou o Oráculo de Ifá antes de comprar?’ [...] ‘Você deve ir e realizar o sacrifício se não quiser perder o dinheiro que gastou com a escrava’. Òrúnmìlà fez o sacrifício. Èsù pegou o cadáver da escrava e o lavou e o vestiu elegantemente. Ele levou o corpo para o mercado e o sentou em uma encruzilhada. Colocou em sua mão um graveto de mastigar e em sua frente colocou um tabuleiro contendo pequenas mercadorias. O dia era um dia de feira. Com muitas pessoas indo ao mercado. Elas saudavam esta mulher como se ela estivesse viva. Como ela não respondia, rapidamente as pessoas fugiam dela. Èsù se escondeu em um arbusto. Mais tarde, Ajé se aproximou do mercado com seus 200 escravos, que usualmente carregavam as mercadorias que ela comprava. Ela chegou até o corpo morto e parou para comprar alguma mercadoria. Após falar com o corpo por alguns instantes sem obter resposta, Ajé ficou zangada. Ela tomou uma vara e que estava com um de seus escravos e bateu com a mesma no corpo, o qual foi ao solo. Èsù pulou para fora do arbusto em que ele estava escondido. Ele disse, Há! Ajé o que foi que você fez? Matou a escrava de Òrúnmìlà! Ajé começou a implorar a Èsù, que recusou sua alegação. Ela disse que Ajé devia pegar todos os seus escravos e ir com ele até a casa de Òrúnmìlà. Ajé começou a propor a Èsù que ela iria repor o escravo de Òrúnmìlà com um de seus próprios escravos. Èsù não aceitou. Ela ofereceu mais um para que fossem dois escravos seus a ressarcir Òrúnmìlà. Èsù insistiu para que Ajé fosse junto com os escravos. Ajé finalmente concordou e Èsù os levou para a casa de Òrúnmìlà para repor a escrava morta. Foi assim que Ajé se tornou escrava de Òrúnmìlà”³⁸².

Nesse rico material podemos observar informações diversas. Como já dissemos antes, para os iorubás, toda consulta oracular gera necessidade de sacrifício. Quem deixa de fazer o sacrifício pode ser penalizado com leves ou grandes perdas. No caso desse *Odu*, a omissão é de Orunmilá, que no entanto é beneficiado por Exu (logo depois de realizar o sacrifício) e quem acaba pagando pelo erro é Ajé. Ajé é definida como “feiticeira, bruxa com a crença de que se transforma em pássaro noturno”³⁸³. A mensagem parece clara então: as mães ancestrais perdem seus escravos (símbolo de poder e riqueza) para Orunmilá, ou seja, há uma transferência de poder e prestígio para a figura masculina do mito.

A figura opositora ao poder das Iá Mi é sempre Orunmilá. Ele é retratado na mitologia como porto seguro para quem deseja fugir delas. Ele é a única solução contra a fúria incompreensível dessas feiticeiras. Ocorre então uma ressignificação de poder e importância no sentido das Iá Mi para Orunmilá. Encerra-se uma velha ordem, inicia-se uma nova.

³⁸² EPEGA, A.; NEIMARK, P. **The Sacred Ifa Oracle**. 1995, p. 152-3.

³⁸³ BENISTE, 2011, p. 79.

Orunmilá (também chamado de Ifá) é retratado na mitologia dos orixás como o deus que institui o oráculo³⁸⁴. Ele chega a receber, em um mito, o título de “senhor do mundo”³⁸⁵. Orunmilá, com sua enorme benevolência, deu aos homens os *Odus* para que eles pudessem ter respostas para todas as perguntas e guiar suas vidas de acordo com a vontade dos deuses³⁸⁶.

Cada *odu* conhece um segredo diferente. Um fala dos negócios, outro da fartura, um fala das guerras, outro das perdas, um fala da amizade, outro da traição, um fala da família, outro da amizade, um fala do destino, outro da sorte. [...] é o *odu* que indica o sacrifício apropriado. Orunmilá disse: “Quando tiverem problemas, consultem Ifá”³⁸⁷.

Os *Odus*, no entanto, não são de fácil compreensão, necessitando da figura dos sacerdotes de Ifá para desvendar-lhes os segredos. Diz o ditado iorubá “*Òwe ni Ifá ipa òmòràn ni ìmò ń*”³⁸⁸. Isso traz grande prestígio para os sacerdotes de Ifá. Diversos *odus* se ocupam de vangloriar quem é escolhido por Ifá para ser seu sacerdote³⁸⁹.

Esse prestígio dos sacerdotes de Ifá pode ser entendido quando, diante de grandes epidemias, períodos de fome e mortalidade infantil, eles são os únicos conhecedores do motivo da ira dos deuses e, portanto, os únicos capazes de reestabelecer a ordem³⁹⁰.

Antes do oráculo de Ifá o mundo padecia de desordem e os humanos não sabiam como agradar os deuses para que houvesse fartura, felicidade, fertilidade e filhos. No entanto o surgimento de Orunmilá é traumático, o que reforça nossa hipótese. Não foram só as Iá Mi Oxorongá que tiveram conflitos com a figura deste grande adivinho. Outros orixás como Oxalá e Ogum também tiveram problemas com ele³⁹¹. Mas voltemos a relação conflituosa entre Orunmilá e as Iá Mi.

A transferência de prestígio e poder ocorre de duas formas: uma através do embuste/engano e outra de iniciativa das próprias Iá Mi. A forma agressiva ocorre quando

³⁸⁴ “*Òrúnmilá* representa os princípios do conhecimento – *ìmò* e da sabedoria – *ogbón*; conhece o segredo do destino – do homem, podendo orientá-lo como retificá-lo, porque ele está presente quando o homem é criado e o seu destino determinado; daí ser chamado de *Èlérí ípín* – aquele que é testemunha do destino” (BENISTE, J. *Òrun Àiyé*. 1997, p. 95).

³⁸⁵ Mito – Orunmilá recebe o título de Senhor do Mundo (PRANDI, 2009, p. 453). Em outro mito, torna-se o pai do segredo, da magia e do conhecimento do futuro, Cf. idem, p. 447.

³⁸⁶ Mito – Orunmilá institui o oráculo (idem, p. 442).

³⁸⁷ Idem, p. 444.

³⁸⁸ BENISTE, J. *Mitos Yorubás*. 2006, p. 121. “Ifá fala por parábolas, sábio é aquele que entende suas palavras” (idem).

³⁸⁹ São exemplos os *odus*: *Iworimeji* (nº 3) e *Iretemeji* (nº 14).

³⁹⁰ Veja-se o caso descrito por Lépine (1996), quando diante de uma grande epidemia de varíola, consultava-se o oráculo para descobrir o que, ou quem, havia desagradado o deus *Sakpatá*.

³⁹¹ *Mitos* – Orunmilá dá alimento à humanidade e Orunmilá ludibria Oxalá com a ajuda de Exu (Prandi, 2009, p. 453-5; p. 448-0). Outra questão é que Ifá parece ter assimilado Ossaim, o antigo conhecedor dos atributos das plantas, Cf. o mito em que Orunmilá trava longa contenda com seu escravo Ossaim (idem, p. 450-1).

Orunmilá engana as Iá Mi³⁹² ou, no modo mais extremo, quando elas são consideradas velhas e morrem³⁹³. Já a forma sutil ocorre quando Orunmilá conquista as feiticeiras com seus atributos e elas lhe revelam seus segredos de bom grado³⁹⁴ ou quando ele se casa com uma delas³⁹⁵, submetendo-a.

Há um mito intermediário apresentado por Beniste³⁹⁶, onde Ia Mi Oxorongá é enviada ao mundo por Olodumare com a finalidade de ser a “Mãe de Todos para a Eternidade”³⁹⁷. Os homens nada poderiam fazer em sua ausência. Ocorre que o poder a torna descontrolada e é Oxalá o incumbido de acalmar Ia Mi. Ele aprende com ela seus segredos sobre os Egúngúns e ao fim do mito o autor conclui: “quanto à mulher, ninguém, nem crianças pequenas, nem velhos, poderão lhe faltar com o respeito. Todas as pessoas nascerão de mulher, e se não forem ajudadas por elas nada conseguirão”³⁹⁸.

Descrevemos outro curioso mito abaixo, encontrado na mesma obra:

enquanto as divindades vinham trajadas com suas belas vestimentas [...] as Àjé viviam nuas [...]. Então, decidiram pedir a cada Òriṣà para lhes dar uma parte de suas vestes [...] Recebendo a negativa de todos os Òriṣà que estavam presente, avistaram Òrúnmilà chegando e se dirigiram até ele. Usando de outra artimanha, disseram: “Òrúnmilà, por favor, deixe-nos montar em suas costas até chegarmos à Terra?” Òrúnmilà explicou que, como não tinha nenhum osso no corpo, não poderia sustentá-las. Elas insistiram [...] [ele] permitiu que as feiticeiras penetrassem [na sua boca]. Aqui chegando [na Terra] pediu que elas se retirassem, porém se recusaram³⁹⁹.

A história prossegue com as feiticeiras devorando Orunmilá internamente. Vendo que sua vida corria perigo, ele consulta os sacerdotes de Ifá e, através de um sacrifício, se livra das feiticeiras. É interessante perceber que, nesse mito, todos os orixás temem as Ajés e Orunmilá não apresenta postura diversa: tem sua própria vida ameaçada pelo poder delas.

As Iá Mi passam a sofrer uma “difamação mitológica”. Recai sobre as feiticeiras a culpa de quando as mães perdem os filhos, já que seriam vítimas da feitiçaria das Ajés e de seus devotos⁴⁰⁰. Isso constitui uma total contradição a nosso ver: as “mães ancestrais” sendo a essência de tudo e, portanto, não poderiam ser contrárias ao nascimento das crianças, no

³⁹² Mitos - Iá Mi são enganadas por Orunmilá (idem, p. 351), Iá Mi reconhece o poder dos homens sobre o poder feminino (idem, p. 357).

³⁹³ Mito - Iá Mi Odu fica velha e morre (idem, p. 364).

³⁹⁴ Mitos - Iá Mi propõem enigma a Orunmilá (idem, p. 354), Iá Mi fazem um pacto com Orunmilá (idem, p. 356), Iá Mi perseguem Orixalá pelo roubo da água (idem, p. 360).

³⁹⁵ Mito - Iá Mi Odu torna-se esposa de Orunmilá (idem, p. 362).

³⁹⁶ Beniste, 2006.

³⁹⁷ Idem, p. 167.

³⁹⁸ Idem, p. 170.

³⁹⁹ Idem, p. 235-7.

⁴⁰⁰ Mito - Iroco ajuda a feiticeira a vingar o filho morto (idem, p. 168-9).

entanto, é necessário que se crie essa oposição, tanto para que se tenha um culpado pela alta taxa de mortalidade infantil africana na região, quanto para aumentar o prestígio dos sacerdotes de Ifá, seus opositores mais incisivos.

Há uma possível analogia entre as feiticeiras perseguidas pela Inquisição, descritas por Ginzburg⁴⁰¹ O objetivo principal dessas bruxas, na mentalidade dos inquisidores, era atacar os mais expressivos símbolos da fé cristã. É por isso que nos sabás, havia a “reverência ao demônio, a abjuração de Cristo e da fé, a profanação da cruz, o unguento mágico, as crianças devoradas”⁴⁰².

Todos esses elementos são criações dos inquisidores, demonstra Ginzburg, e, incutidos nas confissões direcionadas das “bruxas”, tinham como objetivo claro transformá-las em bodes expiatórios e principais inimigas da fé cristã. De forma análoga, as Ajés, precisam ter suas imagens relacionadas mais e mais com “um grupo separado, que agredia a sociedade de forma simbólica, indireta – negando as próprias leis da natureza”⁴⁰³. Que negação maior das leis da natureza haveria do que impedir a vida de crianças indefesas?

Talvez por isso sejam retratadas como a sombra de um “passado” obscuro e indesejado. Segundo a mitologia, o rei de Ifé sempre oferecia aos seus súditos uma grande festa em comemoração à colheita de inhames. Foi então, que num certo ano, um pássaro de grandes asas “monstruoso e aterrador” pousou no telhado do palácio. A população ficou assustada e perguntou sobre a origem dele. O pássaro havia sido enviado pelas feiticeiras, Iá Mi Oxorongá, ofendidas por não terem sido convidadas. Como o terror do povo só crescia, o rei mandou chamar os melhores caçadores do reino para que abatessem o animal.

Os atiradores tentavam em vão, nenhuma flecha era eficiente contra o pássaro. Foi então que Oxóssi, o “caçador de uma flecha só”, disse ser capaz de resolver o problema. No entanto, por trás do grande herói há uma mãe aflita que vai ao babalaô e é instruída a fazer um ebó para agradar as feiticeiras. Oxóssi consegue então matar “a ave pernicioso”, recebe honrarias e metade das riquezas do reino, sendo louvado pela população⁴⁰⁴.

Desse interessante mito, queremos destacar algumas observações. Tudo parece estar na maior normalidade com a população, a sua boa colheita e festa. Surge o pássaro para *atrapalhar* a ordem normal das coisas. É relevante notar que a população desconhece o

⁴⁰¹ GINZBURG, C. **História noturna**. 2012.

⁴⁰² Idem, p. 89.

⁴⁰³ Idem, p. 97.

⁴⁰⁴ Prandi, 2009. Em outro mito similar, Logum Edé e Erinlé são exímios caçadores. Logum Edé, mais velho e sábio que Erinlé mata diversos pássaros, respeitando o das feiticeiras. Erinlé, desconhecendo a proibição, mata o pássaro das Iá Mi. Elas se vingam cegando os dois. Logum Edé possui uma cabaça com um segredo (dado pelas feiticeiras) e, com ele, consegue restaurar a visão de ambos (idem).

significado da ave, esquecida do passado que as feiticeiras simbolizam (tanto que nem foram convidadas para a festa). A ordem é então, de fato perturbada, pelo fato de as mães ancestrais não serem lembradas.

Porém, longe de ser Oxóssi o nosso principal herói, o é a mãe dele, que aflita, dirige um apelo de mãe para mãe às Iá Mi. No entanto, não há qualquer conciliação no fim do mito, e elas seguem sendo uma assombração, que pode ressurgir a qualquer momento.

Surgiria com Orunmilá a consulta oracular em oposição a um período em que as Iá Mi dominavam de forma imprudente o mundo ou, como fica claro em certo mito⁴⁰⁵, “as Iá Mi estão sempre coléricas, querendo a todos matar, [...] sempre arrumando um modo de criar contendidas. [...] As Iá Mi atormentam as pessoas, mas aqueles que se voltam para Orunmilá, estes serão poupados pelas Iá Mi”. Orunmilá (e conseqüentemente seus filhos) seria então, a única forma de se livrar do ódio delas, além da consulta oracular ser atributo masculino (do qual as mulheres estavam excluídas).

No entanto, as mães ancestrais africanas conservam seus mistérios, e não foram de todo esvaziadas de significado: “quando alguém pronuncia o nome Ia mi Oxorongá quem estiver sentado deve se levantar; quem estiver de pé fará uma reverência, pois esse é um temível orixá, a quem se deve respeito completo”⁴⁰⁶.

O desconforto causado pela figura da Ajés apresenta desdobramentos na figura das outras orixás: Iansã, Iemanjá, Oxum, Obá, Nanã e Euá. As feiticeiras são tidas como personagens de um tempo remoto, primordial, antes dos seres humanos habitarem o mundo. As orixás são personagens do nosso mundo, são esposas e mães. Padecem das dores da vida doméstica. Sofrem aflição pelo destino dos filhos e de seus próprios.

Mas mesmo nessa “nova era” de deusas orixás mãe e esposas o Oráculo de Ifá continua sendo atributo masculino e restrito à Orunmilá. Isso é reforçado em um mito sobre Iemanjá. Ela é esposa de Orunmilá e, em sua ausência, utiliza o oráculo do marido para fazer dinheiro e não morrer de fome. Ao regressar, o esposo se irrita com o sucesso e a audácia da mulher e a leva ao Olofim⁴⁰⁷. Este a repreende severamente, pois “Orumilá era e continuaria sendo o *único* dono do jogo oracular que permite a leitura do destino.” Ela, no entanto, poderia interpretar as “situações *mais simples*, que não envolvessem o saber *completo* dos dezesseis *odus*”⁴⁰⁸ [grifos nossos].

⁴⁰⁵ Mito – Iá Mi usam proibições para aprisionar os imprudentes (idem, p. 352)

⁴⁰⁶ AMADO, J. Carybé. 1979, p. 32 apud AUGRAS, 2000, p. 22.

⁴⁰⁷ O mesmo que rei.

⁴⁰⁸ Mito – Iemanjá joga búzios na ausência de Orunmilá (Prandi, 2009, p. 386-7).

Iemanjá, como esposa de Orunmilá, é retratada nesse mito como desprovida de grande sabedoria, uma vez que poderia interpretar os *odus* mais simples e que não exigissem um saber completo dos signos de Ifá. Porém, em outros mitos, essa orixá é representada com a grande força das mães ancestrais, vivendo o conflito de poder com outros orixás masculinos.

É o caso do mito onde Iemanjá toma ciência do mau comportamento do seu filho Xangô, ela vai repreendê-lo. Ele bota fogo pela boca, nariz e ouvidos. Sem se impressionar, a grande mãe do impertinente orixá reage. É então que “o corpo de Iemanjá começou a crescer diante do filho, as espumas de suas saias se avolumaram assustadoramente, e levantou ondas, vagalhões e marés apavorantes que derrubaram Xangô e quase o afogaram”⁴⁰⁹. O filho, amedrontado respondeu: *Onón komí Iyámi*⁴¹⁰, e começou a alterar seu comportamento dali em diante.

Também Olocum, a deusa mãe de Iemanjá, possui forte temperamento. Em certo mito, no ímpeto de demonstrar ao marido, Olorum, seu poder, ela invade a terra com suas águas e destrói parte da humanidade. Olorum procura detê-la e acorrenta a irritadiça esposa ao fundo do oceano, onde ela se contenta com o sacrifício das pessoas que se afogam no mar⁴¹¹. Mas a figura feminina que parece ter mais proximidade com as temidas mães ancestrais é Nanã.

Em diversos mitos a criação do mundo é atribuída a ela, e o temor à divindade é tamanho que juram em nome dela, lhe fazem sacrifícios para evitar epidemias e em períodos de guerra os reis da região⁴¹² procuravam obter a sua proteção através de presentes.

No Brasil, quando se pergunta ao povo de santo se conhecem algum mito de Nanã, o primeiro sinal é de extrema reverência⁴¹³. Além do conflituoso mito que apresentamos no capítulo anterior, Nanã é diversas vezes lembrada pela criação do mundo. Ela teria cedido a terra para modelar o homem primordial, já que com outros materiais Oxalá não conseguia fazê-lo com eficiência.

Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama [...] Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu⁴¹⁴.

⁴⁰⁹ Idem, p. 393. Mito – Iemanjá atemoriza seu filho Xangô.

⁴¹⁰ “Me dás medo, mãe!” (idem, p. 394).

⁴¹¹ Mito – Olocum mostra a sua força destruidora. (idem, p. 403-4).

⁴¹² “[...] os reis do Dagoma, do Ashanti, de Gonya, de Tschautcho [...]” (VERGER, 1981, p. 237).

⁴¹³ Em minhas pesquisas de campo em Ourinhos (S.P.) fui instruído pelo babalorixá (Sidney de Logun-ede) que não se devia pronunciar o nome todo, dizendo-se apenas a partícula “Nã”, tocando a terra em sinal de reverência.

⁴¹⁴ PRANDI, 2009, p. 196-7.

Em outra versão do mito, coletada na África por Herskovits⁴¹⁵, Nanã seria a própria criadora do mundo.

O mundo foi criado por um deus que era ao mesmo tempo macho e fêmea. O criador não era nem Mawu nem Lisa, mas é denominado Nana Buluku. Em seu tempo Nana Buluku deu luz a dois gêmeos, que receberam o nome de Mawu e Lisa e aos quais, mais tarde, foi cedido o domínio sobre o reino⁴¹⁶.

Esta divergência parece ser proveniente das constantes migrações dos povos africanos, e não é exclusiva apenas desses orixás⁴¹⁷. Nanã, possivelmente, foi incorporada ao panteão dos orixás de mitos já arraigados, tendo, por isso, um papel coadjuvante no mito da criação⁴¹⁸.

O próximo mito coloca diversas questões em evidência. Vejamos o relato de Prandi⁴¹⁹: Nanã, considerada grande justiceira era tida como juíza de todas as causas. Porém, sua imparcialidade era duvidosa, uma vez que privilegiava as esposas e castigava os maridos. Como Nanã dominava os Eguns⁴²⁰ era com eles que aterrorizava os homens. Ogum reclama para Ifá⁴²¹ que reúne os orixás e resolvem dar um amor para Nanã. Oxalufá⁴²² faz com que Nanã beba suco de igbins⁴²³ e a deixa calma. O amor da orixá vai crescendo. Oxalá veste-se de mulher para enganar os Eguns e faz com que, dali para frente, eles também o obedeçam. Apaixonada, Nanã não se incomoda com a nova regra. Ela desejava ter um filho com Oxalá, mas este se nega veementemente. Ela lhe serve um pó mágico na comida, ele adormece, e ela acaba engravidando dele. Enfurecido, Oxalá a abandona e vai viver com Iemanjá.

Para Augras⁴²⁴ esse conto ilustra a diminuição do poder feminino em proveito do masculino. Destacamos que novamente é Ogum o estopim da questão. Ele denuncia Nanã e é apoiado pelos demais orixás que arquitetam um plano para detê-la. Oxalá se vale do amor de Nanã para tomar-lhe o exclusivo poder sobre os Eguns.

⁴¹⁵ HERSKOVITS, M. **Dahomey: An Ancient West African Kingdom**. New York, 1938, 2 vols.

⁴¹⁶ Idem, v. II, p. 101 apud VERGER, 2000, p. 238.

⁴¹⁷ Na cidade de Oiô a criação do mundo é feita por Oranian e em Ifé por Odudua. Isso se deve, segundo Verger (2000), a rivalidade existente entre as duas cidades.

⁴¹⁸ “Entre os ewe e os fon da República do Benin (Daomé) Deus é conhecido como Nanã Buluku. Adotada pelos egba sob o nome Buruku, veio a ser cultuada entre os iorubás como divindade e não como Ser Supremo” (IYAKEMI, 1996, p. 79).

⁴¹⁹ Prandi, 2009.

⁴²⁰ Espíritos dos mortos.

⁴²¹ Orixá responsável pelo oráculo.

⁴²² Oxalá velho, Obatalá.

⁴²³ Caracóis brancos são oferenda para Oxalá.

⁴²⁴ Augras, 1983.

A disputa pelo poder entre homens e mulheres na mitologia dos orixás é, como podemos notar, assunto recorrente. Ora são as mulheres que aterrorizam e mandam nos homens⁴²⁵, ora são eles que tomam o poder de volta e mandam nelas.

Outro importante fator para analisar o desprestígio crescente dessas figuras femininas é o insucesso no desenvolvimento das funções sociais a elas impostas. Nanã não alcança sucesso como mãe. “Conta-se que Nanã teve dois filhos. Omulu era o filho feio e Oxumarê, o belo. Nanã tinha pena do filho feio e cobriu Omulu com palhas, para que ninguém o visse e para que ninguém zombasse dele”⁴²⁶.

Em outra versão do mesmo mito Nanã ao ver o filho doente, coberto de chagas e purulento abandona-o numa gruta perto da praia⁴²⁷. Na versão de Augras⁴²⁸ os filhos de Nanã são gêmeos⁴²⁹ e nascem com lepra. Ela joga as crianças na lagoa⁴³⁰ e um caranguejo⁴³¹ começa a comer a pele delas. Então é Iemanjá quem salva e trata das crianças.

Quanto ao segundo filho de Nanã, Oxumarê, “o deus do destino declarou que ela teria, em seguida, um filho belíssimo, tão bonito quanto o arco-íris, mas que jamais ficaria junto dela”⁴³². Oxumarê não conseguia ser feliz, pois por seis meses era uma linda mulher e pelos outros seis meses se transformava em cobra⁴³³. Exu revela a Oxumarê que a culpada de sua desgraça era sua mãe. Oxumarê revoltado com a situação usurpa o trono dos jejes de Nanã em um plano arquitetado por Omulu. Nanã desolada refugia-se em seu pântano⁴³⁴.

Em outros mitos, Nanã, como mãe de Euá, quer o melhor para sua filha, quer que ela se case com alguém que a ampare. A disputa pela mão de Euá acaba em lutas sangrentas, já que ela não quer nenhum dos pretendentes. Euá acaba se transformando em névoa para fugir da situação⁴³⁵. Em outra versão, a insistência de Nanã em casar a filha faz com que ela peça a ajuda do irmão Oxumarê que a esconde por trás do horizonte para sempre⁴³⁶.

⁴²⁵ Como no caso das Iá Mi Oxorongá. Os mitos sobre essas antigas mães feiticeiras (com reduzida importância no Brasil) versam sobre essa alternância de poder entre masculino e feminino. Cf. Prandi (2009).

⁴²⁶ Idem, p. 197.

⁴²⁷ Idem, p. 215.

⁴²⁸ Augras, 1983.

⁴²⁹ São Omulu e Obaluaê.

⁴³⁰ “Era costume no antigo reino de Benim, jogar na lagoa as crianças defeituosas, por acreditar-se que as mesmas nada mais eram do que encarnações dos espíritos das águas (tohosu) devolvidos assim ao seu elemento natural” (AUGRAS, 1983, p. 126).

⁴³¹ O caranguejo é tabu alimentar para todos os seguidores do candomblé em respeito a Obaluaê (idem).

