Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC – SP

CLAUDIA REGINA ALEXANDRE

Exu Feminino e o matriarcado nagô:

Indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das "Exu de Saia"

Doutorado em Ciência da Religião

São Paulo

2021

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC – SP

CLAUDIA REGINA ALEXANDRE

Exu Feminino e o matriarcado nagô:

Indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição
dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das "Exu de Saia"

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do Título de Doutora em Ciência da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

São Paulo

2021

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Alexandre, Claudia Regina
Exu Feminino e o matriarcado nagô: Indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das "Exu de Saia". / Claudia Regina Alexandre. -- São Paulo: [s.n.], 2021.
384p. il. ; 29 cm.

Orientador: Ênio José da Costa Brito.
Tese (Doutorado)-- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (Mestrado Profissional) -- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião.

1. Exu Feminino. 2. candomblé. 3. matriarcado nagô. 4. decolonialidade. I. Brito, Ênio José da Costa. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião. III. Título.

CDD

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC – SP

CLAUDIA REGINA ALEXANDRE

Exu Feminino e o matriarcado nagô:

Indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição

dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das "Exu de Saia"

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do Título de Doutora em Ciência da Religião sob Orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

Aprovada em: _____, _____ de _____ de 2021.

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

_____

_____

Agô Exu Bara!

Com licença Exu, o princípio de todos os corpos!

Vim pedir Luz para que eu possa caminhar na escuridão da Noite.

Seja você Bara, para tudo e sempre, a Luz a iluminar minhas Noites.

Laroyê Exu Bará!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES - PROSUC), sob número 88887.284561/2018-00, sem a qual, por razões financeiras seria impossível a realização dessa pesquisa acadêmica. A bolsa de estudos parcial, no regime de cotas raciais, oferecendo desconto nas mensalidades permitiu a realização desta tese de doutorado.

AGRADECIMENTOS

Dirijo toda a minha gratidão aos grandes mestres e grandes mestras que compõe meu trajeto até aqui. Parto da minha construção como uma pessoa cuja existência representa a possibilidade de algo impensado num passado muito recente. Não fosse uma história de dores, lutas, resistências, injustiças, ganhos e perdas, um corpo negro não ocuparia espaços de disputa hegemonicamente protegidos por uma estrutura racialmente desnivelada. Não apenas o estar, o produzir, o falar, mas o superar os obstáculos representam neste momento uma vitória, não apenas de uma mulher negra, mas de muitas memórias negras.

Assim agradeço aos caminhos que foram abertos, não apenas pelos poucos nomes de negros e negras que se fizeram conhecer, mas também por uma grande massa anônima que sem dúvida alguma possibilitou as conquistas, mesmo que ainda desproporcionais frente a grande contribuição à construção da nação brasileira.

No mais relembro aqui com carinho minha primeira orientadora acadêmica, a Dra. Maria Angela Vilhena, na pós-graduação em Ciência da Religião, que possibilitou o encontro com o Dr. Afonso Maria Ligório Soares, em memória, pela generosidade e por me fazer acreditar nesse caminho de ativismo a partir da ciência, pela valorização das tradições afro-brasileiras como produção de conhecimento científico. Aos mestres que me acompanharam nesses últimos passos pela universidade, Wagner Lopes e Edin Sued Abumanssur. E especialmente ao generoso e dedicado orientador Ênio José da Costa Brito, por compartilhar de tanto conhecimento e me ajudar a construir esta tese.

Ao meu amigo, o antropólogo Alexandre Kishimoto, pela revisão dos meus textos e ponderações sobre minha pesquisa, me apoiando na construção dos meus saberes acadêmicos.

À honra do aceite da Dra. Maria da Graça Teixeira da Universidade Federal da Bahia e Dr. Vagner Gonçalves da Silva, da Universidade de São Paulo pelo exame do trabalho, compondo à Banca Examinadora.

Aos meus amigos e filhos sinceros que sustentam espiritualmente minha missão e as obras de assistência e desenvolvimento do CECURE e do Templo da Liberdade Tupinambá.

À família Alexandre, meu porto seguro, cujo destino me presenteou para formar um verdadeiro núcleo de amor e fé, principalmente minha filha Rubiah, que me sustenta incondicionalmente!