⁴³² Idem, p. 131.

⁴³³ Já em Prandi (2009), ele se transforma em um monstro.

⁴³⁴ Cf. OGBEBARA, A. **Igbabu, a cabeça da existência**. 2010, p. 168-180.

⁴³⁵ PRANDI, 2009, p. 233-4.

⁴³⁶ Idem, p. 238-9.

Esses mitos possuem diversos pontos para análise. Nanã é uma figura de mãe que sempre falha com seus filhos, ou seja, falha na maternidade. Despreza o filho que nasce com lepra, e como tal acaba sendo castigada por seus atos e é também punida com a perda da filha que tanto ama por tentar fazê-la se submeter ao casamento.

O que parece inexplicável nesse mito é o comportamento de Exu que, costuma ser retratado como executor da justiça, e quase sempre, pune quem negligência os ebós⁴³⁷. Mas no caso de Nanã, ela em nada parece merecer o castigo. No entanto, há também versões de mitos em que Exu interfere pelo puro prazer de verificar a discórdia⁴³⁸. Parece ser este o caso.

Mesmo com tantos percalços, Nanã, depois das Iá Mi Oxorongá é a única orixá a fazer frente à figura masculina de forma tão decidida. Por isso, ela nos parece um elo entre as Ajés e as outras orixás, que possuem um comportamento mais arrefecido com relação à figura masculina. Apresentamos essas outras orixás de forma diluída nas próximas seções.

3.2. A africana como esposa

“O mais importante ato social nas sociedades iorubás era o casamento. Diziam os iorubás: “Ìgbéyàwó jê ìse to mimó ní ojú Ọlórún⁴³⁹”. [...] Era através dele que o homem assegurava sua descendência, fortalecia seu clã, adquiria respeito social, aumentava suas riquezas, celebrava importantes acordos comerciais e militares⁴⁴⁰”.

A tradição matrimonial iorubá, que foi fortemente influenciada pelos islâmicos, ocorria em três fases: a intimação prévia, o noivado formal e o casamento. As meninas desde jovens podiam ser prometidas a um noivo com ou sem o seu consentimento (mas nunca sem o de seus pais)⁴⁴¹.

Lépine⁴⁴² nos traz, da obra de Herskovits⁴⁴³, as treze modalidades de casamento existentes no Daomé do século XIX⁴⁴⁴. Elas podiam ser classificadas em duas categorias:

⁴³⁷ Como no mito da criação do mundo em que Oxalá é punido por não realizar o ebó, Cf. idem.

⁴³⁸ Cf. mito: Exu leva dois amigos a uma luta de morte (idem, p. 48).

⁴³⁹ “O casamento é um costume sagrado aos olhos de Deus” (JAGUM, M. Ori. 2015, p. 139).

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Quando uma jovem chegava à puberdade, passava a visitar amigos e parentes, vestindo suas melhores roupas, enfeites e jóias da família no intuito de arranjar casamento, Cf. ELLIS, A. **The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa**. 1890. Em Baudin (1885) há um curto relato sobre o casamento, com afirmações semelhantes às apresentadas nessa seção.

⁴⁴² Lépine, 1996.

⁴⁴³ Melville Herskovits. **Dahomey**, an ancient West African Kingdom. Northwestern Univ. Press, Evanston, 1967. Vol. 1.

⁴⁴⁴ Nem todas serão apresentadas nesse trabalho, no entanto, há curiosas modalidades: *namimanawé*, muito comum entre famílias rurais ou pobres, era uma simples troca de mulheres entre duas famílias; *tochési*, onde o

a) as formas de casamento que implicavam para a família do noivo em obrigações e pagamento de um dote à família da noiva, mas em que o homem adquiria direitos sobre os filhos da união; b) as modalidades de casamento que excluía estas obrigações e onde os direitos sobre os filhos permaneciam em mãos da mulher ou de sua família⁴⁴⁵.

A primeira categoria, de nome *akwénúsi* (“troca de mulher por dinheiro”) era o tipo mais comum. O pai fazia uma lista dos possíveis genros e ia consultar Ifá. O candidato escolhido trazia presentes aos membros da família⁴⁴⁶. Depois, o pedido formal era feito. O noivo enviava então mais presentes⁴⁴⁷, era a chamada “compensação matrimonial”.

Há, dentre as receitas coletadas por Verger⁴⁴⁸ preparos mágicos para ajudar a ocorrência da menstruação e fazer desenvolver os seios⁴⁴⁹ e no *Odu Iwori-Ose*⁴⁵⁰ o oráculo questiona: “uma mulher bonita que não menstrua, como pode ter filhos?”⁴⁵¹. Esses são traços claros do apressamento da idade de casamento das jovens garotas e explicitam a função das mulheres nessa sociedade: a maternidade. Verger⁴⁵² apresenta também receitas para conquistar de imediato uma mulher ou/e ter relações sexuais com ela⁴⁵³.

Na mitologia, a beleza das orixás é sempre destacada e motivo de desejo dos orixás que as disputam em casamento. Mas isso não é regra, como no mito em que Oxum fica à espera de um amor e se torna velha e feia. Quando um caçador, atraído por ela, se depara com sua aparência grotesca, zomba dela e a compara com uma velha feiticeira⁴⁵⁴. Oxum, que até então desconhecia sua aparência, não consegue lidar com os fatos e assassina o caçador⁴⁵⁵. Isso seria talvez um aviso para que a mulher não se demorasse na escolha do pretendente? Ou talvez a advertência de que esperar o amor para se casar nunca é melhor negócio que um bom casamento sem ele?

Dando início aos rituais matrimoniais, as duas famílias se aproximavam e se conheciam. Isso era muito relevante, uma vez que o casamento representava uma aliança

pai do jovem reúne os bens necessários ao casamento mas o rapaz deve continuar trabalhando para ele até pagá-lo; *adomevodidà*, onde é um amigo que paga as despesas; dentre outros. Cf. Lépine, 1996.

⁴⁴⁵ Idem, p. 27-8.

⁴⁴⁶ “Um saco de milho miúdo, uma cabaça de amadourado de bambu, bebidas tradicionais feitas de milho fermentado, um quilo de tabaco, uma quantia em dinheiro” (idem, p. 28).

⁴⁴⁷ “720 búzios, que eram jogados nos altares dos antepassados, uma roupa masculina para o pai da noiva, uma roupa feminina para a mãe da noiva e uma cabra, que era sacrificada ao *tohwiyó*” (idem).

⁴⁴⁸ Verger, 1995.

⁴⁴⁹ Receitas nº 36, nº 26, nº 37, nº 38, e nº 41, respectivamente. (idem, p. 121-133).

⁴⁵⁰ Odu nº 97.

⁴⁵¹ EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 161.

⁴⁵² Verger, 1995.

⁴⁵³ Receitas nº 308, nº 334 e nº 342, respectivamente. Há também receitas para: “conquistar o coração de uma mulher”, “para ter muitas esposas”, (idem, p. 346-7, 368-9 e 374-5).

⁴⁵⁴ Uma *Ia Mi Oxorongá*.

⁴⁵⁵ Mito - Oxum mata o caçador e transforma-se num peixe (Prandi, 2009, p. 327).

familiar definitiva (exceto quando a noiva era devolvida). Fazia parte dessa aproximação certificar-se de que a outra família não possuía doenças hereditárias (“insanidade, epilepsia, hanseníase, etc.”)⁴⁵⁶ e que eram bons pagadores. Esse era também o momento de descartar “moças que tivessem mau comportamento”⁴⁵⁷.

Depois que o noivo escolhia a mulher de seu agrado, a família⁴⁵⁸ dele ia visitar a da moça. Levavam consigo vinho de palma, para comemorar, *obis*, como símbolo da lealdade e um couro de cabra enrolado, para sentarem-se. Quando estes chegavam as mulheres da casa imediatamente se retiravam. Após beber e banquetear, o pai da noiva e o pai do noivo decidiam o dote⁴⁵⁹ através de negociação⁴⁶⁰.

As famílias, então, se presenteavam em datas anuais festivas até que a garota alcançasse a idade para o casamento⁴⁶¹. A busca pelo “bom partido” aparece no relato de John Duncan⁴⁶²:

I was beset by a number of women, who remained in the doorways; several, indeed, ventured inside during my dinner-time. This freedom I did not much relish, and desired my servant to ask them what they wanted. They replied that their object was to obtain a dram of rum, and offer themselves as wives, saying that every great man had a number of wives, and knowing me to be a stranger with no wife, they supposed that of course I wanted a few. Being informed that I was only a traveler, and did not intend to remain more than a day or two, they all seemed disappointed, saying they had heard that I was a rich man come to Porto Sogoora to establish a factory, and by palm-oil and corn⁴⁶³.

⁴⁵⁶ JOHNSON, S. **The History of the Yorubas**. 1921, p. 113. Samuel Johnson, historiador e padre, desde muito cedo em sua vida estava interessado na história do povo iorubá, de quem ele próprio era um desdobramento. Ele parecia particularmente interessado em questões como a queda de *Old Oyo* e as origens do culto Xangô. Sobre Johnson Cf. Doortmont, M. Samuel Johnson (1846-1901). 1991.

⁴⁵⁷ JAGUM, 2015, p. 139.

⁴⁵⁸ Apenas homens realizavam essa visita: o pai, os homens mais velhos da família, o noivo e os irmãos dele.

⁴⁵⁹ O dote poderia ser oferecido em bois, cabras e produtos agrícolas (idem).

⁴⁶⁰ Idem.

⁴⁶¹ O que precisa ser de fato garantido é que o pretendente tenha recursos e apoio familiar para ser um marido responsável e que a jovem mulher tenha sido treinada para ser uma *esposa competente* (Herskovist, 1941, p. 64) [grifo nosso].

⁴⁶² DUNCAN, J. **Travels in Western Africa**. 1847.

⁴⁶³ Idem, p. 172, v. I. [Eu fui assolado por uma série de mulheres, que permaneceu nas portas; várias, na verdade, se arriscando dentro da casa, durante o meu tempo do jantar. Como eu não dei liberdade, chamei meu servo, para que perguntassem o que elas queriam. Elas responderam que seu objetivo era obter um trago de rum, e se oferecer como esposas, dizendo que todo grande homem tinha um certo número de esposas, e sabendo que eu era um estranho sem esposa, supuseram, é claro, que eu queria uma. Foram informadas de que eu era apenas um viajante, e não tinha a intenção de permanecer mais de um dia ou dois, elas pareceram desapontadas, dizendo que ouviram dizer que eu era um homem rico que tinha vindo de Porto Seguro para estabelecer uma fábrica de óleo de palma e milho] [tradução nossa].

As mulheres africanas, segundo o relato, afirmam que todo grande homem tinha muitas esposas⁴⁶⁴. Isso pode ser confirmado em Silva⁴⁶⁵: “em quase toda a África, era rico e poderoso quem tinha muitas mulheres e muitos escravos”⁴⁶⁶.

Na mitologia dos orixás o casamento aparece como desejo de algumas deusas, mas como problemas para outras. Olocum⁴⁶⁷, atraída por Orixá Ocô⁴⁶⁸, mas temendo ser objeto de ridículo, por guardar um segredo, vai procurar o conselho do Olofim que lhe assegura ser esse orixá um bom homem. Porém quando Orixá Ocô descobre a particularidade da mulher, ridiculariza-a. Ela vai então, envergonhada, se esconder no fundo do oceano⁴⁶⁹.

Já outra orixá, Euá, é vítima de arranjos de casamentos mal sucedidos ou que nem chegam a ocorrer⁴⁷⁰. Quando não é sua mãe que a obriga a casar, ela é vítima do pai que a repudia por engravidar sem se casar⁴⁷¹ ou do marido ciumento que, desconfiado da sua infidelidade, a deixa deformada após prendê-la em um formigueiro⁴⁷² ou de outro marido mulhengo que a desilude e a faz abandonar o mundo dos vivos⁴⁷³.

Para os pais o matrimônio era uma ótima oportunidade (senão a única) de deixar suas filhas amparadas. Nanã em pelo menos dois mitos deseja que sua filha Euá se case, por esse motivo⁴⁷⁴ e há também o mito de um rei que deseja o mesmo para sua filha⁴⁷⁵.

Por outro lado, mães solteiras são inconcebíveis na mitologia dos orixás e sempre têm um péssimo destino⁴⁷⁶. Porém, havia uma modalidade de casamento, onde a moça mantinha

⁴⁶⁴ “Todo o homem que queira disfrutar [sic] da consideração dos seus contemporâneos na sociedade Nagô-Iorubá deve ter quatro esposas (VERGER, P. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. 1985, p. 276). Já para Johnson (1921) os iorubás não foram sempre poligâmicos, mas teriam se tornado por necessidade, embora fosse um privilégio de homens mais ricos. E em Verger (1985, p. 276) “exigem os costumes que [as mulheres] não tenham relações sexuais com o marido durante o período de gravidez e o período que precede o desmame da criança, o que representa dezoito meses de abstinência. Uma tal situação que acaba por justificar plenamente a admissão na casa familiar de co-esposas”. O tempo registrado por Herskovits, M. **Antropologia Cultural**. 1963, é distinto: três ou quatro anos.

⁴⁶⁵ Silva, 2011.

⁴⁶⁶ Idem, p. 100.

⁴⁶⁷ Orixá dos mares; mãe de Iemanjá, aparecendo horas também, como orixá masculino (Prandi, 2009).

⁴⁶⁸ Orixá da agricultura, esquecido no Brasil (idem).

⁴⁶⁹ Mito – Olocum isola-se no fundo do oceano. (idem, p. 405).

⁴⁷⁰ Exceto nos mitos “Euá livra Orunmilá da perseguição da Morte” e “Euá casa-se com Oxumarê”, nos quais ela se casa e é feliz (idem, p. 235 e 236).

⁴⁷¹ Mito – Euá é expulsa de casa e vai viver no cemitério (idem, p. 237). Em outro mito muito semelhante, “Oíá nasce na casa de Oxum” (idem, p. 295), o pai tenta matar a neta por não ter nascido em um casamento, jogando-a num rio.

⁴⁷² Mito – Euá é presa no formigueiro por Omulu (idem, p. 239).

⁴⁷³ Mito – Euá se desilude com Xangô e abandona o mundo dos vivos (idem, p. 241).

⁴⁷⁴ Mitos – Euá transforma-se em névoa e Euá é escondida por seu irmão Oxumarê (idem, p. 233 e p. 238).

⁴⁷⁵ Mito – Oíá nasce na casa de Oxum (idem, p. 295).

⁴⁷⁶ Mitos – Euá é expulsa de casa e vai viver no cemitério (idem, p. 237) e Oíá nasce na casa de Oxum (idem, p. 295).

um namoro escondido. A situação só vinha à tona com a gravidez. O homem era chamado pelos pais da moça e tinha que se casar⁴⁷⁷.

Voltando aos casamentos tradicionais, na segunda fase (o noivado), os oráculos eram novamente consultados para saber se tudo correria bem. Sacrifícios eram realizados aos ancestrais e deuses para garantir sorte e sucesso matrimonial. Uma parte relevante dos *odus* se ocupa do casamento, instruções para ter sucesso com ele e assuntos similares. Há em certo *odu* o caso do orixá que vai desposar uma mulher que não lhe daria muita atenção de início, mas que não teria paz até que aceitasse o pedido⁴⁷⁸.

O noivo necessitava pagar um dote pela noiva⁴⁷⁹, como já afirmamos antes. O valor procurava ser estabelecido conforme a capacidade financeira do futuro esposo. No entanto, se o preço acordado fosse muito alto e o noivo pobre, o noivado poderia se estender por mais tempo que o desejado⁴⁸⁰. E se a mulher fosse escrava, o noivo precisaria pagar a dívida dela antes do casamento. Além disso, “o noivo tinha uma série de obrigações com relação à família de sua futura esposa: a de trabalhar as terras do futuro sogro, de cuidar da futura sogra, de contribuir nas despesas por ocasião do falecimento de um parente”⁴⁸¹.

No século XVII, por quase toda a África Tropical, nos esclarece Pantoja⁴⁸², também era comum que o marido pagasse por suas mulheres. Ocorria uma troca entre mulheres de diferentes povoados, lembra Vansina⁴⁸³. “O dote era uma generalização na África Negra [...] Este ‘pagamento’ significava, além de tudo, a transferência da capacidade produtiva de uma mulher (trabalho e procriação)”⁴⁸⁴.

Todo o enxoval da noiva e a festa de casamento eram encargos do noivo. No dia do casamento, a noiva entoava cânticos: primeiro de joelhos e diante de seus pais, cantava em agradecimento pela criação, pedia a benção para o casamento (para que fosse *fértil*) e lamentava ter de deixá-los. Depois, cantava aos novos parentes, e então

a noiva saía pela cidade, acompanhada das mulheres mais velhas de seu clã, cantando de casa em casa os seus anseios: medo de ser malquista pela família do futuro marido, medo de sofrer, medo de não saber resolver os

⁴⁷⁷ LÉPINE, 1996.

⁴⁷⁸ Trata-se do *Odu Okanran-Di* (nº 108) (EPEGA; NEIMARK, 1995, p.173-4).

⁴⁷⁹ Após pagar o dote (antes do casamento) o pretendente pode pedir uma indenização por quaisquer liberdades que outros homens possam ter tomado com a sua noiva, Cf. Ellis (1890). O dote, segundo Duncan, não passava muito de 16 dólares; as mulheres com mais de vinte anos raramente se casavam e não era incomum que homens muito velhos tivessem dez ou doze esposas mais jovens que suas próprias filhas (1847, p. 79, v. I).

⁴⁸⁰ O *odu Ìdí' bàrà* (nº 105) relata o caso de um lenhador que é ridicularizado pela pretendente por sua pobreza. Ele é instruído a sacrificar para não perder o casamento (EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 169-0).

⁴⁸¹ LÉPINE, 1996, p. 28.

⁴⁸² PANTOJA, S. **Nzinga Mbandi**. 2000.

⁴⁸³ VASINA, J. Os movimentos populacionais e a emergência de novas formas sociopolíticas na África. 2010.

⁴⁸⁴ PANTOJA, 2000, p. 81-2.

problemas. Se no percurso encontrasse uma mulher estéril, cantava para que esta pudesse engravidar. Se encontrasse uma viúva, cantava para que esta se casasse de novo, caso tivesse condições⁴⁸⁵.

Esse ritual que parece muito bonito em uma primeira análise revela difíceis questões se visto de forma mais detida. Basicamente a noiva tinha medo do que a nova vida lhe reservava. Unir-se a um homem que a comprou, por quem nutria pouco ou nenhum sentimento afetivo e a convivência com a família do marido poderia ser uma fonte de sofrimento sem fim⁴⁸⁶ se ela não engravidasse depressa. Além disso, desejar que mulheres estéreis, pelo caminho engravidassem e que viúvas se casassem é também um grande demonstrativo das únicas funções que a mulher tinha na sociedade iorubá (mãe e esposa).

Johnson descreve-nos o que ocorria depois:

the bride is conducted to her new home always in the night, attired in her best with a thin white cloth for a veil, and attended by her companions all well clothed, with drums, and singing and dancing. The bridal party is met at the entrance gate of the bridegroom's compound by a female band of the house specially selected for the purpose, and by them the ceremony of washing the bride's feet is performed, and then the bride is literally lifted and borne into the house.⁴⁸⁷

A noiva geralmente trazia consigo seus ídolos, móveis e utensílios de cozinha⁴⁸⁸. Ela era então lavada e perfumada e levada para a parte onde estava a mulher mais velha da casa que lhe aconselhava e transmitia as regras da casa.

O noivo se retirava para seu quarto e a noiva era conduzida pela ala feminina da casa até ele⁴⁸⁹. Se a noiva não fosse mais virgem, era severamente punida e enviada novamente a sua família e o dote teria de ser devolvido⁴⁹⁰. Porém se tudo corresse bem, ela ficaria sem sair de casa, como uma reclusa, por cerca de um ano⁴⁹¹.

⁴⁸⁵ JAGUM, 2015, p. 141.

⁴⁸⁶ Prova disso era o costume de a noiva levar consigo um menino ou uma menina (geralmente seus irmãos ou parentes mais novos), para ajudá-la nas tarefas domésticas no novo lar e fazer companhia a ela, para que não estranhasse tanto o afastamento de sua antiga família (Jagum, 2015).

⁴⁸⁷ JOHNSON, 1921, p. 114. [A noiva é sempre conduzida à sua nova casa no meio da noite, com seu melhor vestido com um véu ou pano branco, com a participação de seus companheiros todos bem vestidos, com tambores e cantando e dançando. A festa de casamento então se reúne no portão de entrada do conjunto da casa do noivo pelo lado feminino da casa especialmente selecionado para a data, as mulheres realizam a cerimônia de lavagem dos pés da noiva, e então a noiva é literalmente erguida e entra na casa] [tradução nossa].

⁴⁸⁸ Após o casamento, elas continuavam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora os seus filhos fossem consagrados ao deus do cônjuge (Verger, 1985).

⁴⁸⁹ "This is your wife – we give her to you. Take her. If she pleases you and behaves well, treat her kindly. If she behaves ill, correct her". [Esta é sua esposa – que nós damos à você. Tome-a. Se ela se comportar corretamente, trate-a gentilmente, senão, *corrija-a*] (Ellis, 1890, p. 156) [tradução nossa, grifo nosso].

⁴⁹⁰ Para comprovar a virgindade da noiva, o noivo retorna aos seus familiares com o tecido manchado de sangue. Geralmente há alguém da família da noiva para evitar que ela seja difamada após a primeira noite (idem, p. 156-7). Outro interessante relato descrito por Jagum (2015): após a noite de núpcias era costume o noivo servir vinho aos pais da noiva, que vinham visitar-lhes "se a noiva não tivesse se casado virgem, o jarro teria vinho só até a metade, significando que a mulher já havia feito sexo com outro homem. Era a maneira simbólica de demonstrar

A virgindade se tornou um requisito tão desejado que uma das orixás, Euá, é lembrada, mesmo hoje no Brasil, como a símbolo da virgindade e da pureza. Dizem até que somente uma virgem pode ser iniciada em seu culto⁴⁹².

A afeição entre marido e mulher era, aparentemente, inexistente, como relata Duncan⁴⁹³ e o tratamento despendido à esposa também não parecia ser dos melhores⁴⁹⁴. Duncan insiste em seu relato que os homens eram “vagabundos” e que as mulheres realizavam todas as atividades enquanto eles fumavam, bebiam e jogavam⁴⁹⁵ e o comércio, segundo o autor, era administrado pelas mulheres que deveriam entregar os lucros aos maridos⁴⁹⁶.

Mas parecia também haver casamentos por amor. Chamado de *asidjósi* no Daomé, “ocorria quando a moça, não concordando com o marido escolhido pelo pai, fugia com outro homem. Este último tinha que restituir ao noivo oficial o que ele tinha gasto, e o casamento era então considerado como *akwénúsi*”⁴⁹⁷.

a desfeita representada por um jarro cujo vinho havia sido consumido antes de ser servido às visitas. Não sendo virgem, os pais da noiva levavam a filha para casa neste dia” (p. 142). Há, em Verger (1995) uma receita para “recuperar a virgindade” (receita nº 336 p. 370-1).

⁴⁹¹ Há uma troca de presentes entre esposo e esposa e as famílias muito interessante descrita em Ellis (1890). Nesse período os noivos não coabitam a mesma casa. Para Ellis, esse costume é influência dos turcomanos e de outros povos e parece ser, uma sobrevivência do casamento por captura (p. 157).

⁴⁹² A informação é de Rita de Cássia Amaral na pesquisa de Prandi, 2009. Na música interpretada por Maria Bethânia observamos a persistência dessa fama: “[...] Euá, Euá / É uma moça cismada / Que se esconde na mata / E não tem medo de nada / Euá, Euá / Não tem medo de nada / O chão, os bichos / As folhas, o céu / Euá, Euá *Virgem da mata virgem / Virgem da mata virgem / Dos lábios de mel / Euá, Euá [...]*” **Ayabás**. CAETANO VELOSO; GILBERTO GIL. [compositores]. In: Pássaro Proibido. [S.I.]: CBD/Phonogram/Philips, p. 1976. 1 LP. Faixa 1.

⁴⁹³ Duncan, 1847, p. 79, v. I. Para Pantoja (2000), essa impressão era decorrente da falta de familiaridade dos observadores com a organização familiar poligâmica, portanto, é mais razoável pensar que os laços afetivos não eram tão evidentes. Em Herskovits (1963), por exemplo, os dahomeanos defendem seu sistema lembrando que este permite à esposa partos espaçados, isso mostra relativa preocupação com a esposa.

⁴⁹⁴ “O casamento era um negócio. Através dele, eram celebrados pactos políticos, alianças militares e relações comerciais [...] raramente os noivos uniam-se por laços sentimentais, embora tal não fosse impossível desde que suas famílias aprovassem” (JAGUM, 2015, p. 140). O *odu Òsé-Òtúrùpòn* (nº 242) adverte a consulente que se não realizasse sacrifício, o homem que estava para desposá-la a deixaria pobre e a faria sofrer (EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 334-5) e o *odu Òfún-Òtúrùpòn* (nº 244) adverte a consulente que o homem que iria desposá-la a surraria constantemente se ela não sacrificasse (idem, p. 336-7).

⁴⁹⁵ Pelo menos na África Central, as mulheres tinham o direito de retornar a sua casa para fugir de maus tratos e nesses casos, o marido era ridicularizado pela comunidade, nos conta Pantoja (2000).

⁴⁹⁶ Duncan, 1847, p. 262-3, v. I. Em outro trecho o mesmo autor afirma: “All the drudgery, in fact, is done by the women, while their lazy husbands lie stretched outside of their huts smoking”. [Todo o trabalho penoso, de fato, é feito pelas mulheres, enquanto seus maridos preguiçosos jazem esticado fora de suas cabanas à fumar] [tradução nossa]. “Na África, é comum o trabalho físico pesado, como tarefa feminina, ao contrário do mundo Ocidental Cristão, em que a imagem de fragilidade feminina foi sempre incompatível com trabalhos pesados e atividades guerreiras” (PANTOJA, 2000, p. 83). Em Herskovits (1963): “o que a mulher ganha é seu e pode dispor dele a seu bel-prazer” (p. 84).

⁴⁹⁷ LÉPINE, 1996, p. 28.

Fica claro, que, na África, o poder não se baseava no controle dos meios de produção, mas sim no controle de produção dos humanos, logo a mulher era “produtora de produtores” e seu controle, delegado aos homens mais velhos dos clãs, era fundamental⁴⁹⁸.

A vida doméstica, com várias mulheres (mais velhas) e esposas numa casa grande, parecia ser palco perfeito para diversos conflitos. No entanto, Verger⁴⁹⁹ apresenta informações distintas desta. Para ele, o grupo de mulheres é solidário entre si, tem expressiva liberdade e se junta para explorar a generosidade do marido. Este, para evitar ciúmes, procura sempre oferecer presentes de igual valor às esposas. Elas são livres para circular pelos mercados de suas cidades e de cidades vizinhas. São geralmente boas comerciantes e acabam se tornando mais ricas que seus esposos⁵⁰⁰, embora este tenha o dever de continuar garantindo a subsistência dela e dos filhos.

Uma relativa liberdade feminina também é relatada por Herskovits⁵⁰¹ em seus estudos no Daomé. Ele chama a família constituída por esses africanos de “plural” e diz que nela cada esposa possui a sua casa, já que “duas esposas não podem conviver pacificamente na mesma casa”. Os filhos de cada mãe convivem com ela e a esposa passa uma semana (de quatro dias) com o esposo, cuidando dos serviços domésticos e matrimoniais. Em Herskovits⁵⁰², as esposas mais velhas pedem ao marido que adquira outras esposas e o auxiliam financeiramente nisso com os lucros de seus trabalhos no mercado.

Teresinha Bernardo⁵⁰³ nos chama a atenção para a articulação entre os mercados iorubás em uma grande rede já no século XVIII⁵⁰⁴. Nessa mesma época, segundo a autora, surgem duas associações femininas: a sociedade Ialodê e Gueledé.

A Ialodê era uma associação feminina, cujo nome significa ‘senhora encarregada dos negócios públicos’. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes⁵⁰⁵. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação

⁴⁹⁸ Idem.

⁴⁹⁹ Verger, 1985.

⁵⁰⁰ “A poliginia representa um sistema de exploração da mulher enquanto produtora e reprodutora, porém permitia que ela tivesse um certo controle sobre os frutos de seu trabalho” (PANTOJA, 2000, p. 82).

⁵⁰¹ Heskovits, 1963.

⁵⁰² Idem.

⁵⁰³ BERNARDO, T. **Negras, mulheres e mães**. 2003.

⁵⁰⁴ Ao contrário dos iorubás, os nupes atribuíam má fama às mulheres que trabalham no mercado, segundo GLEASON, J. **Oyá**. 2006: “[eles] tendem a considerar as mulheres do comércio e as que alcançam importância econômica como refugio da máquina-produtora-de-crianças – como também, aliás, as mulheres de prazer e as reconhecidamente estéreis – tendência incompatível com seu inequívoco terror de feiticeiras” (p. 127).

⁵⁰⁵ “O substantivo *Ìyálôde* significa ‘mãe-do-lado-externo’” (GLEASON, 2006, p. 129). Ver mais sobre Ialodê nas páginas 129-130 da mesma autora.

à fecundidade, à fertilidade: aspectos importantes no poder especificamente feminino⁵⁰⁶.

As mulheres da África Central viviam situação semelhante à descrita por Bernardo⁵⁰⁷ e segundo Pantoja⁵⁰⁸, no século XVIII, “particularmente entre os Mbundu, ocupava posição de destaque social e econômico”⁵⁰⁹. Entre as mulheres haussas também era comum que, casadas ou solteiras, gerissem barracas de comestíveis próximas ao mercado ou vendessem produtos de algodão⁵¹⁰.

As mulheres em Luanda controlavam os chamados “celeiros da cidade” e o fornecimento de água (serviço administrado por viúvas ricas). Havia também as “secadoras de peixe” e não era incomum que mulheres degredadas se tornassem donas de tavernas. No entanto, “a desvalorização social desse tipo de serviços pode ser vista pelo lugar secundário que ocupam e pouco mencionados pela documentação oficial”⁵¹¹.

Voltando à África Ocidental, nas receitas de Verger⁵¹² aparece a dificuldade em domar o gênio difícil de algumas esposas. Para tanto, há receitas para fazer a esposa ficar em casa, obedecer ao marido, acabar com a ganância delas e acalmar as problemáticas⁵¹³. Há também *odus* divinados, tanto para esposos quanto para esposas, para manter a paz no lar, através de sacrifícios⁵¹⁴.

Tensões entre as esposas eram comuns. “Há treze maneiras diferentes de se casar, e numa família ampla, as esposas casadas no mesmo estilo tendem a unir-se contra todas as demais”⁵¹⁵. Os mitos nos mostram a difícil convivência entre esposas e como a poligamia e a disputa pelas atenções do marido geravam rivalidades⁵¹⁶.

⁵⁰⁶ BERNARDO, 2003, p. 35.

⁵⁰⁷ Idem.

⁵⁰⁸ Pantoja, 2000.

⁵⁰⁹ Idem, p. 81.

⁵¹⁰ ADAMU, M. Os Haussa e seus vizinhos do Sudão central. 2010. As mulheres europeias no século XIX, principalmente as francesas, faziam também do mercado, lugar de troca de informações, convivência e palco de conflito, quando os víveres escasseavam ou subiam injustamente de preço (PERROT, M. **Os excluídos da história**. 1988).

⁵¹¹ PANTOJA, 2001, p. 47.

⁵¹² Verger, 1995.

⁵¹³ Receitas nº 335, nº 368, nº 373 e nº 416, respectivamente (idem, p. 336-7, 396-7, 398-9 e 438-9).

⁵¹⁴ Como o *odu Oturupon’Rosù* (nº 138) e o *odu Oworin-Egúntán* (nº 151) (EPEGA; NEIMARK, 1995, págs. 206-7, 221).

⁵¹⁵ HERSKOVITS, 1963, p. 84. “Ademais, tampouco falta a cooperação entre as esposas. Realizam-se muitas tarefas comuns em fraternal unísono e há solidariedade quanto ao interesse das prerrogativas das mulheres ou quando se vê ameaçado o status do marido comum, o pai de seus filhos” (HERSKOVITS, 1963, p. 84).

⁵¹⁶ Esse assunto é abordado por Herskovits (1941, p. 65): “Among the Yoruba and Dahomeans, a chosen son succeeds to the wealth of his father, and here again, as in matters of personal jealousies, conflict among wives in terms of jockeying for position to obtain advantageous consideration for a son makes for closeness of relationship between mother and children as against father and children.” [Entre os iorubás e daomeanos, um filho escolhido sucede a riqueza de seu pai, e isso é motivo de ciúmes e conflito entre as esposas em termos de

É o caso das esposas de Xangô, Obá e Oxum que se envolvem em uma intriga, de trágico final, para conhecer a melhor cozinheira⁵¹⁷. Em outro mito, Obá é a primeira e mais importante de três esposas que vivem às turras. Obá é enganada por Exu, na tentativa de agradar o marido e é repudiada por ele. E em mais outro mito, vemos o ódio de Obá por Oxum⁵¹⁸ quando a primeira tenta afogar o filho da segunda, desdobramento da disputa para definir a melhor cozinheira.

Há também um mito em que a filha de Oxum é vítima das outras esposas, que a querem ridicularizar, porém, a ajuda de sua sábia mãe garante-lhe que se torne a esposa preferida do marido⁵¹⁹. Já outra orixá, Iansã, é vítima ora de um casamento forçado, ora das outras esposas, que a invejam por ser mais amada por seu marido e acaba por matá-las metamorfoseada em um búfalo⁵²⁰.

Os afazeres domésticos também são retratados na mitologia dos orixás. Obá é desprezada por seu marido, Xangô, exatamente por se dedicar ao cotidiano doméstico e perder sua beleza com isso⁵²¹. Já Iemanjá é esquecida por Olodumare e enquanto este enche de riquezas os outros orixás ela fica encarregada de cuidar da casa de seu esposo Oxalá: da casa, dos filhos, da comida e do marido. Ela passa então a trabalhar e questionar de forma pertinente: “se todos [os orixás] tinham algum poder no mundo, um posto pelo qual recebiam sacrifícios e homenagens, por que ela deveria ficar ali em casa feito escrava?”⁵²². Outro relato mitológico conta a punição que recebe Oxum, que é aprisionada por seu marido, por não se interessar pelos afazeres domésticos⁵²³.

A traição feminina era muito temida e inconcebível. “Conforme a etnia, a punição era o banimento daquela comunidade, surra, apedrejamento ou a morte, conforme o julgamento”⁵²⁴. Mas os maridos tinham outras opções: se valer de receitas para reconquistar a mulher infiel, para evitar que ela tivesse relações sexuais com outro homem ou até mesmo fazer a vagina dela inchar ou fechar.

disputa por posição para obter lugar de vantagem para um filho, esse exercício gera proximidade e disputa de relação entre mãe e filhos e entre pai e os filhos] [tradução nossa].

⁵¹⁷ Mito – Obá corta a orelha induzida por Oxum. (Prandi, 2009, p. 314). Nesse mito, Xangô ameaça matar as duas e bater em Obá.

⁵¹⁸ Mito – Logum Edé é salvo das águas. (idem, p. 137).

⁵¹⁹ Mito – Oxum transforma sangue menstrual em penas de papagaio (idem, p. 239).

⁵²⁰ Mito – Oiá transforma-se em búfalo. (idem, p. 297).

⁵²¹ Mito – Xangô seduz a mãe adotiva (idem, p. 258).

⁵²² PRANDI, 2009, p. 399. Mito – Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças.

⁵²³ Mito – Oxum transforma-se em pombo (idem, p. 332).

⁵²⁴ JAGUM, 2015, p. 143.

Podiam também recorrer à Orô⁵²⁵, divindade que, devido à sua desilusão amorosa em vida, odiava as mulheres e devorava as adúlteras⁵²⁶. Em casos extremos, havia receitas para matar o amante da esposa⁵²⁷; porém, se o adúltero fosse o marido, havia uma curiosa receita para protegê-lo⁵²⁸.

Já para Duncan, a solução descrita é distinta: se um homem tivesse relações sexuais com uma mulher casada, deveria pagar o preço original dela à seu marido, levando a mulher consigo. A prática, segundo o comentário preconceituoso do autor, era também utilizada por maridos que queriam ficar livres das mulheres, já que estas eram pouco virtuosas⁵²⁹. A contradição, na fala de Duncan, ocorre algumas páginas à frente, onde ele relata que, no caso de adultério, o homem era levado ao rei e condenado a servir como soldado⁵³⁰. Porém, no caso de o adúltero se consumir com uma esposa do rei, a pena era capital⁵³¹.

Na mitologia dos orixás e nos relatos dos viajantes há registro de maus tratos às esposas. Iansã que foge de Xangô, embora sem motivo aparente, é auxiliada por Exu⁵³² e Iemanjá que tenta fugir do marido Oquerê que a queria surrar depois de uma discussão, tem sua fuga dificultada pelo marido e é salva pelo filho⁵³³. Em outro mito, Obá, após ser violentada vai viver com Xangô que se cansa dela. Xangô desaparece e ela empreende longa busca pelo marido e finalmente, ao encontrá-lo, é humilhada em público. Há também um mito em que Ogum, durante uma discussão com a esposa Oxum, joga-a no rio⁵³⁴.

Esposas roubadas e conflitos entre homens por elas também são temas que figuram na mitologia dos orixás. Iansã, frequentemente disputada por Xangô e Ogum⁵³⁵, é seduzida por

⁵²⁵ Temido espírito da floresta, de voz rouca e cavernosa e mau gênio. Seu culto é interdito às mulheres (Prandi, 2009).

⁵²⁶ Mito – Orô é traído pela mulher e se afasta do mundo (idem, p. 186-7).

⁵²⁷ Receitas nº 341, nº 377, nº 394, nº 406, nº 404, respectivamente (Verger, 1995, págs. 372-3, 404-5, 418-9 e 428-1). O *odu Ikameji* (nº 11) relata o sucesso de um marido que, ao realizar o sacrifício, impede que seus inimigos seduzam sua mulher. (EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 33). O *odu Oyeku Wonrin* (nº 53) costuma ser divinado para as adúlteras e instrui uma mulher a confessar seu erro se quiser se ver livre da morte (idem, p. 104). No *odu Owonrin Yeku* (nº 54), o marido consulta o oráculo e, ao descobrir que sua esposa estava indo cometer adultério, oferece sacrifício para que ela não morresse devido ao seu feito (idem, p. 105-6).

⁵²⁸ “Proteção contra Mágum”, receita nº 440 (VERGER, 1995, p. 456-7). Mágum é um veneno usado para matar o homem no momento em que tem relações com uma mulher casada. O *odu Owonrin Yeku* (nº 54) é divinado para o amante de uma mulher. Ele é então aconselhado a oferecer sacrifício para não morrer (EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 105-6).

⁵²⁹ [Adultery is punished by compelling the adulterer to pay the original price for which the adulteress was purchased by her husband, and the culprit then takes the woman to himself. But female virtue is held in so little esteem, that opportunities of infidelity are often afforded by husbands to some of his less favourite wives for the purpose of extorting money and getting rid of her] (DUNCAN, 1847, p. 78-9, v. I).

⁵³⁰ Idem, p. 141.

⁵³¹ Idem, p. 220.

⁵³² Mito – Oiá transforma-se em coral (Prandi, 2009, p. 304).

⁵³³ Mito – Iemanjá foge de Oquerê e corre para o mar (idem, p. 384).

⁵³⁴ Mito – Ogum reconquista o amor de Oxum (idem, p. 97).

⁵³⁵ Mito – Oiá é disputada por Xangô e Ogum (idem, p. 307).

Oxaguiã e deixa seu esposo⁵³⁶. Maridos traídos que se vingam também são temas mitológicos recorrentes⁵³⁷: Iemanjá, maltratada pelo marido Ogum, decide traí-lo. Seu castigo, porém é terrível: ela é mordida violentamente pelos cachorros do esposo⁵³⁸. Há também o mito inusitado em que Iemanjá deseja de se ver livre de seu casamento com Ogum para viver com seu amante, finge-se de morta e consegue seu intento. Pouco tempo depois é descoberta, levada amarrada ao Olofim-Olodumare que decide instituir o sepultamento dos mortos para que “não mais se [repetisse] a farsa de Iemanjá”⁵³⁹.

Os maus tratos dirigidos às esposas também são descritos por Duncan⁵⁴⁰:

I witnessed a dreadful attack made by a husband upon his wife. I interfered and rescued her. I have just heard of a most diabolical outrage and murder of two wives by the husband, from jealousy. The first he treated in the most brutal manner, by forcing a large plantain into the lower part of her person, which instantly caused her death. The second (who was pregnant, and near her confinement) he ripped open with a large knife. The man was of course hung.⁵⁴¹

Quando o marido morria a mulher deveria guardar o luto de três meses antes que pudesse aceitar novas propostas de casamento dos membros da família do marido falecido⁵⁴². Geralmente o homem mais velho herdava as mulheres do falecido, já que elas estavam ligadas pra sempre a essa família. Era aconselhável que a mulher sempre tivesse marido, para que este fosse seu protetor e responsável. Já na mitologia dos orixás, Iemanjá é aconselhada por Olodumaré, a ter uma família para “ter com quem comer, conversar, brincar [e] viver”⁵⁴³. Porém a cerimônia de casamento só poderia ser feita uma vez na vida de uma mulher africana.

O divórcio era muito raro, mas poderia ser pedido em caso de *violência extrema* ou falta de filhos. Podia-se pedir divórcio por: adultério (quando a mulher era a adúltera), cleptomania e desobediência. Uma mulher divorciada não poderia mais se casar⁵⁴⁴.

⁵³⁶ Mito – Oiá sopra a forja de Ogum e cria o vento e a tempestade (idem, p. 303).

⁵³⁷ Mito – Oiá é dividida em nove partes (idem, p. 305).

⁵³⁸ Mito – Iemanjá trai seu marido Ogum com Aiê (idem, p. 388-9).

⁵³⁹ Mito – Iemanjá finge-se de morta para enganar Ogum (idem, p. 389-0).

⁵⁴⁰ Duncan, 1847.

⁵⁴¹ DUNCAN, 1847, p. 198-9, v. I. [Eu testemunhei um terrível ataque feito por um marido sobre sua esposa. Eu interfeiri e a salvei. Acabei de ouvir com indignação algo mais diabólico: o assassinato de duas esposas pelo marido, por ciúme. O primeiro ocorreu da maneira mais brutal, forçando uma grande banana na parte inferior dela, o que causou sua morte instantaneamente. A segunda (que estava grávida, e perto de seu confinamento) foi rasgada e aberta com uma grande faca. O homem foi, naturalmente, enforcado] [tradução nossa].

⁵⁴² No entanto, agora prevalece a vontade da mulher (Johnson, 1921).

⁵⁴³ Mito – Iemanjá dá à luz as estrelas, as nuvens e os orixás (Prandi, 2009, p. 385-6).

⁵⁴⁴ Daí o ditado “*A ki isu oyo alàye*”, o que seria aproximadamente, “não há viúva de homem vivo” (Johnson, 1921, p. 116).

3.3. A africana como mãe

“Conta-se que Nanã teve dois filhos. Omulu era o filho feio e Oxumarê, o belo. Nanã tinha pena do filho feio e cobriu Omulu com palhas, para que ninguém o visse e para que ninguém zombasse dele”⁵⁴⁵. Esse mito, já narrado anteriormente no capítulo dois, coloca uma situação inusitada para nós.

Silva⁵⁴⁶ nos conta que era comum encontrar

os recém-nascidos que as mães lançavam fora por motivos religiosos, ou porque fossem gêmeos (como os ibos da Nigéria e os querebes da Tanzânia, que os tinha por impuros e nocivos), ou porque apresentassem defeito ou marca que os apontava como física e espiritualmente perigosos⁵⁴⁷.

O nascimento de seres monstruosos poderia abalar uma tênue linha que separa os seres humanos dos animais. Qualquer bebê “estranho” nascido entre os humanos deveria ser repostado em seu devido lugar, a natureza⁵⁴⁸.

Mas essas crenças parecem remeter a um tempo distante do estudado por nós, ou não é o caso dos iorubás estudados nesse trabalho, uma vez que a maternidade parece ter sido o grande desejo das mulheres da África Ocidental do século XIX⁵⁴⁹. A profusão de relatos maternos na mitologia, nas receitas e nos *Odus* nos fazem chegar a essa conclusão. As mulheres cumpriam a função de reprodutora biológica e também das relações sociais⁵⁵⁰.

Enquanto algumas mulheres portuguesas eram exiladas em Angola, no século XIX, punidas principalmente pelo infanticídio, “dando-nos a ideia de que se negavam a cumprir o papel de mãe que delas era esperado ou, o mais seguro, de que eram mães em situações não aceitas pela sociedade⁵⁵¹”, as famílias africanas lançavam mão de receitas, preces e sacrifícios para fazer suas crianças vingarem.

Figuras mitológicas como Iemanjá e Iansã são exemplos de mães obstinadas e defensoras de seus filhos a qualquer preço. Iemanjá é tida, na mitologia dos orixás como mãe de todos, orixás e humanos e chega até mesmo a destruir toda a humanidade que, com suas calúnias, haviam feito com que seu filho fosse condenado à morte⁵⁵². Iansã, mesmo quando parte irritada com as outras esposas de seu marido, deixa com seus filhos um par de chifres de

⁵⁴⁵ PRANDI, 2009, p. 197.

⁵⁴⁶ Silva, 2011.

⁵⁴⁷ Idem, p.116.

⁵⁴⁸ Douglas, M. **Pureza e perigo**. 1966.

⁵⁴⁹ O acentuado papel da maternidade na vida das africanas até hoje, seria um dos motivos de um maior avanço da poligamia no litoral angolano a partir do século XVII (PANTOJA, 2000, p. 82 [nota de rodapé]).

⁵⁵⁰ Idem.

⁵⁵¹ PANTOJA, S. A diáspora feminina. 1999, p. 570

⁵⁵² Mito – Iemanjá vinga seu filho e destrói a primeira humanidade (Prandi, 2009, p. 386).

búfalo, para que tocassem quando dela precisassem. Ou ainda, Euá, que diante da aflição dos filhos, se transforma em fonte de água para matar a sede deles⁵⁵³.

No século XIX, a mortalidade infantil em toda a África atingia números alarmantes devido às doenças⁵⁵⁴. As Ajés parecem ser consideradas as culpadas dessas tragédias, ao menos é o que podemos depreender de um mito que conta que Ajé pede a Iroco⁵⁵⁵ a morte dos filhos de sua rival. A rival, Igboí acaba ficando conhecida como mãe de todas as mulheres comuns, “aquelas que não são feiticeiras, mulheres que sempre perdem os filhos para aplacar a cólera de Ajé e de suas filhas feiticeiras”⁵⁵⁶. Iroco é então consagrado como justiceiro na disputa entre uma mulher comum e uma feiticeira, no que diz respeito a manter os filhos vivos⁵⁵⁷.

Esse fato pode estar relacionado ao surgimento do conjunto de mitos dos Abiku⁵⁵⁸: crianças que nascem para morrer em seguida, como se brincassem com seus pais.

Se uma mulher, em país ioruba, dá à luz uma série de crianças nati-mortas ou mortas em baixa idade, a tradição reza que não se trata da vinda ao mundo de várias crianças diferentes, mas de diversas aparições do mesmo ser maléfico chamado àbíkú (nascem-morrer) que se julga vir ao mundo por um breve momento para voltar ao país dos mortos, òrun (o céu), várias vezes⁵⁵⁹.

A morte prematura dos filhos assombrava os pais. Segundo Verger, os Abikus decidiam, ao passar por um portal, quando iam nascer e quanto tempo passariam na terra, antes de retornar ao Òrun. “Um deles se propunha a voltar ao céu assim que tivesse visto sua mãe; um outro, que iria esperar até o dia em que seus pais decidissem que ele se casasse; um outro, que retornaria ao céu, quando seus pais concebessem um novo filho [...]”⁵⁶⁰. Esse trecho nos mostra como não se tratava apenas de crianças que morriam ao nascer (ou nasciam mortas), mas abrangia uma faixa etária maior.

⁵⁵³ Os mitos são, respectivamente, Oiá transforma-se num búfalo (idem, p. 297-9) e Euá transforma-se numa fonte e sacia a sede dos filhos (idem, p. 232-3).

⁵⁵⁴ AJAYI, J. África no início do século XIX. 2010. Em 1970, a taxa de mortalidade no Golfo do Bénin era de 200/1000, no século XIX não devia ser muito melhor (Lépine, 1996).

⁵⁵⁵ Árvore africana sagrada, onde mora Oro, o temido espírito da floresta. É cultuado como orixá nos antigos candomblés da Bahia e Pernambuco (Prandi, 2009).

⁵⁵⁶ PRANDI, 2009, p. 169. É interessante notar que a mortalidade infantil na Europa entre os séculos XVI e XVII também foi explicada tendo as “feiticeiras” como protagonistas. Elas são descritas nos processos da Inquisição italiana por GINZBURG, C. **Os andarilhos do bem**. 2010: eram acusadas de secar o leite das mulheres que amamentam e de comer as crianças, Cf. o depoimento de Florida Basili (p. 97).

⁵⁵⁷ Mito – Iroco ajuda a feiticeira a vingar o filho morto (Prandi, 2009, p. 168).

⁵⁵⁸ A mesma relação é feita por Lépine (1996).

⁵⁵⁹ VERGER, P. A sociedade Egbé òrun dos Abikú, as crianças nascem para morrer várias vezes. 1983, p. 138.

⁵⁶⁰ Idem, p. 183.

Contudo, acreditava-se que, se bem feitos, certos sacrifícios poderiam reter essas crianças na terra. Os pais deveriam enganá-las, para que não pudessem cumprir os compromissos que firmaram antes de nascer e, portanto, esquecessem de retornar/morrer.

É interessante, fazemos duas observações. Primeiramente, o quanto era doloroso lidar com a morte de um filho tão desejado, a ponto de vermos o surgimento desse meio reconfortante eternizado na mitologia: não se tratava de qualquer culpa dos pais (com a saúde das mães ou no momento do parto, por exemplo), os filhos tinham outros motivos para morrer. A segunda observação é a forte crença dos iorubás de que era possível alterar o destino, uma vez que se conhecessem alguns segredos (ou se procurasse quem os conhecia – o babalaô ou sacerdote de Ifá).

O desejo de ter tantos filhos quanto possível era tamanho que dele se ocupam diversos *Odus*⁵⁶¹. Nesse caso, um número maior de esposas aumentaria as chances. O anseio por uma grande prole não era substituído nem pelo desejo de riqueza (o segundo mais freqüente no mundo iorubá), como num *odu* em que um certo homem “ficou rico mas desprovido de filhos, e por esta razão ficou mal-afamado⁵⁶²”. Ter filhos era considerado dádiva dos deuses. Podemos constatar isso em um mito compilado por Prandi⁵⁶³:

dois príncipes irmãos disputavam entre si a coroa de seu país. O irmão mais novo foi o vencedor e foi proclamado rei. Ele devia matar o irmão vencido, como mandava o costume naquele tempo, para que ele mais tarde não ameaçasse seu poder. Mas o jovem rei respeitava o irmão mais velho e poupou sua vida. Porém, para que o irmão um dia não ameaçasse tomar o poder, o rei cortou-lhe o pênis, pois assim ele nunca teria filhos e sem herdeiros nunca poderia ameaçar o trono. O rei, contudo, amava seu irmão mais velho e, para que ele não vivesse sempre só, deu-lhe uma bela princesa como esposa. Para que a mulher não se entregasse aos homens, uma vez que seu marido não podia ter relações sexuais, o rei mandou costurar a vagina da cunhada. O infeliz casal foi viver longe da cidade [...] Viviam pacatamente, mas eram tristes⁵⁶⁴.

É então que a peste se abate sobre o reino e quase aniquila todos os súditos. Oxaguiã vendo a tristeza do casal faz um pênis de inhamo para o homem e abre a vagina da mulher. Eles têm diversos filhos e repovoam o reino. Esse mito justifica a proibição em se ter relação sexual no período de preceito⁵⁶⁵, em respeito ao orixá que devolveu o sexo à humanidade.

⁵⁶¹ Mais de 20 *Odus* tratam do tema. São exemplos: *Èjìogbè* (nº 1), *Iworimeji* (nº 3), *Owonrinmeji* (nº 6), *Ogundameji* (nº 9), *Osameji* (nº 10), *Ikameji* (nº 11) e *Ìwòrì'túrúpon* (nº 91).

⁵⁶² *Odu Ofun'wori* (nº 100) (EPEGA; NEIMARK, 1995, págs.163-4).

⁵⁶³ Prandi, 2009.

⁵⁶⁴ Idem, p. 494-5.

⁵⁶⁵ Preceito é um período em que se devem observar diversas restrições, geralmente quando se está recolhido na casa de candomblé por ocasião das festas do Orixá dono da cabeça do Iaô, ou noviço.

Percebe-se, também, que o sexo é visto como fonte de prazer e meio de gerar filhos que trarão felicidade e significado à vida do casal.

Os iorubás acreditavam que a esterilidade coletiva era um castigo infligido pelos deuses. Exemplo disso é um mito onde Oxalufã é preso injustamente. “Assim, Oió viveu por longos sete anos a mais profunda seca. As mulheres e os campos tornaram-se estéreis”⁵⁶⁶. Em outro mito, é Oxum que deixa as mulheres estéreis até que os homens reconheçam a supremacia feminina⁵⁶⁷.

Nesse sentido, Verger⁵⁶⁸ coletou receitas que pretendiam aumentar a virilidade, evitar a impotência ou aumentar a quantidade de sêmem. Havia também receitas para afastar doenças sexuais, masculinas e femininas que pudessem afetar a concepção, dentre elas: receitas para tratar leucorréia, gonorréia ou mesmo abscessos no pênis ou na vagina⁵⁶⁹.

Os mistérios da concepção também intrigavam os iorubás, por isso podemos encontrar receitas para ajudar a mulher a engravidar e reter o sêmem no corpo. Mas se, contudo, a gravidez não ocorresse, havia receitas para ajudar a mulher estéril a engravidar ou até mesmo eliminar vermes que retardam a gravidez⁵⁷⁰. Também não era atípico recorrer aos orixás:

para tornar uma mulher fecunda: a mulher envia à região de Odun certo número de búzios enfiados em um barbante e os dá a um Bukuto, isto é, a pessoa que já realizou a peregrinação⁵⁷¹ e vai participar dela mais uma vez. Quando essa pessoa voltar, ela trará uma espécie de medicamento amarrado em um lenço, que a mulher não tem o direito de desfazer (trata-se de um pó preto); determina-se o dia em que o marido e a mulher devem tomá-lo, [...] Após comer o molho, a mulher não poderá conhecer outro homem durante um prazo fixado pelo Bukuto. Do contrário morrerá⁵⁷².

É evidente nesse trecho que a concepção parecia recair sobre a mulher. A advertência de não conhecer outro parceiro sexual durante certo prazo não se aplica ao homem, uma vez que a ele cabia uma maior liberdade sexual. Uma possível explicação é que

onde se crê que uma mulher abortará se cometer adultério durante a gravidez ou que a sua criança morrerá se cometer adultério durante o aleitamento, a confissão de infidelidade exige em geral uma compensação de sangue. Se as raparigas se casam antes da puberdade, e se espera que passem da gravidez ao parto, do parto a um período de amamentação de três ou quatro anos e daí a uma nova gravidez, o marido fica teoricamente defendido contra a

⁵⁶⁶ PRANDI, 2009, p. 520-1.

⁵⁶⁷ Mito – Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens (idem, p. 345).

⁵⁶⁸ Verger, 1995.

⁵⁶⁹ Respectivamente: receitas nº 27 à 35; nº 52; nº 47 à 50; nº 42 à 46 e nº 39 e nº 51 (idem, págs. 122-9, 142-3, 138-1, 134-7, 132-3 e 140-1).

⁵⁷⁰ Respectivamente: receitas nº 235 à nº 237 (idem, págs. 278-281). O *odu Írosù'dí* (nº 102) quando divinado, pede a consulente sacrifício para que ela se tornasse mãe, ao que ela atende (EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 166-7). O *odu Òbàràtúrúpòn* (nº 175) fala de soluções para infertilidade e abortos (idem, 1995, p. 248-9).

⁵⁷¹ Trata-se da peregrinação feita a divindade Nanã no Togo, Cf. Verger, 2000, pgs 274-6.

⁵⁷² VERGER, 2000, p. 276.

infidelidade da esposa até à menopausa. Além disso, o comportamento da mulher é minuciosamente controlado: dele depende a segurança dos filhos e a sua própria vida durante o parto⁵⁷³.

Mas, é relevante ressaltar que, no caso dos iorubás, mesmo que nos “primórdios dos *odus*”, o homem também podia ser considerado estéril⁵⁷⁴:

Onimeri-apala, consultou Ifá quando ele estava estéril e todas, menos uma de suas 1.440 mulheres o haviam abandonado. Foi pedido um sacrifício [...] Isso permitirá que todas suas mulheres que o abandonaram retornar para ele, continuem férteis e dêem a luz a crianças. [...] Num instante, a única mulher que permaneceu com ele engravidou e teve um bebê. Aquelas que o haviam deixado retornaram à casa de Onimeri quando ouviram as boas novas. Elas também engravidaram e tiveram filhos⁵⁷⁵.

É curioso observar que no primeiro dos *Odu*s (Èjìogbè), um homem que consulta o oráculo é instruído a fazer uma sopa com as trompas de falópio de uma cabra (dentre outros ingredientes) para dar as suas esposas. Feito isto ele teria muitos filhos⁵⁷⁶. Através dessa informação podemos perceber que os iorubás não desconheciam o fato de a concepção estar ligada a certos órgãos das mulheres como as trompas.

A infertilidade ou a geração de meninas apenas, era motivo de tristeza para a família e desprestígio para o clã⁵⁷⁷. Por isso o Orixá Logum-Edê também era conhecido por dar “rapidamente um *filho* à mulher estéril⁵⁷⁸” que lhe pedisse e também podemos ler em Gleason⁵⁷⁹, o relato sobre uma mulher que, sendo estéril, pediu a Oya um *filho* e foi instruída a cumprir um rigoroso papel nos festivais da deusa. E, finalmente, o mito em que as mulheres de uma certa aldeia ficam estéreis e vão implorar a Iroco que lhes desse filhos⁵⁸⁰.

Mesmo as orixás protagonizam o desejo de serem mães. Oiá que queria ter filhos, mas não podia conceber, procura um ebó que a ajude⁵⁸¹. Já em outro curioso relato só conceberia

⁵⁷³ DOUGLAS, 1966, 99.

⁵⁷⁴ “Temida, vergonhosa, a esterilidade é sempre atribuída à mulher, esse vaso que recebe um sêmen que se supõe sempre fecundo” (PERROT, M. **Minha história das mulheres**. 2007, p. 47). “Como o casamento não era contratado senão para perpetuar a família, parece justo que podia ser anulado se a mulher fosse estéril” (COULANGES, F. **A Cidade Antiga**. 1961, p. 73).

⁵⁷⁵ EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 118.

⁵⁷⁶ O *odu Idi-Oturupon* (nº 115) orienta a consulente a sacrificar para poder parir muitos filhos (EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 180-1). É também o caso do *odu Ìrosù'Túrúpòn* (nº 137) (idem, 1995, p. 205-6).

⁵⁷⁷ Jagum, 2015.

⁵⁷⁸ VERGER, 2000, p. 225.

⁵⁷⁹ GLEASON, 2006, p. 21. Dentre os louvores recolhidos pela autora na África Ocidental sobre Oya: “Ela chega a um acordo com os pais de uma criança e nunca o rompe” (p. 18).

⁵⁸⁰ Mito – Iroco castiga a mãe que não lhe dá o filho prometido (Prandi, 2009, p. 164). Outro dos mitos de Iroco possui o mesmo tema: Iroco engole a devota que não cumpre a interdição sexual (idem, p. 169-171).

⁵⁸¹ Mito – Oiá recebe o nome de Iansã, mãe dos nove filhos (idem, p. 294).

se possuía com violência⁵⁸². Iemanjá, com dificuldades para engravidar procura os adivinhos que lhe trazem a solução⁵⁸³.

A gestação era um período bem conturbado, como podemos verificar pelas receitas para evitar aborto, tratar febre na gravidez, conservar a gravidez, prevenir doenças em gestantes e distúrbios da gestação⁵⁸⁴ e no *Odu Òtúrúpón'wòri*⁵⁸⁵ que recomenda sacrifício para que a consulente tenha um parto seguro. “A mulher é orientada a respeito de como comer, como dormir e como agir nesta fase de vida. Todas as precauções são tomadas de maneira que nada afete a criança”⁵⁸⁶.

A mãe e a criança são sempre reverenciadas por quem as encontra:

Iyá arúgbó
E Kú ìkunra o
Orí yíò wálè láyò o
A ó gbòhun iyá
A ó gbòhun omọ o⁵⁸⁷

Por fim, a hora do parto não parecia mais tranquila, já que existiam receitas para resolver gravidez de mais de nove meses, ajudar a mulher a dar a luz e em um parto suave. Além de receitas para ajudar a escoar o líquido amniótico e ajudar o feto a virar-se no útero⁵⁸⁸. O pós-parto era também momento de grande preocupação, por isso, receitas para estancar a hemorragia pós-parto e para fazer com que o leite fluísse no seio⁵⁸⁹ também não eram incomuns.

A criança e a mãe, se conseguissem passar por essas dificuldades, eram saudadas com grande alegria:

Ìyá íkókó
Bárikà o
Olórun yíò ba wa wò ó
Olórun yíò se lómọ
Olórun yíò kA kún wa⁵⁹⁰

O nome da criança também fazia parte da preocupação dos pais. A crença no poder da palavra entre os iorubás trazia a responsabilidade de determinar o destino através dele. São

⁵⁸² Mito – Oiá dá à luz Egungum (idem, p. 309).

⁵⁸³ Mito – Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca.(idem, p. 339).

⁵⁸⁴ Receitas nº 238 e nº 239, nº 241, nº 229, nº 222 e nº 243, respectivamente.

⁵⁸⁵ *Odu* nº 92, EPEGA; NEIMARK, 1995, p. 153.

⁵⁸⁶ BENISTE, J. **As águas de Oxalá**. 2009, p 35-6.

⁵⁸⁷ Idem, p. 36. Venerável mãe / saudações pelo esforço da gravidez / A cabeça [da criança] virá intacta / Nós ouviremos o choro da mãe / Nós ouviremos o choro do bebê (BENISTE, 2009, p. 36).

⁵⁸⁸ Receitas nº 221 e nº 223.

⁵⁸⁹ Receitas nº 232 e nº 248.

⁵⁹⁰ Idem, p. 36. Mãe do pequeno ser / Parabéns / Deus cuidará e olhará ele / Deus fará uma verdadeira criança / Possa Deus colocá-lo entre nós (BENISTE, 2009, p. 36)

exemplos: “*Adùnni* (aquela que tem doçura); *Ayòdélé* (a alegria chegou em casa); *Temiláyo* (a felicidade é minha); *Adénire* (aquele que veio para ter sorte); *Afólábi* (nascido com honra)”

591

As crianças, inseparáveis das mães, até certa idade, eram levadas junto ao corpo delas de forma peculiar. Duncan traz um relato sobre isso:

the women invariably carry their child upon their back while in the performance of their domestic duties, and even on their long journeys into the bush to buy provision, either for their families or for sale in the market. All laborious duties fall on the wives; fishing, planting corn or manioc, is the only work performed by the husband. The child, as before stated, is carried on its mother's back or hips, resting upon a kankie - a sort of pad in the shape of a half moon, fixed tightly round the loins, and protruding at least six inches. The child is seated on this sort of pad or saddle, with a strip of country cloth round the upper part of its body, as well as its mother, to keep it in its proper place. When the child requires the mother's breast, you will often see it reaching its head round to the front, and catching hold of the breast with both hands, to support itself while sucking, the mother continuing her pace unaltered, with perhaps a hundred-weight of yams and fruit on her head, during a journey of twelve or fifteen miles. The women's breasts are generally much larger and looser than those of an European, and frequently hang down as low as the waist, which is very convenient for the infant when seated in its saddle⁵⁹².

É possível depreender pela forma como as crianças eram carregadas que as mães continuavam a trabalhar enquanto levavam seus filhos consigo, essa adaptação era uma forma de deixar os braços livres para isso.

As crianças eram amamentadas por um longo período de até quatro anos e viviam em uma relação simbiótica com a mãe. Enquanto amamentava a esposa interrompia o contato

⁵⁹¹ Idem, p. 37.

⁵⁹² DUNCAN, 1847, p. 88, v. 1. [As mulheres invariavelmente levam seu filho em cima de suas costas enquanto no desempenho de seus deveres domésticos, e até mesmo em suas longas jornadas para o mato para comprar provisões, tanto para suas famílias ou para venda no mercado. Todos os trabalhos recaem sobre as esposas; pesca, plantação de milho ou de mandioca são os únicos trabalhos realizados pelo marido. A criança, como antes referido, é levada nas costas ou quadris de sua mãe, descansando em cima de um kankie - uma espécie de almofada em forma de meia lua, fixa firmemente em volta dos lombos, e salientes pelo menos seis polegadas. A criança está sentada sobre este tipo de almofada ou sela, com uma tira de pano em volta da parte superior do seu corpo, bem como a sua mãe, para mantê-lo em seu devido lugar. Quando a criança requer peito da mãe, muitas vezes você vai vê-lo chegar a sua cabeça redonda para a frente, e agarrando o peito com as duas mãos, para se sustentar ao sugar, a mãe continua seu ritmo inalterado, com talvez uma centena de peso de inhame e frutas na cabeça, durante uma viagem de doze ou quinze milhas. Os seios das mulheres são geralmente muito maiores e mais flexíveis do que os de uma européia e, frequentemente, pendem tão baixo quanto a cintura, o que é muito conveniente para a criança quando sentado em sua sela] [tradução nossa]. O costume de levar as crianças amarradas nas costas também é lembrado no verso: “*Áwòn omòde fèràn ifarakanra pékípékí ti nwá lati inú pípòn wòn séyìn* / Os bebês gostam de ser levados nas costas da mãe por causa do contato físico” (BENISTE, 2009, p. 37).

com seu marido. Por volta dos quatro anos os filhos eram desmamados e a mulher retornava à vida conjugal, esperando conceber rapidamente outro filho⁵⁹³.

Era um tabu, entre os iorubás ver as crianças chorarem. “Só as mães negligentes e infiéis deixam suas crianças chorarem por falta de algo”⁵⁹⁴. Percebe-se então, que as crianças eram responsabilidade das mães e honra dos pais, além de reforçarem e darem significado a vocação materna das mulheres iorubás.

3.4. Apenas esposa e mãe?

Ser esposa e mãe não eram as únicas opções para as mulheres da África Ocidental no século XIX. A presença de mulheres no exército real impressionou Duncan e outros viajantes e depois pesquisadores. A vestimenta e outras características dessas mulheres são minuciosamente descrita por Duncan em seu livro⁵⁹⁵.

Elas utilizavam vestidos diferentes das outras, algo que não atrapalhasse seus movimentos. Levavam um aparato com vinte cartuchos junto ao corpo (cerca de quatro vezes a quantidade utilizada na Inglaterra, por homens, segundo o autor). Sua aparência era imponente e muito ativa. Tinham um corpo treinado, pelos trabalhos agrícolas com os quais estavam acostumadas, e eram capazes de suportar muita fadiga. Era comum carregarem pesadas bagagens e provisões para o exército real. Era também comum que trouxessem prisioneiros ou os matassem nas guerras de expansão territorial.

Relata-nos Duncan que o rei do Daomé, faz questão de lhe explicar os pormenores de uma batalha e exibir seu exército feminino. Durante o dia, cerca de seis mil a oito mil mulheres-soldados (como as chama o autor) passam sucessivamente diante do rei, e o superior delas anuncia seus feitos do dia.

He anxiously inquired how I was pleased with the performance of his female soldiers, and asked if I thought the same number of English women would perform the same. I, of course, answered, no: we had no female soldiers in England, but we had females who had individually and voluntarily equally distinguished themselves⁵⁹⁶.

⁵⁹³ Lépine, 1996.

⁵⁹⁴ JAGUM, 2015, p. 150.

⁵⁹⁵ DUNCAN, 1847, p. 225-235, v. I.

⁵⁹⁶ Idem, p. 233, v. I. [Ele ansiosamente perguntou se eu estava satisfeito com o desempenho de seus soldados do sexo feminino, e perguntou se eu achava que o mesmo número de mulheres inglesas poderia realizar o mesmo. Eu, é claro, respondi, não: não tínhamos soldados do sexo feminino na Inglaterra, mas tivemos mulheres que, igualmente, individualmente e voluntariamente, distinguiram-se.] [tradução nossa].

É interessante perceber que o autor chega a elogiar algumas mulheres de destaque inglesas para não sentir seu povo como inferior, numa época em que as mulheres européias, quando destoantes do modelo de mãe e esposa eram muito mal vistas.

As mulheres guerreiras são retratadas na mitologia dos orixás. Obá que luta com Ogum. Oiá, além de atributos como beleza e sedução também é guerreira e ganha de Ogum uma espada “e nunca mais deixou de ser uma guerreira”⁵⁹⁷. Iansã é também lembrada como aquela que quando ergueu sua espada às portas da cidade “tudo o que havia ao redor foi sacudido por relâmpagos, ventos e trovões”⁵⁹⁸, nesse mito ela é a mulher que vai à guerra com Xangô, seu marido. Em outro, é reverenciada como a deusa que assusta os malês com sua espada em forma de relâmpago, e ajuda o marido a conquistar a terra deles⁵⁹⁹. São também Iansã e Oxum que socorrem o marido em uma guerra, que sem elas, não lograria sucesso, em outro mito⁶⁰⁰.

Para Lépine⁶⁰¹, foi a falta de população masculina⁶⁰² o motivo de o rei Agaja ter mandado mulheres para a guerra, organizando-as num corpo de amazonas que se tornaram famosas por sua audácia, coragem e crueldade. A essa mulheres era proibido se casar ou ter filhos.

Their uniqueness was recognized as early as 1793 when Archibald Dalzen, in *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa*, wrote: “Whatever might have been the prowess of the Amazons among the ancients, this is a novelty in modern history, which ought not to be slightly passed over” European visitors generally began referring to the women soldiers of Dahomey as amazons in the 1840s. By 1850 the Dahomeans themselves were aware of the institution’s uniqueness: Frederick Forbes heard a male bard sing praise of King Gezo as “the only monarch in the world who held an amazon army”. For Aristide Vallon, a french visitor in the 1850s, Dahomey was “assuredly the only country in the world that offers the singular spectacle of an organization of women as soldiers, captains, generals and ministers!”⁶⁰³.

⁵⁹⁷ Mito – Oiá é disputada por Xangô e Ogum (PRANDI, 2009, p. 307).

⁵⁹⁸ Idem, p. 272,

⁵⁹⁹ Mito – Xangô conquista a terra dos malês (idem, p. 272-3).

⁶⁰⁰ Mito – Xangô encanta-se justamente com Iansã e Oxum (idem, p. 276).

⁶⁰¹ Lépine, 1996,

⁶⁰² A população masculina diminuiu devido à guerra internas, isso teria motivado a poliginia (Lépine, 1996).

⁶⁰³ ALPERN, 1998, p. 11. [Sua singularidade foi reconhecida já em 1793, quando Archibald Dalzen em *História do Daomé, um reino terrestre da África*, escreveu: "Tudo o que poderia ter sido proeza das amazonas entre os antigos, isso é uma novidade na história moderna, que deveríamos conhecer um pouco mais" Visitantes europeus em geral começaram a se referir às mulheres soldados de Dahomey como amazonas na década de 1840. Em 1850 os daomeanos estavam cientes da singular instituição: Frederick Forbes ouviu um bardo masculino cantar louvores do rei Gezo como "o único monarca do mundo que realizou um exército de amazonas". Para Aristide Vallon, um visitante francês na década de 1850, o Daomé era "seguramente o único país no mundo que oferece o espetáculo singular de uma organização de mulheres como soldados, capitães, generais e ministros!"] [tradução nossa].

Em suma, as amazonas do Daomé eram jovens, guerreiras e resistentes. Costumavam dançar, caçar e guerrear. Eram impiedosas e aterrorizavam seus vizinhos. As amazonas daomeanas não andavam a cavalo ou qualquer outro animal. Ao invés de arco e flecha utilizavam mosquetes e raramente escudos. Também é lenda que mutilavam os seios. Viviam nos palácios reais e não constituíam família, por serem obrigadas ao celibato. Richard Burton⁶⁰⁴ chegou a comparar essas amazonas à espartanas em seu livro⁶⁰⁵.

A orixá Obá é descrita em alguns mitos como desprovida de vaidade, revolucionária, belicosa e constestadora. Não era considerada atraente, dizia-se que era esguia e de feições duras, possuía péssimo humor e “parecia mais um jovem guerreiro bem armado do que uma Iabá⁶⁰⁶ das águas”⁶⁰⁷.

Obá é a grande chefe, segundo a mitologia, da sociedade feminina chamada Elecô “formada por guerreiras feiticeiras ambidestras que não têm os polegares”⁶⁰⁸. A Elecô era proibida para os homens e aquele que se atrevesse a se aproximar pagaria com a própria vida.

A mitologia dos orixás consagrou Obá como sendo o oposto de uma mulher pacífica e doméstica, e exceto por alguns mitos, ela é retratada como sem beleza e masculinizada. Não à toa, isso parece uma espécie de vingança ou aviso: ir contra os homens (ou tentar tomar seus lugares) faz com que a beleza se perca!

Vejamos o mito em que Obá é violentada por Ogum:

um dia, Obá desafiou para a luta Ogum, o valente guerreiro. O ardiloso Ogum, sabendo dos feitos de Obá, consultou os babalaôs. Eles aconselharam Ogum a fazer oferendas de espigas de milho e quiabos, tudo pilado, formando uma massa viscosa e escorregadia. Ogum preparou tudo como foi recomendado e depositou o ebó num canto do lugar onde lutariam. Chegada a hora, Obá, em tom desfiador, começou a dominar a luta. Ogum levou-a ao local onde estava a oferenda. Obá pisou no ebó, escorregou e caiu. Ogum aproveitou-se da queda de Obá, num lance rápido tirou-lhe os panos e a possuiu ali mesmo, tornando-se, assim, seu primeiro homem⁶⁰⁹.

É desnecessário discutirmos novamente o explícito tema da queda da deusa, no entanto é interessante observar que o mito dá a entender que Obá teria saído vitoriosa⁶¹⁰, não

⁶⁰⁴ BURTON, Richard. **A mission to Gelele, King of Dahome**, with notices of the so called “amazonas” the grand customs, the yearly customs the human sacrifices, the present state of the slave trade and the Negro’s place in nature. 2 vols. Londres, Tinsley Brothers, 1864.

⁶⁰⁵ Idem.

⁶⁰⁶ Rainha.

⁶⁰⁷ OGBEBARA, 2010, p. 105.

⁶⁰⁸ MARTINS, C. **Obá**. 2011b, p. 79.

⁶⁰⁹ PRANDI, 2009, p. 314.

⁶¹⁰ Sua fama de guerreira é celebrada no cancionero popular brasileiro: “Obá! Não tem homem que enfrente / Obá! A guerreira mais valente / Obá! Não sei se me deixo mudo / Obá! Numa mão, rédeas, escudo / Obá! Não sei se canto ou se não / Obá! A espada na outra mão / Obá! Não sei se canto ou se calo / Obá! De pé sobre o seu

fosse a intervenção dos babalôs com o ebó e, com ele, a validação da parte apoiada pela memória mitológica.

Na África Central, lembremos-nos também da polêmica figura de Nzinga Mbandi. Após a morte de seu pai em 1617, pairavam dúvidas quanto à possível sucessão. O irmão de Nzinga teria então se utilizado de todos os artifícios para herdar o trono, inclusive mandar matar o filho de Nzinga, que foge para um local chamado Matamba⁶¹¹.

A subida de um sucessor sem laços de parentesco com o falecido rei causou descontentamento entre a população. Nzimba organizou um exército em Matamba e após muita luta e resistência subiu ao poder em 1624 e governou até 1663⁶¹².

Nzinga entrou para a história como a controversa figura da “mulher-demônio, com poderes sobrenaturais e, por outro [lado], líder elogiada pela capacidade guerreira e pelas manobras políticas que assustavam os próprios adversários”⁶¹³.

Considerações Finais

Procuramos inicialmente apresentar o universo dos orixás e do candomblé através de uma descrição pessoal. Depois trouxemos cada um dos orixás mais cultuados no Brasil com uma sintética lista de características. Apresentamos também o terreiro de candomblé, procuramos explicar a importância do jogo de búzios para os praticantes, além da música e da dança sempre presentes nas festas e dia-a-dia do candomblé.

Mostramos que a mitologia é fundamental na vida dos fiéis e como ela possui diversas nuances (sociológica, pedagógica, cosmológica e mítica). Os filhos-de-santo se sentem pertencentes a um mundo de significado maior que é o candomblé e a um mundo específico que são as particularidades da prática individual com o seu orixá pessoal.

No segundo capítulo apresentamos os iorubás, a sociedade na qual habitavam na África Ocidental, isto através da ótica dos viajantes do século XVII ao XIX. Discorremos sobre os importantes reinos de Benim, Daomé e Oió, no intuito de compreender as particularidades do tema abordado por nós.

Para isso recuamos no tempo em busca da “Vênus paleolítica” para explicar como a atual configuração mitológica, que chega a nós no nosso tempo passou por processos diversos

cavalo [...]”. **Ayabás**. CAETANO VELOSO; GILBERTO GIL. [compositores]. In: Pássaro Proibido. [S.I.]: CBD/Phonogram/Philips, p. 1976. 1 LP. Faixa 1.

⁶¹¹ Pantoja, 2000.

⁶¹² Idem.

⁶¹³ Idem, p. 100.

de alteração para transformar a poderosa figura da deusa (doadora de vida e princípio de tudo) em uma divindade doméstica e materna, na chamada “queda da deusa”.

Utilizamos para isso não apenas a mitologia africana dos orixás, mas também nos valem da grega, babilônica e japonesa com a intenção de mostrar que a metamorfose sofrida pela figura da deusa não é restrita e local, mas pertencente a todas as mitologias conhecidas, para isso lançamos mão de uma “mitologia comparada”.

No caso específico africano, demonstramos como o “orientalismo” marcou a forma de decodificação dos símbolos dos deuses africanos e de sua cultura, destinando-lhes lugares já existentes (através do sincretismo) ou distorcendo-lhe o sentido, ao interpretar questões isoladas fora do contexto de surgimento.

Apresentamos ainda, no capítulo dois, os primeiros registros do candomblé brasileiro e o modo como em sua gênese esteve exposta às perseguições religiosas, espaciais e culturais, se encontrando hoje relegado à periferia não apenas espacial, mas também cultural.

Procuramos pensar a mitologia como categoria de análise histórica. Relegada no passado à mera invenção e “história falsa”, vimos que diversos acontecimentos sociais tiveram suas marcas impressas nas mitologias como é o caso que esse estudo apresenta. Essas marcas foram preservadas através do complexo processo de construção de uma memória coletiva que seleciona o que será lembrado e o que será esquecido, a partir de critérios subjetivos de valoração.

Utilizamos-nos do princípio de “gramática cultural” e quando nossas informações não eram suficientes para cobrir algumas lacunas procuramos inserir exemplos de culturas análogas dentro da própria África.

No fim do capítulo dois e início do capítulo três procuramos apresentar as duas figuras antagonistas que parecem ter relação direta com a “queda da figura da deusa africana”: os ferreiros, sintetizados na figura de Ogum e os sacerdotes de Ifá, sintetizados na figura de Orunmilá.

O capítulo três apresenta as orixás como especulares das figuras femininas africanas do século XIX, caracterizadas por suas funções sociais de esposa e mãe. Apresentamos o processo de casamento e a vida familiar no ambiente poligínico. Mostramos também as mães e sua difícil concepção e gestação diante de uma dura realidade de mortalidade infantil elevada.

Apresentamos ao fim do trabalho quadros anexos que foram de grande importância para a execução do mesmo. O primeiro trata da catalogação dos mitos dos orixás por ano de

publicação a partir do livro de Prandi⁶¹⁴. Essa tabela foi muito relevante para enxergar os mitos sobre as orixás que foram apresentados e se repetiram ao longo das publicações. O segundo anexo também foi de cabal importância já que era necessário observar os *Odus*⁶¹⁵ com algum critério, pois eles contêm diversas informações. Optamos por utilizar as referências às mulheres como análise. O terceiro anexo traz as receitas recolhidas por Verger⁶¹⁶, com as quais utilizamos o mesmo critério: referências às mulheres e o universo feminino. E, por fim, no último anexo, procura trazer, de forma sintética um resumo selecionado dos 301 mitos apresentados por Prandi⁶¹⁷, onde apareciam referências femininas. Criamos com estes anexos duas categorias que se destacam nessa mitologia: “esposa” e “mãe”, e outras menores, como o da mulher guerreira.

Foi possível concluir com esse trabalho que a mulher africana gozava de maior liberdade antes de ter sua existência restrita às funções sociais de esposa e mãe. Se, por um lado, pode-se pensar que essa é uma construção apenas mitológica, podemos observar nas palavras de Engels⁶¹⁸, Beauvoir⁶¹⁹ e Perrot⁶²⁰ que o lugar da mulher não foi sempre igual na sociedade. Passando por diversas transformações ao longo dos séculos, o modo de ver a mulher e a figura feminina foi pouco a pouco tornando-a restrita à vida doméstica, confinada no lar.

Na África, como um todo, e na África Ocidental especificamente, o processo não parece ter sido diferente. É flagrante nos *Odus* que analisamos que as mulheres são lembradas como relapsas quando não fazem os sacrifícios necessários pedidos pelo sacerdote⁶²¹ e perigosas, quando colocam em risco a vida dos homens e a rotina do lar⁶²². Já nas receitas de Verger, há o desejo de controlá-las⁶²³, fazer com que se restrinjam à casa⁶²⁴, submeter suas vontades⁶²⁵ e puni-las diante do adultério⁶²⁶.

⁶¹⁴ PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. 2009.

⁶¹⁵ EPEGA, A. A.; NEIMARK, P. J. **The sacred Ifa Oracle**. 1995.

⁶¹⁶ VERGER, P. **Ewé**. 1995.

⁶¹⁷ PRANDI, idem.

⁶¹⁸ ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado**. [s. d.]

⁶¹⁹ BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. 1970.

⁶²⁰ PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2007.; _____. **As mulheres ou os silêncios da história**. 2005.; _____. **Os excluídos da história**. 1988.

⁶²¹ São exemplos os *Odus*: Òtúrúpòn'wòrì (nº 92), Òtúrúpòn Kòrà̀n (nº 192), Ófún-Egúntán (nº 214), Osá-Òtúrúpòn (nº 217) e Ótúrúpòn-Òsá (nº 218).

⁶²² Como exemplos: Ófún-Egúntán (nº 214) e Òfún'Bàrà (nº 184).

⁶²³ Trabalho para conquistar de imediato uma mulher (nº 308) e trabalho para ter relações sexuais com uma mulher (nº 334).

⁶²⁴ Trabalho para fazer a mulher ficar em casa (nº 335) e trabalho para acabar com a ganância de uma mulher (nº 373).

⁶²⁵ Trabalho para a mulher obedecer ao marido (nº 368).

⁶²⁶ Trabalho para fazer a vagina inchar (nº 394) e trabalho para matar o amante da esposa (nº 404).

As orixás são também representantes dessas mulheres: sofrem traições⁶²⁷, lutam pela vida dos filhos⁶²⁸ e personificam a devotada mãe africana que não apenas deseja a maternidade⁶²⁹, como meio de cumprir sua função imposta pelo grupo social, mas procura aceitar sua vida de esposa⁶³⁰, não sem protestar e encontrar caminhos de fuga diante da violência doméstica⁶³¹ e casamentos forçados.

As fontes, porém, apresentam uma grande polifonia. Os *odus*, poemas recitados a cada consulta oracular pelos sacerdotes de Ifá, apresentam uma homogeneidade maior quanto às mulheres. Não é difícil imaginar o porquê: são controlados por uma memória masculina, já que apenas homens podem ser sacerdotes de Ifá. A mulher é então retratada como perigosa, perturbadora da ordem pública e doméstica e enganadora dos homens, tendo, por isso que ser controladas constantemente. Nos *odus* a voz feminina é eficientemente silenciada.

Porém, os mitos dos orixás, resultado de diversas memórias (inclusive femininas) que os puderam contar e recontar através dos tempos e por isso, apresentam maior heterogeneidade. É neles que podemos ver Nanã ser submetida por Oxalá que a “acalma com o amor”⁶³²; vemos Ogum, temeroso de perder uma luta para Obá, recorrer aos babalaôs para que pudesse trapacear, com o consentimento deles (a personificação da ordem)⁶³³; vemos os maridos com medo das mulheres e tendo que retomar o poder que elas não “sabiam controlar”⁶³⁴; acompanhamos esposos temerosos com uma Nanã justiceira que os castiga quando são violentos com suas mulheres⁶³⁵.

E, de forma complementar, as receitas recolhidas por Verger explicitam uma sociedade onde a virilidade masculina e a concepção feminina era tidas na mais elevada estima. Essas receitas procuravam por um lado controlar as esposas, mantê-las em casa, puni-las em caso de traição e, por outro, garantir que fossem capazes de sustentar a gravidez, mesmo com todos os seus percalços.

⁶²⁷ Mito: Xangô deixa a velha Obá e encontra Oxum, Prandi, 2009, p. 287.

⁶²⁸ Mitos: Euá transforma-se na névoa, idem, p. 233; Euá transforma-se numa fonte e sacia a sede dos filhos, idem, p. 232; Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca, idem, p. 339.

⁶²⁹ Mitos: Nanã tem um filho com Oxalufã, idem, p. 198; Oiá recebe o nome de Iansã, mãe dos nove filhos, idem, p. 294.

⁶³⁰ Mitos – Obá corta a orelha induzida por Oxum, idem, p. 316; Xangô seduz a mãe adotiva, idem, p. 258.

⁶³¹ Mitos – Oiá transforma-se em coral, idem, p. 304; Oiá é dividida em nove partes, idem, p. 305; Iemanjá trai seu marido Ogum com Aiê, idem, p. 388.

⁶³² Mito – Nanã tem um filho com Oxalufã, Prandi, 2009, p. 198-0. Também no mito similar, onde Obatalá (Oxalá) oferece suco de caracol e acalma as feiticeiras, fazendo-as reconhecer o “poder masculino”, Cf. idem, p. 357.

⁶³³ Mito – Obá é possuída por Ogum, idem, p. 314.

⁶³⁴ Mito – Ogum conquista para os homens o poder das mulheres, idem, p. 106-7.

⁶³⁵ Mito – Nanã tem um filho com Oxalufã, idem, p. 198-0.

No conjunto de costumes matrimoniais e mitologia dos orixás, assistimos uma mulher que lamenta sua entrada numa nova família, temerosa do tratamento que receberia dela, e o faz cantando sua aflição para toda a sociedade, talvez a única oportunidade que teria de fazê-lo. Mulheres que recorrem a todas as alternativas disponíveis para engravidarem, vendo nisso, a única alternativa de serem respeitadas e fugirem do peso de serem tratadas como inférteis ou mães de “apenas mulheres”.

Mas vemos, sobretudo, a vilanização da figura feminina quando não é mais útil ou depois de “cumprida a sua função social”, nas Iá Mi Oxorongá. Elas são retratadas como velhas feiticeiras, que se satisfazem comendo criancinhas e destruindo a felicidade alheia. São o oposto do que uma boa mãe e esposa deve ser: por isso convêm difamá-las e mantê-las marginalizadas da sociedade.

Por fim é relevante ressaltar que utilizamos nesse trabalho a mitologia dos orixás com um propósito, mas que ela apresenta diversas outras possibilidades de análise. Nossa proposta original (investigar o desaparecimento das orixás nos candomblés brasileiros), que pretendemos retomar em nossa tese de doutorado no futuro, não se tornaria uma possibilidade sem antes ter analisado a figura feminina na sociedade da qual se originou o culto aos orixás. Temos, com isso, justificada a mudança do nosso projeto inicial.

Bibliografia

ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. (orgs.) **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

AJAYI, J. F. A. África no início do século XIX: problemas e perspectivas. In: **História Geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Editado por J F. Ade Ajayi. Brasília; UNESCO, 2010. p. 1-26.

ADAMU, Mahdi. Os Haussa e seus vizinhos do Sudão central. In: **História Geral da África, IV. A África do Século XII ao XVI**. Editado por Djibril Tamsir Niane. 2ª ed. ver. Brasília: UNESCO, 2010. p. 269-336.

ALAGOA, E. J. Do delta do Níger aos Camarões: os fons e os ioruba. In: **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília; UNESCO, 2010. p. 519-539.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de.; FILHO, Walter Fraga. Uma história do negro no Brasil. Salvador: **Centro de Estudos Afro-Orientais**; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALPERN, Stanley B. **Amazons of Black Sparta: The Women Warriors of Dahomey**. London: C. Hurst & Co. 1998.

ANDAH, Bassey W. A África ocidental antes do século VII. In: **História Geral da África, II. África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010a. p. 657-690.

_____. A zona guineana: os povos entre o Monte Camarões e a Costa do Marfim. In: **História Geral da África, III. A África do Século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, 2010b. p. 569-617.

AUGRAS, Monique. De Iyá mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.) **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 17-44.

_____. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis, Vozes, 1983.

ASIWAJU, A. I. Daomé, país iorubá, Borgu (Bougou) e Benim no século XIX. In: **História Geral da África, VI. A África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 813-841.

AZORLI, Diego F. R. Terreiros de Candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos-SP. In: **II Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades**. Presidente Prudente: Unesp, 2012. Pp. 605-617. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/126601712/Anais-Do-II-SIMTC-Final>>

BARBOSA, Muryatan Santana. A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO). **Tese de doutorado**. Área de História Social. USP: São Paulo, 2012.

BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.) **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-38.

BAUDIN, Padre Noel. **Fetichism and Fetich Worshipers**. New York, Cincinnati, and St. Louis: Benziger Brothers, printers to the holy apostolic see. 1885.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo - fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão européia do livro, 1970.

BENISTE, José. **As águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. **Mitos Yorubás: O outro lado do conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BLOCH, Marc. **Los reyes taumaturgos**: estudio sobre el carácter sobrenatural atribuído al poder real, particularmente em Francia e Inglaterra. Tradução de Marco Lara; Juan Carlos Rodríguez Aguilar. 2ª ed. México: FCE, 2006.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: Lembranças dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**, vol. I. Petrópolis (Rio de Janeiro): Editora Vozes Limitada, 1986.

_____. **Mitologia Grega**, vol. III. Petrópolis (Rio de Janeiro): Editora Vozes Limitada, 1987.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: mitologia criativa**. Tradução de Carmen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 2010a.

_____. **As máscaras de Deus: mitologia ocidental**. 2ª ed. Tradução de Carmen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 2004.

_____. **As máscaras de Deus: mitologia oriental**. 6ª ed. Tradução de Carmen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 2008.

_____. **As máscaras de Deus: mitologia primitiva**. 8ª ed. Tradução de Carmen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 2010b.

_____. **O herói de mil faces**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento LDTA, 1949.

CAMPOS, Andreilino. **Do quilombo à favela: a produção do ‘espaço criminalizado’ no Rio de Janeiro**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: Cortiços e epidemias na Corte imperial**. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. 5ª reim. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COULANGES, D. Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas S. A. – EDAMERIS, 1961.

CUNHA, Fabiana Lopes da. **Caricaturas carnavalescas**: carnaval e humor no Rio de Janeiro através da ótica das revistas ilustradas Fon-Fon! e Careta (1908-1921). Tese de doutorado. São Paulo, 2008. 2 v.

_____. **Da marginalidade ao estrelato**: o samba na construção da nacionalidade (1917-1945). São Paulo: Annablume, 2004.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa.** Tradução de Sonia Coutinhos. São Paulo: Graal, 2011.

DIAGNE, P. As estruturas políticas, econômicas e sociais africanas durante o período considerado. In: **História Geral da África, V. África do século XVI ao XVIII.** Brasília: UNESCO, 2010. p. 27-53.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu.** Tradução de Sônia Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Edições 70, 1966.

DOORTMONT, Michel. Samuel Johnson (1846-1901): Missionary, Diplomat, and Historian. In: FALOLA, Toyin. **Yoruba Historiography.** Madison-Wisconsin: University of Wisconsin African Studies Program, 1991. p. 167-178.

DUNCAN, John. **Travels in Western Africa, in 1845 & 1846, comprising a journey from whydah, through the Kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the interior.** 2 v. London: Richard Bentley, New Burlington Street, 1847.

EISLER, Riane. A Deusa da Natureza e da Espiritualidade – Um Manifesto Ecológico. In: CAMPBELL, Joseph [et. al.]. **Todos os nomes da Deusa.** Tradução de Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. P. 11-34.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno.** Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Mito e Realidade.** Tradução Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELLIS, A. B. **The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa.** London: Chapman and Hall, 1890.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado.** Tradução de Ciro Mioranza. 2ª ed. São Paulo: Escala, [s.d.].

EPEGA, Afolabi A.; NEIMARK, Philip John. **The Sacred Ifa Oracle.** Tradução Òsunlékè. Harper: San Francisco, 1995.

FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. In: **História Geral da África, I. Metodologia e pré-história da África.** Brasília: UNESCO, 2010.

FRAZER, James George. **O ramo de ouro versão ilustrada.** Tradução de Waltensir Dutra. Zahar Editores, 1982.

FORBES, Frederick E. **Dahomey and the dahomans: being the journals of two missions to the king of dahomey, and residence at his capital, in the years 1849 and 1850.** London: Longman, Brown, Green, and Longmans. 1851.

GUEDES, Peônias Viana. “Can the subaltern speak?”: vozes femininas contemporâneas da África Ocidental. In: GAZZOLA, Ana Lúcia.; DUARTE, Constância Lima.; ALMEIDA, Sandra Goulart. (org.). Gênero e representação em literaturas de língua inglesa: ensaios. **Col. Mulher & Literatura, v. 4.** Belo Horizonte: Departamento de Letras Anglo-Germânicas / UFMG, 2002. p 71-81.

GIMBUTAS, Marija. A “Vênus Monstruosa” da Pré-História – Criadora Divina. In: CAMPBELL, Joseph [et. al.]. **Todos os nomes da Deusa**. Tradução de Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. p. 35-68.

GINZBURG, Carlos. **História noturna**. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. Tradução de Frederico Carotti. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Os andarilhos do bem**: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GLEASON, Judith. **Oya**: um louvor a deusa africana. 2ª. ed. Tradução de Ângela do Nascimento Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: **História Geral da África, I**. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HERSKOVITS, Melville, J. **Antropologia Cultural**: Man and his works. Tom. 1. Tradução de Maria José de Carvalho e Hélio Bichels. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1963.

_____. **The Myth of the Negro Past**. New York (London): Haper & Brothers Publishers, 1941.

IYAKEMI, Ronilda Ribeiro. **Alma Africana no Brasil. Os iorubas**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

JAGUN, Márcio de. **Ori**: a cabeça como divindade. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas**: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate. Lagos, C. M. S. [Nigéria]: Bookshops, 1921.

KI-ZERBO, J.; HAMA, Boubou. Lugar da história na sociedade africana. In: **História Geral da África, I**. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 23-35.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LÉPINE, Claude. Nossos antepassados eram deuses. Belo Horizonte. 2001. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>. Acesso em: 14 de abr. 2016.

_____. **Os dois reis do Danxome**: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650 – 1800. Tese de livre-docência. Marília, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro. 5ª Edição. Editora Tempo Brasileiro. 1996.

_____. **Antropologia Estrutural Dois**. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

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

LOPES, Nei. **Novo dicionário Banto do Brasil**: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Tradução de Regina A. R. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LÜHNING, Angela. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí.: Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo: nº 28, Dezembro/Fevereiro 1995/1996, p. 194-220.

MARTINS, Cléo. **Nanã**: a senhora dos primórdios. Rio de Janeiro: Pallas, 2011a.

_____. **Obá**: a amazona belicosa. Rio de Janeiro: Pallas, 2011b.

M'BOW, M. Amandou Mahtar. Prefácio. In: **História Geral da África, I**. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MURARO, Rose Marie. Introdução. In: KRAMER, Heinrich.; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Tradução de Paulo Fróes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2015.

OCHIENG, W. R. O interior da África do Leste: os povos do Quênia e da Tanzânia (1500-1800). In: **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília; UNESCO, 2010. p. 974-1001.

OGBEBARA, Awofa. **Igbadu, a cabaça da existência**: mitos nagôs revelados. 2ª. ed. 3ª. rei. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubás na África Ocidental: Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 27, p. 141-180, 2005.

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os orixás**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

PANTOJA, Selma. A diáspora feminina: degredadas para Angola no século XIX (1865-1898). **Análise Social**, vol. XXXIV (151-152), 1999 (2.º-3.º), p. 555-572.

_____. Donas do “arimos”: um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séculos XVIII e XIX). In: PANTOJA, Selma (org). **Entre Áfricas e Brasil**. Brasília: Paralelo 15 – São Paulo, Marco Zero, 2001.

- _____. **Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão.** Brasília: Thesaurus, 2000.
- PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história.** Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.
- _____. **Minha história das mulheres.** Tradução: Angela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2007.
- _____. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros.** Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. P. 3-15.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** 11ª. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** Hucitec: São Paulo, 1991.
- _____. **Segredos Guardados: Orixás de alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRIORE, Mary Del. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva.** 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1998.
- RECCEUR, PAUL. **A Memória, a história, o esquecimento.** Tradução: Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região metropolitana de Salvador, **Bahia. GeoTextos:** Vol. 2, nº 2, 2006, p. 31-85.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, Renato Emerson dos. (org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o Negro na Geografia do Brasil.** 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2009, p. 75-90.
- RYDER, Allan Frederick Charles. Do rio Volta ao Camarões. IN: **UNESCO, História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI.** 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 379-413.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Jocélio Teles dos.; SANTOS, Luiz Chateaubriand C. dos. “Pai de santo doutor”: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos. In: **Afro-Ásia**, 48 (2013), 213-236.
- SHAW Thurstan. A zona guineana: situação geral. In: **História Geral da África, III: África do século VII ao XI.** Editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO, 2010. p. 537-568.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**. São Paulo: Sociedade e cultura nos frementes anos 20. 1ª reim. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. 3ª. ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

_____. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de ferro**. Os ferreiros na África central no século XIX. Dissertação de mestrado em História Social. Universidade de São Paulo, 2008.

SILVA, Angela Fileno da. **Que eu vou na terra dos negros: circularidades atlânticas e a comunidade brasileira na África**. Dissertação de Mestrado em História Social. São Paulo, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira**. São Paulo, Editora Ática S. A., 1994.

_____. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei do Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. **Ensaio sobre Intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo**. 1ª ed. São Paulo: Humanitas, 2002, v.1, p. 293-317.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Tradução: Maria Rocha Motta. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsivier, 2004.

T'ÒSÚN, Babalòrisá Mauro. **Irín Tité: ferramentas sagradas dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

VASINA, J. Os movimentos populacionais e a emergência de novas formas sociopolíticas na África. In: **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília; UNESCO, 2010. p. 54-90.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In: **Documentos da Reunião de Peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”**. Culturas africanas. São Luís do Maranhão, Unesco, 1985.

_____. **Artigos**. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. A sociedade Egbé òrun dos Abikú, as crianças nascem para morrer várias vezes. **Afro-Ásia, nº 14**: 1983. 138-161.

_____. **Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo.** Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1981.

WACHTEL, Nathan. **Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).** Versión española de Antonio Escohotado. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

YALOM, Marilyn. **A história da esposa: da Virgem Maria a Madonna: o papel da mulher casada dos tempos bíblicos até hoje.** Tradução: Priscilla Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

Anexos

Anexo 1 – Tabela de mitos dos orixás por obra e ano de publicação

Confeccionada a partir do livro *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi, no intuito observar a relação de mitos por obra e ano.

Tabela de mitos dos orixás por obra e ano de publicação			
Autor	Título	Ano de publicação	Mitos
BAUDIN, R. P. N.	Fétichisme et feticheurs	1884	Exu: leva dois amigos a uma luta de morte Euá: transforma-se numa fonte e sacia a sede de seus filhos. Xangô: é rejeitado por seus súditos. Oiá: usa a poção de Xangô para cuspir fogo. Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás. Iemanjá: mostra aos homens o seu poder sobre as águas.
ELLIS, A. E.	The Yoruba – Speaking Peoples of the Slaves Coast	1894	Euá: transforma-se numa fonte e sacia a sede de seus filhos. Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.
RODRIGUES, R. N.	Os africanos no Brasil	1898	Xangô: é rejeitado por seus súditos.
ROCHA, A. M.	Caminhos de Odus	1928 (1994)	Exu: põe fogo na casa e vira rei. Exu: ajuda um homem a trapacear. Exu: ajuda um mendigo a enriquecer. Exu: recebe ebó e salva um homem doente. Ogum: mata seus súditos e é transformado em orixá. Ogum: faz ebó e se torna uma potência. Ogum: recompensa a generosidade da vendedora de acaçá. Ogum: livra um pobre de seus exploradores. Ogum: conquista para os homens o poder das mulheres. Naná: esconde o filho feio e exhibe o filho belo (frag.). Naná: proíbe instrumentos de metal no seu culto. Euá: é presa no formigueiro por Omulu. Xangô: é vencido pelo Carneiro. Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico. Xangô: é rejeitado por seus súditos. Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás. Obá: é possuída por Ogum. Oxum: exige a filha do rei em sacrifício. Oxum: difama Oxalá e ele a faz rica para livrar-se dela.

			Iemanjá: foge de Oquerê e corre para o mar. Obatalá: cria o homem. Oxalá: salva seus filhos com a ajuda de Orunmilá. Oxalá: cria a galinha-d'angola e espanta a Morte (frag.). Obatalá: separa o Céu da Terra. Oxalá: expulsa o filho chamado Dinheiro.
CARNEIRO, S.	Os mitos africanos no Brasil	1937	Xangô: ensina ao homem como fazer fogo para cozinhar.
HERSKOVIT S, M. J.	Dahomey: An Ancient West African Kingdom	1938	Sapatá se esquece de trazer água para a Terra (vol. II).
LACHATAÑERE, R.	Manual de Santería	1938 (2ª ed. 1995)	Xangô: seduz a mãe adotiva.
LACHATAÑERE, R.	Oh, Mío Yemanya: Cuentos y cantos negros	1938 (2ª ed. 1992)	Ogum: chama a Morte para ajudá-lo numa aposta com Xangô. Oxóssi: mata a mãe com uma flechada. Oxóssi: quebra o tabu e é paralisado com seu arco e flecha. Oxum: fica pobre por amor a Xangô. Iemanjá: seduz seu filho Xangô.
BONFIM, M. E.	Os ministros de Xangô	1940	Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás.
RAMOS, A.	O negro brasileiro	1940	Xangô deixa a velha Obá e encontra Oxum. Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.
LACHATAÑERE, R.	El sistema religioso de los locumis	1940-6	Obaluaê: morre e é ressuscitado a pedido de Oxum.
PIERSON, D.	Branco e pretos na Bahia	1942 (2ª ed. 1971)	Omulu cura todos da peste e é chamado Obaluaê (frag.). Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás.
MAUPOIL, B.	La geomancie à l'ancienne Côte des Cesclaves	1943	Legbá: carrega uma panela que se transforma em sua cabeça.
BASTIDE, R.	Imagens do Nordeste místico em branco e preto	1945	Exu: vinga-se e exige o privilégio das primeiras homenagens. Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás. Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.
ABRAHAM, R. C.	Dictionary of Modern Yoruba	1946 (2ª ed. 1962)	Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.
CARNEIRO, E.	Candomblés da Bahia	1948 (2ª ed. 1954)	Obá: corta a orelha induzida por Oxum (versão onde é Oiá quem engana). Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.
EDUARDO, O. C.	The negro in Northern Brazil	1948	Xangô: usa vários nomes para fugir de Iemanjá.

LUCAS, J. O.	The Religions of the Yorubas	1948	Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.
FROBENIUS, L.	Mythologie de l'Atlantide	1949	Exu: tenta trocar a moradia dos deuses. Exu: leva aos homens o oráculo de Ifá. Xapanã: ganha seu culto entre os iorubas. Xangô: é destronado e se torna um orixá. Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás. Obatalá: cria o homem.
RAMOS, A.	O folclore negro no Brasil	1952	Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.
RIBEIRO, R.	Cultos Afro-brasileiros no Recife	1952 (2ª ed. 1978)	Oxóssi é raptado por Ossaim. Obaluaê: desobedece à mãe e é castigado com a varíola. Xangô: conquista a terra dos malês. Xangô: vence Exu e conquista Oxum. Iansã: é traída pelo carneiro. Oxum: é concebida por Iemanjá e Orunmilá.
CABREIRA, L.	El Monte	1954 (2ª ed. 1993)	Legbá: ganha a primazia nas oferendas Eleguá: ajuda Orunmilá a ganhar o cargo de adivinho. Exu: espanta a clientela das adivinhas. Ogum: trai o pai e deita-se com a mãe. Xangô: foge de Oiá com a ajuda de Oxum. Xangô: ganha o colar vermelho e branco. Xangô: dá a Obaluaê os cães de Ogum. Euá: atemoriza Xangô no cemitério. Ajagunã: instaura o reino da discórdia e promove o progresso..
VERGER, P.	Dieux d'Afrique	1954	Exu: leva dois amigos a uma luta de morte Exu: promove uma guerra em família. Exu: provoca a ruína da vendedora do mercado. Exu: vinga-se e exige o privilégio das primeiras homenagens. Ogum: torna-se rei de Irê. Obá: corta a orelha induzida por Oxum. Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.
VERGER, P.	Notes sur Le culte des orisa et vodum	1957	Exu: põe fogo na casa e vira rei. Exu: leva dois amigos a uma luta de morte Exu: promove uma guerra em família. Exu: espanta a clientela das adivinhas. Ogum: mata seus súditos e é transformado em orixá. Ogum: recompensa a generosidade da vendedora de acaçá. Ogum: livra um pobre de seus exploradores. Oxóssi é raptado por Ossaim. Erinlé: é chamado Ibualama. Obaluaê: conquista o Daomé. Euá: transforma-se numa fonte e sacia a sede de seus filhos. Xangô: é vencido pelo Carneiro. Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás.

			<p>Obá: corta a orelha induzida por Oxum.</p> <p>Oxum: transforma sangue menstrual em penas de papagaio.</p> <p>Oxum: exige a filha do rei em sacrifício.</p> <p>Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.</p> <p>Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.</p>
BASTIDE, R.	O candomblé na Bahia	1958 (ed. Francesa); 1ª ed. 139rás. 1961; 2ª ed. 139rás. 1978.	<p>Exu: vinga-se e exige o privilégio das primeiras homenagens.</p> <p>Ogum: reconquista o amor de Oxum.</p> <p>Obá: corta a orelha induzida por Oxum.</p> <p>Oxum: transforma-se em pombo.</p> <p>Oxum: faz ebó e mata os invasores do reino.</p>
SANTOS, D. M.	Contos Negros	1961	<p>Exu: ajuda um homem a trapacear.</p> <p>Ogum: recompensa a generosidade da vendedora de acaçá.</p> <p>Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico.</p> <p>Oxalá: expulsa o filho chamado Dinheiro.</p>
SANTOS, D. M.	Contos de Nagô	1963	<p>Exu: põe fogo na casa e vira rei.</p> <p>Exu: leva dois amigos a uma luta de morte</p> <p>Exu: ajuda um mendigo a enriquecer.</p> <p>Ogum: livra um pobre de seus exploradores.</p> <p>Xangô deixa a velha Obá e encontra Oxum.</p> <p>Oxum: exige a filha do rei em sacrifício.</p> <p>Oxum: difama Oxalá e ele a faz rica para livrar-se dela.</p>
SANTOS, D. M.	Porque Oxalá usa ekodidé	1966 (2ª ed. 1997)	Oxum: transforma sangue menstrual em penas de papagaio.
PARRINDER, G.	African Mythology	1967	<p>Exu: provoca a rivalidade entre duas esposas.</p> <p>Ogum: recusa a coroa de Ifê.</p> <p>Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás.</p> <p>Orixanlá: cria a Terra.</p>
BASCOM, W.	Ifá Divination	1969	<p>Exu: põe Orunmilá em perigo depois o salva.</p> <p>Oxaguiã: devolve o sexo aos homens.</p>
FADIPE, N. A.	The Sociologi of the Yoruba	1970	Xangô: torna-se o quarto rei de Oió (frag.)
ZIÉGLER, J.	Le pouvoir africain	1971	Obá: corta a orelha induzida por Oxum.
COURLANDER, H.	Tales of Yoruba Gods and Heroes	1973	<p>Exu: não consegue vencer a Morte.</p> <p>Exu: torna-se amigo predileto de Orunmilá.</p> <p>Exu: atrapalha-se com as palavras.</p> <p>Exu: põe Orunmilá em perigo depois o salva.</p> <p>Exu: instaura o conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum.</p> <p>Ogum: dá aos homens o segredo do ferro.</p> <p>Ogum: violenta e maltrata as mulheres.</p> <p>Erinlé: é acusado de roubar cabras e ovelhas.</p> <p>Sapatá: é proibido de viver junto com os outros orixás.</p> <p>Obaluaê: morre e é ressuscitado a pedido de Oxum.</p> <p>Xangô: incendeia sua cidade acidentalmente.</p>

			Obatalá: provoca a inveja e é feito em mil pedaços. Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.
SELJAN, Z. A. O.	Iemanjá, mãe dos orixás.	1973	Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás. Iemanjá: afoga seus amantes no mar.
CABRERA, L.	Yemanjá Y Ochún Kariocha, iyalorichas y olorichas	1974 (2ª ed. 1980)	Eleguá (Exu): guarda o portão de Aganju. Erinlé: tem a língua cortada por Iemanjá. Obaluaê: morre e é ressuscitado a pedido de Oxum. Euá: é expulsa de casa e vai viver no cemitério. Euá: se desilude com Xangô e abandona o mundo dos vivos. Oíá: nasce na casa de Oxum. Oxum: deita-se com Exu para aprender o jogo dos búzios. Oxum: leva o ebó ao Orum e salva a Terra da seca. Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás. Iemanjá: vinga seu filho na ausência de Orunmilá. Iemanjá: é nomeada protetora das cabeças. Iemanjá: trai seu marido Ogum com Aiê. Iemanjá: finge-se de morta para enganar Ogum. Iemanjá: salva o sol de extinguir-se Iemanjá: irrita-se com a sujeira que o shomens lançam ao mar. Iemanjá: atemoriza seu filho Xangô. Iemanjá: oferece o sacrifício errado a Oxum. Iemanjá: tem seu poder sobre o mar confirmado por Obatalá.
ABIMBOLA, W.	Sixteen Great Poems of Ifá	1975	Euá: livra Orunmilá da perseguição da Morte.
SANTOS, D. M.	Contos crioulos na Bahia	1976	Exu: corta o nariz do artesão que não fez o ebó prometido. Omulu: cura todos da peste e é chamado Obaluaê.
SANTOS, J. E.	Os nagô e a morte	1976	Exu: respeita o tabu e é feito o decano dos orixás. Elegbara: devora até a própria mãe. Legbá: carrega uma panela que se transforma em sua cabeça. Ogum: conquista para os homens o poder das mulheres. Oxum: transforma sangue menstrual em penas de papagaio. Obatalá: cria o homem.
SOYINKA, W.	Myth, Literature and the African Word.	1978 (2ª ed. 1995)	Obatalá: provoca a inveja e é feito em mil pedaços.
WOORTMAN, K.	Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nàgô.	1978	Orixanlá: cria a Terra.
			Exu: leva dois amigos a uma luta de morte

BEIER, U.	Yoruba Myths	1980	<p>Ogum: torna-se rei de Irê.</p> <p>Ogum: mata seus súditos e é transformado em orixá.</p> <p>Ogum: recompensa a generosidade da vendedora de acaçá.</p> <p>Xapanã: ganha o segredo da peste na partilha dos poderes.</p> <p>Xangô: incendeia sua cidade acidentalmente.</p> <p>Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico.</p> <p>Xangô: é rejeitado por seus súditos.</p> <p>Oiá: usa a poção de Xangô para cuspir fogo.</p> <p>Obatalá: cria o homem.</p> <p>Obatalá: provoca a inveja e é feito em mil pedaços.</p> <p>Obatalá: rouba o pescador cego.</p> <p>Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.</p>
BASCOM, W.	Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the new world	1980	<p>Exu: ganha o poder sobre as encruzilhadas.</p> <p>Xangô: é escolhido rei de Oió.</p> <p>Xangô: faz oferenda e vence os inimigos.</p> <p>Xangô: é rejeitado por seus súditos.</p> <p>Oiá: recebe o nome de Iansã, mãe dos nove filhos.</p> <p>Iemanjá: foge de Oquerê e corre para o mar.</p>
VERGER, P.	Os Orixás da Bahia	1980	<p>Exu: leva dois amigos a uma luta de morte</p> <p>Exu: promove uma guerra em família.</p> <p>Exu: provoca a ruína da vendedora do mercado.</p> <p>Ogum: mata seus súditos e é transformado em orixá.</p> <p>Oxóssi: mata o pássaro das feiticeiras.</p> <p>Oxóssi é raptado por Ossaim.</p> <p>Oxumarê: fica rico e respeitado.</p> <p>Xangô: torna-se o quarto rei de Oió (frag.)</p> <p>Obá: corta a orelha induzida por Oxum.</p> <p>Oiá: transforma-se num búfalo.</p> <p>Oiá: é dividida em nove partes.</p> <p>Obatalá: cria o homem.</p> <p>Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.</p>
SANTOS, D. M.	Contos de Mestre Didi	1981	<p>Exu: ajuda um mendigo a enriquecer.</p> <p>Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico.</p> <p>Xangô deixa a velha Obá e encontra Oxum.</p> <p>Oxalá: expulsa o filho chamado Dinheiro.</p>
VERGER, P.	Orixás	1981(a)	<p>Exu: leva dois amigos a uma luta de morte</p> <p>Exu: promove uma guerra em família.</p> <p>Exu: provoca a ruína da vendedora do mercado.</p> <p>Oxóssi: mata o pássaro das feiticeiras.</p> <p>Oxóssi é raptado por Ossaim.</p> <p>Xapanã: é proclamado o Senhor da Terra.</p> <p>Oxumarê: fica rico e respeitado.</p> <p>Xangô: torna-se o quarto rei de Oió.</p> <p>Oiá: recebe o nome de Iansã, mãe dos nove filhos.</p> <p>Oiá: transforma-se num búfalo.</p> <p>Oiá: é dividida em nove partes.</p> <p>Oxum: faz as mulheres estéreis em represália aos</p>

			<p>homens. Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás. Iemanjá: foge de Oquerê e corre para o mar. Obatalá: cria o homem.</p>
VERGER, P.	Lendas dos orixás	1981(b)	<p>Exu: leva dois amigos a uma luta de morte Exu vinga-se por causa de ebó feito com displicência. Ogum: mata seus súditos e é transformado em orixá. Oxóssi: mata o pássaro das feiticeiras. Xangô: torna-se rei de Cossô. Oiá: transforma-se num búfalo. Oxum: exige a filha do rei em sacrifício. Iemanjá: foge de Oquerê e corre para o mar. Oxaguiã: manda libertar o amigo preso injustamente. Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.</p>
VERGER, P.	Oxóssi, o caçador.	1981 (c)	<p>Oxóssi: mata o pássaro das feiticeiras.</p>
FEUSER, W. F.; CUNHA, M. C.	Dílógún: Brazilian Tales of Yorùbá Divination Discovered in Bahia by Pierre Verger.	1982	<p>Exu: põe fogo na casa e vira rei. Exu: ajuda um homem a trapacear. Exu: recebe ebó e salva um homem doente. Exu: ajuda um mendigo a enriquecer. Ogum: faz ebó e se torna uma potência. Ogum: recompensa a generosidade da vendedora de acaçá. Ogum: livra um pobre de seus exploradores. Ogum: conquista para os homens o poder das mulheres. Xangô: é vencido pelo Carneiro. Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico. Xangô: é rejeitado por seus súditos. Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás. Oxum: exige a filha do rei em sacrifício. Oxum: difama Oxalá e ele a faz rica para livrar-se dela. Oxalá: salva seus filhos com a ajuda de Orunmilá. Oxalá: expulsa o filho chamado Dinheiro.</p>
AUGRAS, M.	O duplo e a metamorfose	1983	<p>Elegbara: devora até a própria mãe. Ogum: repudia Oiá por causa de Xangô. Ogum: reconquista o amor de Oxum. Ogum: cria a terra. Odé: desrespeita a proibição ritual e morre. Oxumarê: usurpa a coroa de sua mãe Nanã. Nanã: tem um filho com Oxalufã (Oxalá velho). Xangô: é salvo por Oiá da perseguição dos eguns. Oxum: transforma sangue menstrual em penas de papagaio. Oxum: transforma-se em pombo. Oxalá: é proibido de comer sal.</p>
			<p>Exu: leva dois amigos a uma luta de morte Exu vinga-se por causa de ebó feito com displicência. Ogum: mata seus súditos e é transformado em orixá. Oxóssi: mata o pássaro das feiticeiras. Erinlé: transforma-se em rio e encontra Oxum.</p>

VERGER, P.	Lendas africanas dos orixás	1985	<p>Obaluaê: conquista o Daomé.</p> <p>Oxumarê: desenha o arco-íris no céu para estancar a chuva.</p> <p>Oxumarê: fica rico e respeitado.</p> <p>Naná: esconde o filho feio e exhibe o filho belo (frag.).</p> <p>Naná: proíbe instrumentos de metal no seu culto.</p> <p>Xangô: torna-se rei de Cossô.</p> <p>Xangô: rouba Iansã de Ogum.</p> <p>Xangô: ordena que primeiro saúdem seu irmão mais velho.</p> <p>Xangô: e suas esposas transformam-se em orixás.</p> <p>Obá: é possuída por Ogum.</p> <p>Obá: corta a orelha induzida por Oxum.</p> <p>Oiá: transforma-se num búfalo.</p> <p>Oxum: exige a filha do rei em sacrifício.</p> <p>Iemanjá: foge de Oquerê e corre para o mar.</p> <p>Oxaguiã: manda libertar o amigo preso injustamente.</p> <p>Obatalá: cria o homem.</p> <p>Oxalá: é feito albino por Exu.</p> <p>Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.</p>
AMARAL, R. C.	Pesquisa de Campo	1986	<p>Exu: come tudo e ganha o privilégio de comer primeiro.</p> <p>Oxóssi: aprende com Ogum a arte da caça.</p> <p>Oxóssi: ganha de Orunmilá a cidade de Queto.</p> <p>Oxóssi: é feito rei de Queto por Oxum.</p> <p>Obaluaê: tem as feridas transformadas em pipoca por Iansã.</p> <p>Euá: transforma-se na névoa.</p> <p>Euá: casa-se com Oxumaré.</p> <p>Euá: é escondida por seu irmão Oxumarê.</p> <p>Xangô: é reconhecido como o orixá as justiça.</p> <p>Iansã: ganha seus atributos de seus amantes.</p>
FEIJOO, S.	Mitología cubana	1986	<p>Oxóssi: desobedece a Obatalá e não consegue mais caçar.</p> <p>Xangô: é reconhecido por Aganju como seu filho legítimo.</p> <p>Xangô: foge de seus perseguidores vestido de mulher.</p> <p>Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico.</p> <p>Oiá liberta Xangô da prisão usando o raio.</p> <p>Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.</p>
AMARAL, R. C.	Pesquisa de Campo	1987	<p>Logum Edé é salvo das águas.</p> <p>Obaluaê: tem as feridas transformadas em pipoca por Iansã.</p>
GLEASON, J.	Oya: um louvor à deusa africana.	1987	<p>Xangô: é rejeitado por seus súditos.</p> <p>Iansã: cria o rio dum pedaço de pano preto.</p>
			<p>Exu: põe fogo na casa e vira rei.</p> <p>Exu: ajuda um homem a trapacear.</p> <p>Exu: recebe ebó e salva um homem doente.</p> <p>Exu: ajuda um mendigo a enriquecer.</p>

BRAGA, J. S.	O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé	1988	Ogum: recompensa a generosidade da vendedora de acaçá. Ogum: livra um pobre de seus exploradores. Ogum: conquista para os homens o poder das mulheres. Xangô: é vencido pelo Carneiro. Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico. Xangô: é rejeitado por seus súditos. Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás. Oxum: exige a filha do rei em sacrifício. Oxum: difama Oxalá e ele a faz rica para livrar-se dela. Oxalá: expulsa o filho chamado Dinheiro.
PRANDI, R.	Pesquisa de Campo	1988	Logum Edé: rouba segredos de Oxalá.
AUGRAS, M.	De Yiá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, C. E. M.	1989	Oxaguiã: encontra Iemanjá e lhe dá um filho.
BRAGA, J. S.	Contos afro-brasileiros	1989	Exu: põe fogo na casa e vira rei. Exu: ajuda um homem a trapacear. Exu: recebe ebó e salva um homem doente. Exu: ajuda um mendigo a enriquecer. Ogum: faz ebó e se torna uma potência. Ogum: recompensa a generosidade da vendedora de acaçá. Ogum: livra um pobre de seus exploradores. Xangô: é vencido pelo Carneiro. Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico. Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás. Oíá: transforma-se num elefante. Oxum: difama Oxalá e ele a faz rica para livrar-se dela. Oxalá: salva seus filhos com a ajuda de Orunmilá.
ELEBURIBON, O. C.	The Adventures of Obatalá.	1989	Obatalá: fere acidentalmente sua esposa Iemu.
PRANDI, R.	Pesquisa de campo	1989	Nanã: fornece a lama para a modelagem do homem.
PRANDI, R.	Pesquisa de campo	1989	Nanã: esconde o filho feio e exhibe o filho belo. Logum Edé: nasce de Oxum e Erinlé. Xangô: tem seu culto organizado pelos doze obás.
PRANDI, R.	Pesquisa de campo	1989	Oxalá: ganha o mel de Odé.
KNAPPERT, J.	African Mythology: na Encyclopedia of Myth and	1990 (2ª ed. 1995)	Ogum: dá aos homens o segredo do ferro (frag.) Obatalá: provoca a inveja e é feito em mil pedaços.

	Legend.		
SÀLÁMÌ, S.	A mitologia dos orixás africanos: Sàngó, Oya, Òsun, Obá.	1990	Iansã: cria o rio dum pedaço de pano preto. Oiá: transforma-se no rio Níger.
BASCOM, W.	African Folktales in the new World	1992	Obá: corta a orelha induzida por Oxum.
PRANDI, R.	Pesquisa de Campo	1992	Xangô: é condenado por Oxalá a comer como os escravos.
NEIMARK, P. J.	The way of the orisha	1993	Exu: leva dois amigos a uma luta de morte
VOGEL, A. M. [et.al.]	A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.	1993	Exu: leva aos homens o oráculo de Ifá. Oxum: faz as mulheres estéreis em represália aos homens. Obatalá: cria o homem. Oxalá: cria a galinha-d'angola e espanta a Morte.
BARROS, J. F. P	O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô.	1993	Oxóssi é raptado por Ossaim. Oxaguiã: encontra Iemanjá e lhe dá um filho.
PRANDI, R;	Pesquisa de campo	1993	Xangô: é condenado por Oxalá a comer como os escravos.
SANTOS, M. S. A	Meu tempo é agora.	1993	Oiá: inventa o rito funerário do axexê.
GONZÁLEZ-WIPPLER, M.	Legends of Santería	1994	Obá: corta a orelha induzida por Oxum.
ARÓSTEGUI, N. B.	Los orishas em Cuba	1994 (a)	Exu: ajuda o Olofim na criação do mundo. Ogum: é castigado por incesto a viver nas estradas. Erinlé: tem a língua cortada por Iemanjá. Xapanã: é proclamado o Senhor da Terra. Obaluaê: morre e é ressuscitado a pedido de Oxum. Sapatá: torna-se rei na terra dos jejes. Xangô: é reconhecido por Aganju como seu filho legítimo. Xangô: foge de seus perseguidores vestido de mulher. Xangô cai no fogo e brinca com as brasas. Euá: é expulsa de casa e vai viver no cemitério (versão – filha de Odudua). Obá: corta a orelha induzida por Oxum. Oiá liberta Xangô da prisão usando o raio. Iemanjá: ajuda Olodumare na criação do mundo. Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás. Iemanjá: mostra aos homens o seu poder sobre as águas.
	Opolopo		

ARÓSTEGUI, N. B.	owó: los sistemas advinatorios de La regla de ocha.	1994 (b)	Obatalá: cria o homem. Oxalá: é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão.
PRANDI, R.	Pesquisa de campo	1994	Bará: aprende a trabalhar com Ogum. (Bará corruptela de Elegbara)
PRANDI, R.	Pesquisa de campo	1994	Ogum: faz instrumentos agrícolas para Oxaguiã.
PRANDI, R.	Pesquisa de campo	1994	Oiá sopra a forja de Ogum e cria o vento.
FAMA, C. A.	Sixteen Mythological Stories of Ifá.	1994	Odé: mata o irmão que trai os seus segredos.
FÁTUNMBI, A. F.	Ìba'se Òrisà: Ifà Proverbs, Folktales, Sacred History and Prayer.	1994	Iemanjá: dá a luz as estrelas, as nuvens e aos orixás.
VIDAL, M. R. A.	A atuação da mulher na preservação e resistência da herança cultural africana: o caso do Ile Leuiwyato, Guararema, SP.	1994	Omulu: ganha as pérolas de Iemanjá. Oiá: toca o fole de Ogum para os egunguns dançarem. Obatalá: usa a coroa de ecodidé e é chamado rei dos orixás.
RIBEIRO, R. I.	Mãe negra: o significado ioruba da maternidade	1995	Oxum: nasce de Iemanjá e é curada por Ogum.
SEGATO, R. L.	Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.	1995	Exu: come antes dos demais na festa de Iemanjá. Ogum: reconquista o amor de Oxum. Ogum: livra Oxum da fome imposta por Xangô. Xangô: usurpa a coroa de Ogum. Xangô: seduz o povo e usurpa o trono de Ogum. Xangô: mata o touro com seu machado duplo. Xangô: conquista Iansã na guerra contra Ogum. Xangô: oferece mil riquezas a Oxum. Xangô: conquista pela força o amor de Iansã. Xangô: depende de Iansã para ganhar a guerra. Xangô: deixa de comer carne de porco em honra dos malês. Xangô: encanta-se juntamente com Iansã e Oxum. Xangô: é proibido de participar do culto dos eguns. Obá: corta a orelha induzida por Oxum. Iansã: proíbe Xangô de comer carneiro perto dela. Iansã: é traída pelo carneiro. Oxum: seduz Iansã.

			Oxum: recupera o báculo de Orixalá que Iansã joga no mar. Orixalá: guarda de lembrança uma pena de Ecodidé.
AMARAL, R. C.	Pesquisa de Campo	1996	Obatalá: provoca a inveja e é feito em mil pedaços.
LAHAYE GERRA, R. M.; ZARDOYA LOUREDA, R.	Yemanyá a través de sus mitos.	1996	Iemanjá: é violentada pelo filho e dá à luz os orixás.
MAUGÉ, C. E.	The lost Orisha	1996	Xangô: é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico. Xangô: torna-se o quarto rei de Oió.
BENISTE, J.	Òrun Àiyé, o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o Céu e a Terra	1997	Ogum: livra um pobre de seus exploradores. Oxaguiã: inventa o pilão (frag.)
FERRETI, S.	Pesquisa de Campo	1997	Euá: esconde Xapanã e se casa com ele. Oxum: Navezuarina cega seus raptos.
NASCIMENT O, L. F. R.	Pesquisa de Campo	1997	Logum Edé é possuído por Oxóssi.
ORO, A. P.	Pesquisa de Campo	1997	Oxumarê: é morto por Xangô.
PRANDI, R.	Pesquisa de Campo	1997	Logum Edé: devolve a visão a Erinlé. Oxum: Apará tem inveja de Oiá. Oxum: mata o caçador e transforma-se num peixe. Iemanjá: cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças. Ajagunã: ganha uma cabeça nova. Ajagunã: destrói palácios para o povo trabalhar.
SÀLÁMÌ, S.	Ogum: dor e júbilo nos rituais de morte.	1997	Ogum: cria a forja. Ogum: ensina aos homens as artes da agricultura.
LEPINE, C.	As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola. In: MOURA, C. E. M.	1998	Obaluaê: conquista o Daomé.
OXALÁ, A.	Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados	1998	Obá: corta a orelha induzida por Oxum.
PRANDI, R.	Pesquisa de	1998	Oxumarê: transforma-se em cobra para escapar de

	Campo		Xangô.
BARBÀRA, R. S.	Storie di Bahia	1999	<p>Iansã: foge ligeira e transforma-se no vento. Iansã: cria o rio dum pedaço de pano preto. Oiá: transforma-se no rio Níger. Oiá: transforma-se num elefante. Oiá transforma-se em coral. Oiá: é dividida em nove partes. Oiá: é disputada por Xangô e Ogum. Oiá: usa a poção de Xangô para cuspir fogo. Oiá: ganha de Obaluaê o reino dos mortos. Oiá: dá à luz a Egungum.</p>

Anexo 2 – Tabela de *Odu*s selecionados

Confeccionada a partir do livro *The Sacred ifa Oracle*, de EPEGA, A.; NEIMARK, P. Tem como tema *Odu*s que se referem às mulheres.

Tabela de Odu s selecionados		
Nº	Nome	Observações
1	Èjìogbè	O cliente consultou Ifá porque ele ou ela quer filhos ou deseja se engajar em um novo projeto. “para Agbonniregun foi dito que se ele fizesse sacrifício, ele seria abençoado com filhos; ele nem saberia o número de seus filhos durante e após sua vida [...]”; “As esposas de Agbonniregun estavam tendo dificuldade para engravidar e dar a luz [...] se ele concordasse em fazer o sacrifício, ele teria muitos filhos durante a vida e após a sua morte”
2	Oyekumeji	Este odu simboliza o princípio feminino, que junto ao primeiro deus origem aos outros quatorze principais. Um homem com muitas mulheres terá problema, já que elas se tornam ciumentas, e atrapalharão o progresso do cliente. É melhor ter um marido e uma esposa.
3	Iworimeji	“quando Iworimeji estava para se casar com a filha de Ope Olofin foi pedido a ele que fizesse um sacrifício. Sua esposa jamais seria estéril [...]” Pessoas nascidas por este Odú jamais seriam inférteis ou estéreis. Elas seriam sempre abençoadas com filhos.
4	Idimeji	Esse odu simboliza a maternidade. Quando uma mulher estiver desesperada para ter um filho é aconselhada a satisfazer Òrúnmìlà. Ifá diz que ela terá uma criança e que será menina.
5	Irosujeji	O sacrifício apropriado deverá ser executado por uma mulher que esteja ansiosa para ter um bebê. Irosujeji diz que ela engravidará e terá um bebê. A criança será um menino que deveria tornar-se um Babalawo.
6	Owonrinmeji	Este odu trará dinheiro e esposa. Opaque foi consultar Ifá devido à falta de filhos. Foi dito à ela que realizasse sacrifício. Ela ofereceu o sacrifício e teve muitos filhos como predito por Ifá.
8	Okanranmeji	Olu quando ele tinha apenas um filho, foi orientado a sacrificar, foi assegurado a ele que seu único filho se tornaria dois. Esse Odu sempre traz um filho a mais para o cliente.
9	Ogundameji	Pessoas sob esse odu são sempre abençoadas com muitos filhos. Foi dito à Òrúnmìlà que sua esposa teria tantos filhos que ele não os conheceria a todos.
10	Osameji	Fala de falta de coragem e fuga de brigas ou oposições. “palaka esse consultou Ifá para uma Osa quando ela estava perambulando pelo mundo sozinha. Foi dito à ela que ela encontraria um par se ela fizesse sacrifício [...] Ela obedeceu e fez o sacrifício. Qualquer um para quem este Ifá é divinado terá muitos filhos.”
11	Ikameji	Fala sobre preocupações e portanto pede por moderação. “consultaram Ifá para Bara Agbonniregun, que estava indo a Ifé para começar um parto. [...] Qualquer um para quem este Odú é divinado terá muitos filhos.” “consultou Ifá para Òrúnmìlà quando sua esposa estava prestes a cometer adultério. Foi pedido a ele para sacrificar [...] para evitar que as pessoas seduzissem sua esposa. Ele seguiu o conselho e realizou o sacrifício. Oye e Owore eram rivais de Òrúnmìlà. Eles eram incapazes de seduzir a esposa de Òrúnmìlà porque ele tinha realizado o sacrifício. A esposa de Òrúnmìlà se chama Ope.”

12	Oturuponmeji (Ologbonmeji)	Fala sobre preocupações e portanto pede por moderação. “consultaram Ifá para Bara Agbonniregun, que estava indo a Ifé para começar um parto. [...] Qualquer um para quem este Odú é divinado terá muitos filhos.” “consultou Ifá para Òrúnmilà quando sua esposa estava prestes a cometer adultério. Foi pedido a ele para sacrificar [...] para evitar que as pessoas seduzissem sua esposa. Ele seguiu o conselho e realizou o sacrifício. Oye e Owore eram rivais de Òrúnmilà. Eles eram incapazes de seduzir a esposa de Òrúnmilà porque ele tinha realizado o sacrifício. A esposa de Òrúnmilà se chama Ope.”
13	Oturameji	Os divinados com esse Odu devem, o quanto antes oferecer sacrifício para, entre outras coisas, ganhar algum dinheiro, e finalmente ter uma esposa e filhos.
14	Iretemeji	Se as crianças crerem em Ifá, Órúnmilà concederá a elas boa sorte para dinheiro, esposas, filhos, vida longa e felicidade.
16	Ofunmeji (Orangunmeji)	Para mulheres jovens, esse odu implica na possibilidade de engravidar e dar a luz.
52	Irosu Takeleku	Fala de inveja e sedução e pede por sacrifícios para evitar graves conseqüências. “quando Amure estava indo levar a esposa de Sango para casa. Eles disseram que se ele falhasse em sacrificar, a morte o levaria. [...] Ele ouviu e realizou o sacrifício”
53	Oyeku Wonrin	Fala de cura para possíveis conseqüências sérias de adultério e perigo de viagens distantes. “Lawenibu. Foi pedido a ela que confessasse seu adultério se não quisesse morrer. Uma cabra deveria ser oferecida como sacrifício, se ela não quisesse morrer devido ao adultério. Ela apresentou o sacrifício. Ifá diz que a mulher pra quem este odù é divinado está cometendo adultério.”
54	Owonrin Yeku	Fala da necessidade de cautela em nossas atividades. “Consultou Ifá para Orisa-nla porque sua esposa Yemowo, estava indo para a roça cometer adultério. Para que ela não morresse devido a sua infidelidade, ela deveria oferecer um sacrifício [...] Ela realizou o sacrifício. O mesmo Ifá foi divinado para Ajanaa-Werepe, que era o amante de Yemowo. Foi pedido a ela que sacrificasse [...] para evitar sua morte. Ele seguiu a orientação e fez o sacrifício.
63	Oyekubeka	Fala da necessidade do babalawo dividir seus sacrifícios com Seu e outros. “Oyeku e Eka consultaram Ifá para Owá, que utilizou cinco búzios para consultar em nome das mulheres infecundas da casa. Devido a fracassar em interpretar corretamente, Owa matou a ambos na encruzilhada. [...] ‘o propósito de sua consulta a Ifá foi a infertilidade das mulheres em sua casa. Você preferia que elas fossem férteis”
64	Ika yeku	Oferece solução para esterilidade masculina e pede mais positividade na natureza do cliente. “Onimeri-apala, consultou Ifá quando ele estava estéril e todas, menos uma de suas 1. 440 mulheres o haviam abandonado. Foi pedido um sacrifício [...] Isso permitirá que todas suas mulheres que o abandonaram retornar para ele, continuem férteis e dêem a luz a crianças. [...] Num instante, a única mulher que permaneceu com ele engravidou e teve um bebê. Aquelas que o haviam deixado retornaram à casa de Onimeri quando ouviram as boas novas. Elas também engravidaram e tiveram filhos.”
67	Oyeku Batuye	Fala sobre remoção de culpa e restauração da liberdade de atividades. “Quer seria afortunado em ter duas esposas um dia”
		Previne contra a tentação de entrar em um relacionamento destrutivo. “Foi predito que uma mulher, junto com seus passageiros, viria a bordo. A mulher era muito bonita e ele quis desposá-la. Se ele fizesse uma

68	Ótúrá-àikú	proposta a ele, está a aceitaria. A mulher se chamava Oye. Ele deveria executar sacrifício tão depressa quanto possível para impedir Èsù de instigá-lo a falar à mulher que poderia causar a morte dele. [...] Ele não pode fazer se casar com uma mulher bonita.
74	Ofun'yeku	Assegura longevidade, respeito e bons relacionamentos com os sacrifícios e comportamentos apropriados.
77	Iwori'rosu	Fala da necessidade de paciência para obter soluções e alcançar objetivos. "Ifá foi consultado para Òrúnmílá, que disse que sua esposa engravidaria e teria um bebê."
80	Owonrin'wori	Fala de trabalho árduo como o remédio que cura a pobreza. "Ojuogbebikan, que foi orientado a sacrificar para proteger sua esposa contra loucura ou se ela já fosse louca, recuperar sua sanidade".
91	Ìwòrì'túrúpòn	Fala sobre gravidez bem sucedida e da transformação de situações nocivas em sucesso através de sacrifício. "Ìwòrì o marido de Òtùrupòn, que teve um bebê que morreu. Ifá disse que esta mulher engravidaria novamente e que carregaria um bebê em suas costas. Ìwòrì foi orientado a oferecer sacrifício para evitar que seu filho morresse prematuramente [...] [...] a sopa deve ser consumida ao alvorecer daí a gravidez virá em cinco meses). Ele ouviu as palavras e realizou o sacrifício." "Òrúnmílà comprou um escravo sem realizar o sacrifício prescrito. O escravo era uma mulher. Ela morreu três dias após a aquisição. As pessoas da casa de Òrúnmílà começaram a chorar. Èsù veio até a casa e ouviu a lamentação. Ele perguntou, 'porque vocês estão chorando dessa maneira?' [...] Èsù disse, 'meu senhor, você consultou o Oráculo de Ifá antes de comprar?' [...] 'Você deve ir e realizar o sacrifício se não quiser perder o dinheiro que gastou com a escrava'. Òrúnmílà fez o sacrifício. Èsù pegou o cadáver da escrava e o lavou e o vestiu elegantemente. Ele levou o corpo para o mercado e o sentou em uma encruzilhada. Colocou em sua mão um graveto de mastigar e em sua frente colocou um tabuleiro contendo pequenas mercadorias. O dia era um dia de feira. Com muitas pessoas indo ao mercado. Elas saudavam esta mulher como se ela estivesse viva. Como ela não respondia, rapidamente as pessoas fugiam dela. Èsù se escondeu em um arbusto. Mais tarde, Ajé se aproximou do mercado com seus 200 escravos, que usualmente carregavam as mercadorias que ela comprava. Ela chegou até o corpo morto e parou para comprar alguma mercadoria. Após falar com o corpo por alguns instantes sem obter resposta, Ajé ficou zangada. Ela tomou uma vara e que estava com um de seus escravos e bateu com a mesma no corpo, o qual foi ao solo. Èsù pulou para fora do arbusto em que ele estava escondido. Ele disse, Há! Ajé o que foi que você fez? Matou a escrava de Òrúnmílà! Ajé começou a implorar a Èsù, que recusou sua alegação. Ela disse que Ajé devia pegar todos os seus escravos e ir com ele até a casa de Òrúnmílà. Ajé começou a propor a Èsù que ela iria repor o escravo de Òrúnmílà com um de seus próprios escravos. Èsù não aceitou. Ela ofereceu mais um para que fossem dois escravos seus a ressarcir Òrúnmílá. Èsù insistiu para que Ajé fosse junto com os escravos. Ajé finalmente concordou e Èsù os levou para a casa de Òrúnmílà para repor a escrava morta. Foi assim que Ajé se tornou escrava de Òrúnmílà."
92	Òtúrúpòn'wòrì	Fala de morte resultante da falta de cumprimento do sacrifício prescrito. "Ela foi orientada a oferecer um sacrifício de maneira a ter um parto seguro. Ela ouviu e se recusou a sacrificar".
97	Iwori-Ose	Fala sobre transformar desgraça em sucesso. "Uma mulher bonita que não menstrua, como pode ter filhos? Este foi o Ifá divinado para Oju-oje

		deusa da beleza. Ela foi orientada a sacrificar de maneira a poder ter filhos.”
100	Ofun’wori	Fala que o uso correto do dinheiro assegura realização na vida. “Ajé foi orientada a oferecer sacrifício de forma que as pessoas do mundo continuariam a procurar por ela para cima e para baixo. [...] Ela seguiu a orientação e sacrificou. Um dia, Ajé irritada foi até o rio e as pessoas zelosamente procuraram por ela no fundo do rio” “Obonhunbonhun, que foi rico mas desprovido de filhos, e por esta razão ficou mal-afamado”
102	Ìrosù’dí	Fala de uma pessoa que tem um talento para cura e oferece soluções para concepção. “Foi pedido a ela sacrifício de modo que ela se tornasse mãe. [...] Ela sacrificou.
105	Ìdí’bàrà	Fala sobre a necessidade de remover obstáculos e mau entendidos através de sacrifício. “Ele foi aconselhado a vir e pedir sua noiva em casamento, assim que ela pudesse casar. Sua prometida, Obara, não gosta de Edidi, o qual ela ridiculariza como sendo um lenhador. Ela perguntou, ‘o que devo eu fazer com um lenhador?’ Em seguida, ele começou a suplicar Obara para encara-lo com bons olhos. Obara não quis vê-lo. Edidi, finalmente realizou o sacrifício que lhe foi pedido, pois de outra maneira perderia sua esposa.”
106	Obara’di	Adverte contra a perda de nossa independência e integridade. “Consultou Ifá para uma prostituta que estava indo para cama com todos os homens. Ela foi advertida que estava fazendo uma coisa arriscada. Uma prostituta perde o respeito. Nenhuma mulher pode prosperar para sempre na prostituição. Ela foi aconselhada a confessar sua ignorância e a sacrificar [...] esfregar na vagina [o preparo do sacrifício]”
108	Okanran-Di	Fala de um relacionamento que irá eventualmente dar certo. “Òrúnmilà, que estava indo depositar Ehinmola. Todas as deidades (Ìrúnmale) tentaram seduzir Ehinmola sem sucesso. Òrúnmilà foi aconselhado a sacrificar [...] Òrúnmilà ouviu atentamente o conselho e sacrificou. Ele mais adiante foi aconselhado a não perder a paciência se a mulher não lhe desse atenção imediatamente. Ela buscaria por ele onde quer que ele pudesse estar. Ela amaldiçoará o dia em que recusou a proposta de Òrúnmilà. Òrúnmilà partiu para Ado Ayiwo. Um ano depois que Òrúnmilà partiu, Ehinmola mudou sua opinião. Ela desejou se casar. Ela foi por toda parte com as deidades, mas ninguém conseguiu a maldição que Òrúnmilà jogou sobre ela. Todos os esforços se mostraram inúteis. Ehinmola eventualmente arrumou suas malas e se dirigiu à casa de Òrúnmilà em Ado. Òrúnmilà estava festejando o Festival do Inhame Novo quando Ehinmola chegou. O azeite-de-dendê e o sal de Òrúnmilà tinha se esgotado, o que Ehinmola proveu alegremente quando ela desfez suas malas. Quando Òrúnmilà terminou a oferenda, ele perguntou a Ehinmola, ‘o que você faz aqui?’. Ehinmola respondeu, ‘é você’. Então Òrúnmilà apanhou duas fatias de inhame e que ele sacrificou. Ele esfregou uma na outra e as deu a Ehinmola dizendo, ‘ele está pronto para se comido, Ehinmola. Ele está pronto para ser bebido, Ehinmola’. Foi assim que Ehinmola se tornou esposa de Òrúnmilà. Desde então, se questionamos acerca de quem conhece o futuro, eles diriam, ‘Òrúnmilà conhece o futuro’”.
115	Idi-Oturupon	Fala de soluções para problemas médicos que impossibilitam a gravidez. “Foi consultado para Olu-Ogan, que foi orientada a sacrificar [...] de modo que ela possa parir muitos filhos. Ela fez o que foi pedido”
		Adverte contra mau caráter e oferece uma saída para se ter filhos saudáveis. “Abimoku foi orientada a fazer sacrifício. Abimoku sempre

137	Ìrosù'Túrúpòn	daria a luz crianças que sobreviveriam. [...] Ela sacrificou. Foi aconselhado que o nome dela fosse mudado para Mola (uma criança sobrevive).”
138	Oturupon'Rosù	Adverte contra desarmonia em um relacionamento. “Delumo foi prevenida de que seu marido a perturbaria. Porém, se ela fizesse sacrifico, seu marido lhe daria paz mental. [...] Ela sacrificou.” “Quando este estava indo desposar Ìrosù. Lhe foi assegurado que ele teria muitos filhos e netos pelo casamento [...] ele seguiu a orientação e sacrificou.
151	Oworin-Egúntán	Fala de conflitos e dificuldades nos negócios e no lar. “Foi pedido que sacrificassem de maneira que estaria bem com Owon e Egúntán sua esposa. [...] Ele sacrificou.”
153	Owonrin-Osa	Fala da necessidade de coragem em conflitos que estão por vir e ter cautela com novos relacionamentos. “Alertando-o que uma mulher fugitiva viria a ser sua esposa. Foi pedido que sacrificasse para que ela pudesse adentrar à sua casa com cuidado. [...] ele ouviu e sacrificou.
155	Owonrin'Ká (Erinsija)	Garante sucesso através da moderação. “Há dinheiro, uma esposa, filhos e coisas boas em sua casa”
170	Ògúndá-Bàrà	Fala da necessidade de sacrifício para manter um relacionamento. “divinou para Ògún quando ele estava indo tomar Òbàrà por esposa. Era de conhecimento geral que Òbàrà nunca ficou muito tempo com um homem antes de mudar-se. Ògún disse que ele estava fascinado por ela. Ele foi orientado a sacrificar [...] Ele ouviu e sacrificou.”
175	Òbàràtúrúpòn	Fala das soluções para infertilidade e abortos. “que estava indo comprar uma escrava. Ele foi advertido a sacrificar de modo que não perdesse dinheiro com a escrava devido a constante perda de crianças dela. [...] Ele sacrificou. Ele foi assegurado que a mulher seria fértil e que ele ganharia por ela sem pesares.
176	Òtúrúpòn'Bàrà	Fala da importância de manter a saúde para assegurar uma vida longa. “divinou para Iyamoole, que disse que sua filha seria saudável mas que não desejaria estar em sua companhia quando ela crescer. [...] Ela ouviu e sacrificou.” “Maridos louvam as suas esposas; os maridos de outras pessoas nunca nos louvariam. Isto foi divinado para Tenimaasunwon, o marido de Ajemoorin. Foi dito a ele que a mulher que ele estava propondo em casamento seria uma boa esposa mas que deveria sacrificar de modo que ela não morresse jovem. [...] Ele ouviu as palavras e sacrificou.”
177	Òbàrà-Túrá	Foca no respeito em nosso lar e no trabalho. “divinou para o rei de Oloyo, que propôs comprar a mulher que ele gostou como escrava. Ele foi advertido para não comprar a mulher pois ela era uma esbanjadora. Oloyo disse, ‘qual o sacrifício para prevenir que ela desperdice se eu a comprar?’. [...] Ele não sacrificou.”
183	Òbàrà-Òfún	Fala de um grande sucesso financeiro. “dinheiro cingindo, esposa cercando”
184	Òfún'Bàrà	Fala da necessidade de proteger nossos bens. “Òfún estava dando carinho à uma ingrata. Isto foi divinado para um homem a quem foi dito que uma certa mulher que ele gostou, planejou furtá-lo e abandoná-lo.”
192	Òtúrúpòn Kòràn	Fala de se evitar possíveis dificuldades com as crianças e inimigos. “Foi divinado para Efunbunmi, a quem foi dito que teria vários filhos, mas que deveria sacrificar de modo que a criança que ela estava carregando em suas costas não se tornasse um criminoso quando crescesse. [...] Ela ouviu as palavras porém não sacrificou.”
194	Òtúrákònràn	Fala de se evitar as conseqüências de maus comportamentos. “Òtú, que desejava desposar Òkòràn, a filha do Olofin. As pessoas estavam dizendo que isto causaria uma disputa. O homem a quem Òkòràn foi prometida

		como esposa tinha gastado muito nela. [...] Mas o adivinho das coisas boas, disse que Òtú casaria com Òkòrà̀n [...] Ele sacrificou.”
205	Ògúndá-Òtúrúpòn	Fala de boa fortuna resultante de melhora de comportamento. “Eles disseram que um ano de riquezas tinha vindo, um ano de abundância, um ano de nascimento de muitas crianças.”
206	Òtúrúpòn- Egúntán	Fala do presente, sendo um mau momento para uma nova criança, mas mantêm uma grande promessa para o futuro. “Isto foi divinado para Òtú, a mãe de um bebê novo. Eles disseram que a criança seria um ladrão quando crescesse. Foi pedido que os pais oferecessem sacrifício para que a criança pudesse obedecê-los” “Eles disseram que a esposa de Orunmila conceberia. Foi pedido que Orunmila oferecesse sacrifício para que a criança viesse em um momento mais propício a eles. Ele seguiu a orientação e sacrificou”
209	Ògúndáketè	Fala do papel de Elegbara como um mensageiro entre os seres humanos e Deus; e Egúngun como o caminho dos seres humanos para a supremacia. “Isto foi divinado para Ògún, que estava indo realizar os rituais prescritos pela Iyalode nas ruas. Todas as mulheres estavam castigando os homens. Foi pedido que Ògún sacrificasse [...] Ele sacrificou. Depois disso, o mistério de Egúngun e de outros cultos que cobrem as suas faces, cabeças ou corpo inteiro tiveram início. As mulheres eram antigamente as controladoras deste mistério. Elas assustaram os homens com ele e não obedeceram os homens. Os homens, especialmente Ògún, descobriram um modo melhor que o modo das mulheres.
214	Ófún-Egúntán	Fala das conseqüências de se ignorar comportamento moral e sacrifício. Onde o rei é vítima de uma mulher (ex-prostituta) que o leva a perdição por não sacrificar.
217	Òsá-Òtúrúpòn	Fala da infertilidade e de sacrifício para vida longa. “Foi pedido que sacrificasse de modo a poder dar a luz. Ela se recusou a sacrificar”
218	Òtúrúpòn-Òsá	Fala de tirar uma criança do perigo. “Eles disseram que todos os bebês nascidos naquele ano seriam carregados nas costas de suas mães enquanto estas fugiriam de uma batalha. [...] Eles não sacrificaram”
227	Ìká-Òtúrúpòn	Fala da necessidade de um relacionamento espiritual. “Foi divinado para uma proprietária de terras que construiu uma mansão de dezesseis quartos. Foi pedido que ela sacrificasse de modo que ela pudesse encontrar uma boa e honesta pessoa que iria protege-la contra o roubo de sua propriedade, fato que lhe traria grande dor. [...] A proprietária de terras se recusou a sacrificar. Ela disse que não necessitava de segurança. [...] Obalufón tentou desposá-la e ela recusou. Ògún tentou desposá-la e elea recusou. Orunmila tentou e ela recusou. [...] No dia em que Orunmila estava preparado para envergonhar a mulher, [...]”
228	Òtúrúpòn-Ká	Fala de grande prosperidade e saúde. “Foi-lhe pedido que sacrificasse; suas esposas engravidaram e os frutos das árvores de..”
229	Ìká-Òtúrá	Fala do fim de um problema e do início de boa sorte. “auxilia-me a juntar dinheiro, auxilia-me a reunir esposas, auxilia-me a ter muitos filhos”
238	Òtúrá-Tutu	Fala sobre a necessidade de completar o sacrifício inteiro. “Eles disseram que Olubolade teria uma esposa que lhe daria muitos filhos. Foi-lhe pedido que sacrificasse para que seus filhos não fossem mudos.”
239	Òtúrúpòn-Retè	Fala da necessidade de sacrifício com a finalidade de evitar doença e inimigos. “A mãe de Adepòn advertida a fazer sacrifício de modo que seus filhos não sofressem de lepra. [...]. Ela não sacrificou.”
240	Ìretè-Tutu	Fala da necessidade de obedecer a autoridade e sacrificar para ter muitos filhos. “Eu terei um filho para carregar em meu dorso”
241	Òtúrúpòn-Sé	Fala da necessidade de sacrifício para se ter vida prazerosa. “foi divinado para a árvore jewere, que teve um bebê. Eles disseram que tanto a mãe

		quanto o bebê passariam por privações. Se eles não quisessem padecer deveriam sacrificar [...] Ela não sacrificou.
242	Òsé-Òtúrúpòn	Fala de uma relação difícil porém frutífera. “Foi divinado para uma mulher. Eles disseram que um homem que ela estava a ponto de desposar iria deixá-la pobre e ia fazê-la sofrer, embora ela estivesse grávida [...] Ela disse, ‘Você disse que eu terei filhos. Isso é o bastante’”
244	Òfún-Òtúrúpòn	Fala da fertilidade e da necessidade de sacrifício para se evitar disputas em relacionamentos. “O mundo inteiro viria implorar as crianças dela”. “divinado para uma mulher que estava procurando por um marido. Eles disseram que o homem que ela estava indo desposar a surraria constantemente se ela não sacrificasse. Ela não sacrifica, pois uma pessoa bonita...”
249	Òtúrá-Fún	Boa sorte iminente se o cliente evitar maus atos. “Foi-lhe dito que não cometesse adultério”
255	Òséfú	Existe solução para qualquer problema em Orunmilá. “Essa é a quantia que nós pagamos hoje em resgate para um bebê recém-nascido [240 búzios]”

Anexo 3 – Tabela de receitas e trabalhos selecionados.

Confeccionada a partir do livro *Ewé*, de Pierre Verger. Tem como tema receitas que se referem às mulheres.

Tabela de receitas e trabalhos selecionados
Nº 11 – Receita para tratar dor nos seios
Nº 26 – Receita para ajudar a moça a desenvolver os seios
Nº 27 – Receita para virilidade
Nº 28 – Receita para virilidade
Nº 29 – Receita para virilidade
Nº 30 – Receita para virilidade
Nº 31 – Receita para virilidade
Nº 32 – Receita para virilidade
Nº 33 – Receita para virilidade
Nº 34 – Receita para virilidade
Nº 35 – Receita para virilidade
Nº 36 – Receita para que a menstruação venha
Nº 37 – Receita para que a menstruação venha
Nº 38 – Receita para que a menstruação venha
Nº 39 – Receita para tratar abscessos no pênis ou na vagina
Nº 40 – Receita para tratar gonorréia
Nº 41 – Receita para que a menstruação venha
Nº 42 – Receita para tratar gonorréia
Nº 43 – Receita para tratar gonorréia
Nº 44 – Receita para tratar gonorréia
Nº 45 – Receita para tratar gonorréia sanguinolenta
Nº 46 – Receita para tratar gonorréia em mulher grávida
Nº 47 – Receita para tratar Leucorréia

Nº 48 – Receita para tratar Leucorréia
Nº 49 – Receita para tratar Leucorréia
Nº 50 – Receita para tratar Leucorréia
Nº 51 – Receita para tratar tumor na vagina
Nº 52 – Receita para tratar impotência
Nº 57 – Receita para tratar coceira na vagina
Nº 70 – Receita para tratar úlcera nos seios
Nº 71 – Receita para tratar úlcera nos seios
Nº 221 - Receita para ajudar a escoar o líquido amniótico
Nº 222 - Receita para prevenir doenças em gestantes
Nº 223 - Receita para ajudar o feto a virar-se no útero
Nº 224 - Receita para ajudar a mulher a dar à luz suavemente
Nº 225 - Receita para ajudar a mulher a dar à luz suavemente
Nº 226 - Receita para ser utilizada durante a gestação
Nº 227 - Receita para ser utilizada durante a gestação
Nº 228 - Receita para reduzir o tamanho da placenta
Nº 229 - Receita para conservar a gravidez
Nº 232 - Receita para estancar a hemorragia pós-parto
Nº 233 – Receita para estancar hemorragia
Nº 234 - Receita para ajudar a mulher a dar à luz
Nº 235 - Receita para ajudar a mulher a engravidar
Nº 236 - Receita para ajudar a mulher a engravidar
Nº 237 - Receita para ajudar a mulher a engravidar
Nº 238 - Receita para evitar aborto
Nº 239 - Receita para evitar aborto
Nº 240 - Receita para ajudar mulher estéril a engravidar
Nº 241 - Receita para tratar febre na gravidez

Nº 242 - Receita para eliminar vermes que retardam a gravidez
Nº 243 - Receita para tratar doença na gravidez
Nº 244 - Receita para evitar distúrbios da gravidez
Nº 245 - Receita para reter o sêmen no corpo da mulher
Nº 246 - Receita para reter o sêmen no corpo da mulher
Nº 247 - Receita para tratar doença da gravidez
Nº 248 - Receita para fazer com que o leite flua do seio
Nº 249 - Receita para resolver gravidez de mais de nove meses
Nº 250 - Receita para resolver gravidez de mais de nove meses
Nº 251 - Receita para manter um Abiku na terra
Nº 308 – Trabalho para conquistar de imediato uma mulher
Nº 334 – Trabalho para ter relações sexuais com uma mulher
Nº 335 – Trabalho para fazer a mulher ficar em casa
Nº 336 – Trabalho para moça recuperar a virgindade
Nº 337 – Trabalho para conquistar o coração de uma mulher
Nº 338 – Trabalho para conquistar o coração de uma mulher
Nº 339 – Trabalho para ter muitas esposas
Nº 340 – Trabalho para ter relações sexuais com um homem
Nº 341 – Trabalho para reconquistar uma mulher infiel
Nº 342 – Trabalho para ter relações sexuais com uma mulher
Nº 368 – Trabalho para a mulher obedecer ao marido
Nº 373 – Trabalho para acabar com a ganância de uma mulher
Nº 377 - Trabalho para evitar que a mulher tenha relações sexuais com outro homem.
Nº 379 - Trabalho para deixar um homem impotente
Nº 394 - Trabalho para fazer a vagina inchar
Nº 404 - Trabalho para matar o amante da esposa
Nº 406 - Trabalho para fechar a vagina de alguém

Nº 410 - Proteção para evitar a morte da esposa
Nº 416 - Proteção para acalmar mulher problemática
Nº 417 - Proteção para manter a esposa em casa
Nº 440 - Proteção contra mágun (veneno usado para matar o homem no momento em que tem relações com uma mulher casada)

Anexo 4: Tabela de resumo dos mitos dos orixás selecionados.

Confeccionada a partir do livro *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi, no intuito de mapear as referências as orixás na mitologia.

Tabela de resumo dos mitos dos orixás selecionados		
Pg.	Título	Resumo
348	Iá Mi chegam ao mundo com seus pássaros maléficos	São o princípio de tudo, do bem e do mal. São vida e morte ao mesmo tempo. Não se escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá. O único meio para fugir delas são os orixás. As Iá pensam em alguém e algo de bom ou de ruim acontece conforme a árvore que estão (são sete: orobô, araticuna-da-areia, baobá, gameleira-branca, Iroco, Apaoca e cajazeira). A cajazeira é a fonte do poder das Iá Mi. Eram 201, quando vieram para a Terra, e cada uma tinha o seu pássaro. São mulheres-pássaros.
351	Iá Mi são enganadas por Orunmilá	Orunmilá engana as feiticeiras fazendo-as comer seu euó (tripas), e descobre todos os segredos delas.
352	Iá Mi usam proibições para aprisionar os imprudentes	As Iá Mi arranjam qualquer injustificada razão para fazer mal às pessoas e requerem partes dos ganhos (oferendas). De modo que as que se voltam para Orunmilá são poupadas.
354	Iá Mi propõem enigma a Orunmilá	Nenhum dos orixás é capaz de proteger os filhos das pessoas dos filhos das Iá Mi, somente Orunmilá. “O que é que elas lançam sete vezes e ele pega sete vezes e com que ele pega sete vezes o que elas lançaram sete vezes”. Orunmilá cantou e dançou e conquistou a benevolência das Iá Mi.
356	Iá Mi fazem um pacto com Orunmilá	Legitima os filhos de Orunmilá como única solução à ira das Iá Mi.
357	Iá Mi reconhece o poder dos homens sobre o poder feminino	Odu tem o poder sobre os homens (através da maternidade) mas deveria usá-lo sem violência. Odu age com desrespeito aos homens. Obatalá dá sangue branco do caracol para Odu e a acalma. Toma seu poder sobre os Eguns e as faz “reconhecer” o poder masculino.
360	Iá Mi perseguem Orixalá pelo roubo da água	Os homens tomaram o poder das Iá Mi através de mentiras. Estas vão procurar justiça em Olodumare. Orixalá rouba água do rio das Iá Mi para modelar o homem. Orixalá procura abrigo com Egum e Ogum que são ameaçados e se amedrontam. O último recurso de Orixalá é Orunmilá que não se intimida. Oferece oferendas a elas que ficam gratas e submissas.
362	Iá Mi Odu torna-se esposa de Orunmilá	O poder de Odu era maior que o de Orunmilá que a queria para esposa. Após uma oferenda, Odu aceita o casamento com uma proibição: as outras esposas não poderiam ver o rosto dela. Orunmilá aceita e reconhece que o poder dela é superior ao seu.
364	Iá Mi Odu fica velha e morre	Odu sabendo que vai ficar velha e morrer pede a seus conselheiros (Obatalá, Obaluaê, Ogum e Odudua) que lhes dê os elementos de suas cabaças para que ela possa fazer a sua para se comunicar com seus filhos.
113	Oxóssi mata o pássaro das feiticeiras	Ofendidas por não terem sido convidadas para a festa dos inhames as Iá Mi enviam seu pássaro assustador. Após oferenda para apaziguar as Iá Mi o pássaro é morto por Oxóssi.
138	Logum Edé devolve a visão a Erinlé	As Iá Mi se vingam cegando a Logum Edé e Erinlé por esse último haver matado seu pássaro. Logum utiliza um feitiço das

		próprias Ia Mi e se curam.
327	Oxum mata o caçador e transforma-se num peixe	Oxum envelhece ao esperar um amor. O caçador que dela se enamora, quando finalmente a vê (pois seu rosto vivia coberto) a confunde com uma Ia Mi.
196	Nanã fornece a lama para a modelagem do homem	É dona da matéria de que é feito o homem.
197	Nanã esconde o filho feio e exhibe o filho belo	Quer proteger o filho e o cobre de palha para que ninguém zombe dele.
198	Nanã tem um filho com Oxalufã	Tem um filho com Oxalufã. Grande justiceira (porém de imparcialidade duvidosa). Exu diz que Nanã quer dizimar os homens. Amor “para acalmar” Nanã (iniciativa dos orixás). Oxalá traz o “equilíbrio e o senso de justiça” para Nanã. Nanã acata a Oxalá, mesmo contrariada sobre dividir o domínio dos Eguns com Oxalá. Nanã engravida de Oxalá contra a vontade dele, por isso ele a abandona e vai viver com Iemanjá.
200	Nanã proíbe instrumentos de metal no seu culto	Nanã contraria-se com a precedência de Ogum. Ela se julga mais importante que ele. Não usa mais faca (a partir desse episódio).
108	Ogum cria a Terra	Ogum cria a Terra em harmonia.
215	Omulu ganha pérolas de Iemanjá	Nanã abandona Omulu numa gruta por estar purulento e coberto de chagas.
227	Oxumarê usurpa a coroa de sua mãe Nanã	A mãe deveria pagar pelos males que atormenta o seu filho (segundo Exu).
228	Oxumarê é morto por Xangô	Nanã não aceita a morte de Oxumarê e, com a ajuda de Olodumare, o transforma em arco-íris.
233	Euá transforma-se na névoa	Nanã queria o melhor para seus filhos, assim, Euá deveria se casar com alguém que a amparasse.
238	Euá é escondida por seu irmão Oxumarê	Nanã quer, insistentemente, casar a sua filha (que deseja viver só). Nanã “perde” a filha.
255	Xangô seduz o povo e usurpa o trono de Ogum	Nanã é a avó de todos os orixás, costura a roupa para Xangô, com a qual usurpa o trono de Ogum.
397	Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças	Nanã recebe de Olodumaré a sabedoria dos mais velhos.
314	Obá é possuída por Ogum	Ogum violenta Obá (que era virgem) com o “auxílio” dos babalaôs (já que estes lhe ensinam o ebó) – por quê a teme por seus feitos como guerreira.
314	Obá corta a orelha induzida por Oxum	Ciúmes entre esposas – sua difícil convivência. Xangô quer bater na esposa (parece algo comum). Ameaça matar as duas (Oxum e Obá).
316	Obá provoca a morte do cavalo de Xangô	Obá é a primeira e mais importante esposa. As três vivem as turras (Obá, Oiá, Oxum). Xangô repudia Obá (que é enganada por Exu).
137	Logum Edé é salvo das águas	Obá, para se vingar de Oxum, tenta afogar Logum Edê
258	Xangô seduz a mãe adotiva	Obá é desprezada por Xangô, por se ter sacrificado pelos deveres domésticos, perdendo toda sua formosura.
287	Xangô deixa a velha Obá e encontra Oxum	Obá, velha é violentada e vai viver com Xangô, que logo se cansa dela (“ela a todos recomenda o amor desse varão”). Obá é humilhada com o aval dos babalaôs.
398	Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças	Obá ganhou o patronato da família.
233	Euá transforma-se na névoa	Euá é indecisa, bonita e carinhosa. Torna-se zeladora dos amantes indecisos em forma de névoa .
	Euá transforma-se numa fonte e sacia a	Ama os filhos mais do que tudo. Vendia lenha no mercado para

232	sede dos filhos	sustentar os filhos. Euá implora a Olodumare e transforma-se numa nascente para matar a sede de seus filhos.
235	Euá livra Orunmilá da perseguição da Morte	Euá é uma linda mulher. Euá engana a Morte e salva Orunmilá e engravida dele. Casa-se e é feliz.
236	Euá casa-se com Oxumarê	Apaixona-se e casa-se com Oxumarê (o arco-iris) e é feliz.
237	Euá é expulsa de casa e vai viver no cemitério	É jovem, linda, inteligente e casta, filha de Obatalá. Apaixona-se por Boromu, recém chegado ao reino. Grávida, tem seu filho no meio da floresta, escondida de todos. Iemanjá adota a criança e lhe dá o nome de Xangô. Euá vai viver no cemitério, envergonhada.
238	Euá é escondida por seu irmão Oxumarê	Era bela e iluminada, mas também, solitária e calada. Para fugir do desejo de sua mãe, Nanã, de lhe casar, esconde-se atrás do horizonte.
239	Euá é presa no formigueiro por Omulu	É uma caçadora de grande beleza. Omulu, desconfiado da fidelidade da mulher, prende-a num formigueiro.
241	Euá se desilude com Xangô e abandona o mundo dos vivos	Vivia enclausurada no palácio do pai, Obatalá, a fama de sua beleza chegava a todo o lugar. Dizem que o amor de Xangô fez Euá muito infeliz.
294	Oiá recebe o nome de Iansã, mãe dos nove filhos	Ela desejava ter filhos, mas não podia conceber. Depois de fazer um ebó, tem nove filhos.
295	Oiá nasce na casa de Oxum	Um rei tinha uma filha chamada Ala. Queria casá-la com um príncipe poderoso, mas a princesa tinha um amante e estava grávida dele. O rei, ao saber, planeja matá-la. Joga-a no meio do rio: a casa de Oxum. Pescadores encontram um bebê no rio e presentiam o rei com ele. O rei adota a criança como filha, pois sentia falta da princesa. Ao saber do ocorrido, o rei devolve a filha ao rio (pois era protegida de Oxum).
296	Iansã ganha seus atributos de seus amantes	Usa sua sedução para conseguir seus poderes dos homens. De Ogum, nove filhos e o direito de usar espada. De Oxaguiã, direito de usar o escudo. De Exu, direito de usar fogo e magia. De Oxóssi, o saber da caça. De Ilogum-Edé, o direito de pescar. De Obaluaê, nada conseguiu. De Xangô, o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios.
297	Oiá transforma-se em búfalo / Os Ibejis nascem de Oiá e são criados por Oxum [variante do mesmo mito]	Ogum rouba a pele de búfalo de Oiá e a pede em casamento, ela recusa, mas acaba tendo de aceitar. Oiá tem nove filhos e faz exigências para o casamento. As outras esposas sentem ciúmes dela. Ogum embebedado por elas revela o segredo. Elas passam a insultar Oiá, que encontra a pele, e as mata, fugindo em seguida; não sem deixar com os filhos seus chifres para que a chamassem quando necessário.
299	Iansã proíbe xangô de comer carneiro perto dela	Iansã é dona de um palácio e reverenciada por Xangô.
300	Iansã é traída pelo Carneiro	Oxum quer fazer mal à Iansã que é mais astuta.
301	Oiá foge ligeira e transforma-se no vento.	Iansã transforma-se em vento por ser contrariada por seus pais.

301	Oiá cria o rio dum pedaço de pano preto.	Oiá cria um rio para proteger seu reino. O feito só poderia ser realizado por uma mulher virgem.
302	Oiá transforma-se no rio Níger	Oiá fica com Xangô contrariando sua família.
302	Oiá transforma-se num elefante.	O pai tenta violentá-la.
303	Oiá sobra a forja de Ogum e cria o vento e a tempestade.	Oiá é esposa de Ogum. Ajuda-o no fabrico de armas para Oxaguiã que por isso vence a guerra. Oxaguiã se enamora por Oiá e ela foje com ele. É a origem do vento e da tempestade.
304	Oiá transforma-se em coral.	Oiá foge de Xangô e é ajudada por Exu.
305	Oiá é dividida em nove partes.	Oiá foge com Xangô e é dividida em nove partes por Ogum.
307	Oiá é disputada por Xangô e Ogum.	É disputada por Xangô e Ogum por ser uma mulher muito desejada (bela, sedutora e guerreira). Oiá recebe a espada de Ogum e nunca mais deixa de ser guerreira.
309	Oiá dá à luz Egungum	Só daria à luz se possuída com violência. Egungum só pode se curvar diante de Oiá.
320	Oxum é concebida por Iemanjá e Orunmilá.	Oxum nasce de um adultério. Há dúvidas quanto à paternidade e a criança é tomada de Iemanjá.
321	Oxum dança para Ogum na floresta e o traz de volta à forja.	Oxum seduz Ogum com sua dança, contrariando-o, em favor da humanidade.
327	Oxum mata o caçador e transforma-se num peixe.	Oxum se transforma numa mulher velha e feia de tanto esperar o amor. É confundida com Iá Mi e mata o caçador que zomba dela.
329	Oxum transforma sangue menstrual em penas de papagaio.	Inveja entre esposas. Preparo para atenuar a menstruação.
332	Oxum transforma-se em pombo.	Oxum é presa por Xangô pelo seu desinteresse nos afazeres domésticos.
337	Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios.	Oxum recebe o segredo do oráculo por sua sabedoria.
339	Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca.	Iemanjá tem dificuldade para engravidar e procura os adivinhos. A filha corre risco de vida.
345	Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens.	Oxum torna as mulheres estéreis.
382	Iemanjá é violentada pelo filho e dá à luz os orixás	Iemanjá é raptada e violentada pelo filho e se vê entregue a um total desespero, fugindo dele. Na fuga o corpo de Iemanjá cresce e se transforma em vales, montes, serras, rios e todos os orixás. [Esse mito gera alguma controvérsia. Cf. Prandi, 2009, p. 381-2].
		Iemanjá é mãe de dez filhos com o Olofim-Odudua. Cansada de viver em ifé, parte para Abeocutá. Conhece Oquerê e com ele se casa. O marido deveria obedecer a restrição de não falar dos seios volumosos da esposa e ela não falaria de seus testículos exuberantes e de sua mania de beber demais. Certa noite, o

383	Iemanjá foge de Oquerê e corre para o mar	marido chega bêbado em casa e, após uma discussão iniciada pela esposa, quebra o tabu dela e ela o dele. Ela foge para não ser surrada por ele. Iemanjá decide ir se aconchegar no colo da mãe (Olocum), Oquerê tenta impedi-la e esta pede ajuda a seu filho Xangô que a socorre.
385	Iemanjá dá à luz as estrelas, as nuvens e os orixás	Iemanjá vive sozinha no Orum. Certo dia Olodumare decide que Iemanjá precisava ter família. Ela passa então a gerar as estrelas e nuvens, que dela se afastam e a fazem continuar solitária. Finalmente gera os orixás que lhe fazem companhia.
386	Iemanjá vinga seu filho e destrói a primeira humanidade	Iemanjá é uma rainha poderosa e sábia. Mãe de sete filhos, sendo o primeiro o seu favorito. Invejado por todos, ele é caluniado e o próprio rei (seu pai) o condena à morte, levado pelas calúnias de todos. Sem conseguir interceder por seu filho, Iemanjá destrói a humanidade com suas águas salgadas.
387	Iemanjá joga búzios na ausência de Orunmilá	Iemanjá é esposa de Orunmilá. Quando certa vez este se ausenta de casa, ela joga os búzios para fazer dinheiro e não morrer de fome. Quando o marido retorna, desgostoso com o procedimento da esposa, leva-a ao Olofim-Olodumare, que a repreende, reconhecendo porém que poderia interpretar as situações mais simples, mas que não poderia ter o saber completo dos odus.
388	Iemanjá trai seu marido Ogum com Aiê	Iemanjá era casada com Ogum. Cansada dos maus-tratos infligidos pelo marido, o trai. Ogum, com a ajuda de seus cães descobre a mulher que é mordida violentamente e conserva medo de cães para sempre.
389	Iemanjá finge-se de morta para enganar Ogum	Numa época em que os mortos não eram enterrados, mas levados aos pés de Iroco, a grande árvore, Iemanjá decide se valer de um ardil para se ver livre do marido Ogum: fingir-se de morta. O plano parece funcionar perfeitamente até ela ser denunciada pela filha. Iemanjá é levada ao rei e este institui o sepultamento dos mortos.
390	Iemanjá afoga seus amantes no mar	Iemanjá atrai seduz os pescadores com seus encantos sexuais e os afoga. As esposas necessitam presenteá-la para que ela os deixe viver.
393	Iemanjá atemoriza seu filho Xangô	Iemanjá é mãe cuidadosa que procura corrigir o mau comportamento do filho Xangô. Quando este se porta mal diante dela, esta se faz grande e repleta de terrores, convencendo o filho de seu poder de mãe.
394	Iemanjá oferece o sacrifício errado a Oxum	Iemanjá se enamora de Ogum que a despreza. Ela procura o socorro de Oxum e lhe oferece o sacrifício pedido, porém errado. O encontro ocorre mas não dura.
395	Iemanjá seduz seu filho Xangô	Iemanjá seduz o filho Xangô que foge amedrontado. Porém não resistindo aos encantos da mãe, acaba cedendo.
396	Iemanjá tem seu poder sobre o mar confirmado por Obatalá	Iemanjá é acusada de sempre invadir a terra com suas águas. Seus inimigos, deuses e homens, desejavam derrotá-la. No entanto, o enviado dos deuses, Obatalá, após receber sacrifício

		de Iemanjá, nada faz.
394	Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças	Todos os orixás são agraciados com um posto de trabalho e um reino exceto Iemanjá. Ela foi encarregada de cuidar de Oxalá. Mais exatamente de sua casa. Iemanjá trabalhava e reclamava a ponto de enlouquecer o orixá. Depois de cuidar da cabeça de Oxalá, Iemanjá é encarregada de cuidar da cabeça de todos.
402	Olocum mostra a sua força destruidora	Olocum é mulher de Olorum e com ele cria o mundo. Após separa-se do marido torna-se vingativa e deseja o poder de reinar sobre a Terra. Quando tenta acabar com a humanidade através de suas águas, Olorum salva uma parte da humanidade e acorrenta a Olocum no fundo do mar. Essa passa a receber o “sacrifício humano” dos afogados para aplacar sua ira.
405	Olocum isola-se no fundo do oceano	Olocum tem natureza anfíbia, e se envergonha disso. Desejosa de se aproximar de Orixá Ocô, mas insegura, vai procurar o Olofim que lhe assegura que Ocô é um homem sério. Porém, o segredo de Olocum é descoberto e ela é ridicularizada pelo marido. Resta então, refugiar-se no fundo do oceano.
405	Olocum perde uma disputa para Oxalá	Olocum reina no fundo dos oceanos mas deseja estender seu império também para a terra firme, governada por Orixá Nlá. Desafiou-o então para que viesse a seu reino trajando suas mais ricas roupas. O orixá envia em seu lugar o camaleão que, a cada troca de roupa de Olocum, a ela se iguala em beleza. Ela é assim enganada e volta a seus domínios.
410	Onilé ganha o governo da Terra	Onilé (a Terra) é recatada e discreta filha de Olodumare, gostava de se esconder em buracos no chão. As reuniões do pai sempre terminavam em estrondosa festa. Quando Olodumare convoca todos os orixás para lhes entregar as riquezas do mundo, e eles deveriam vir vestidos ricamente, Onilé não comparece. As riquezas são distribuídas conforme a vestimenta dos deuses restando a Onilé o último e mais rico presente: ser dona da Terra e homenageada (receber sacrifícios) por todos que a utilizam.