Especialmente ao meu pai, Luiz Alexandre (1932-2021), cuja a despedida ocorreu durante o processo de construção dessa tese; e minha mãe Olívia Alexandre (1943-1988), por terem me preparado para a resistência. À Oxum, Obaluaiyê, Oxóssi e Iansã meu melhor enredo. Axé!

RESUMO

Este estudo traz uma abordagem sobre aspectos que se referem ao princípio feminino em Exu e os candomblés nagôs, com o objetivo de compreender a ausência ou silenciamento de cultos ao feminino do orixá mensageiro como parte da hierarquia que originou este sistema de crenças. Essa busca inclui indagações sobre as relações que se estabeleceram entre as mulheres de terreiros, a "dominação" masculina e a "emancipação" feminina nas tradições de origem yorubá, herança dos povos da África Ocidental que compreende o complexo nagô que se organizou a partir do século XIX na Bahia, remontando no Brasil às origens de culturas que correspondem, hoje, ao Sudoeste e Centro da Nigéria e ao Sul e Centro da República do Benin (ex-Daomé). Essa pesquisa se insere no campo da Ciência da Religião, em diálogo com teorias decoloniais, com interesse nas linguagens e representações simbólicas, sobretudo dos cultos ao Exu Feminino no campo das religiões afro-brasileiras e as possíveis relações com a construção dessa história, observando enfrentamentos das opressões interseccionais e de dominação de poder estruturais (Crenshaw, 2018; Collins, 2019; Davis, 1981), que marcam um período importante da história e da participação de mulheres negras na formação da sociedade brasileira, que ainda não mereceram estudos específicos.

Palavras chaves: Exu, Exu Feminino, decolonialidade, matriarcado nagô, candomblé, memórias negras

ABSTRACT

The present study approaches aspects that refer to the female principle in Exu and the Nagô Candomblés, with the intention of understanding the absence or silencing of female cults of the messenger orixá as part of the hierarchy that originated this belief system. This search includes questions about the relationships established between the women of terreiros, male "domination" and female "emancipation" in traditions of Yoruba origin, heritage of the peoples of West Africa, which include the Nagô complex that was organized since from the 19th century, in Bahia, its origins in Brazil going back to the regions that correspond, today, to the Southwest and Center of Nigeria and to the South and Center of the Republic of Benin (formerly Dahomey). This research is inserted in the field of Science of Religion, in dialogue with decolonial theories, with an interest in symbolic languages and representations, above all, of the Female Exu cults in the field of Afro-Brazilian religions and the possible relationships with the construction of this history, observing confrontations of intersectional oppressions and structural power domination (Crenshaw, 2018; Collins, 2019; Davis, 1981), which mark an important period in the history and participation of black women in the formation of Brazilian society, which has not yet deserved specific studies.

Keywords: Exu, Female Exu, decoloniality, Nagô matriarchy, candomblé, black memories

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Amazonas Daomeanas 41
Figura 2 – Par de figuras Exu 42
Figura 3 – Exu Mulher 53
Figura 4 – Bastões sacerdotais Exu Feminino e Masculino 64
Figura 5 – Arthur Ramos registra Exu em 1934 75
Figura 6 – Exu 7 Caminhos (1937) 82
Figura 7 – Exu Bará (1945) 86
Figura 8 – Exu, guardião da cidade de Oxogbô, Nigéria 91
Figura 9 – Legba, guardião em Abomey 97
Figura 10 – Ollupona dança com ogó de Exu 99
Figura 11 – Reino do Dahomey século XVIII 101
Figura 12 – Legba no Dahomey (1958) 105
Figura 13 – Xangô e Iansã – masculino e feminino 107
Figura 14 – Sacerdotisa de Exu com bastões com figuras feminina e masculina 115
Figura 15 – Mulheres Akan – sociedade matrilinear em Gana 123
Figura 16 – Mapa da Nigéria e Benin 196
Figura 17 – Sofia de Exu em Salvador 224
Figura 18 – Exu Feminino - Eshu dance wands – Egba/Egbado 228
Figura 19 – Altar católico no Terreiro da Casa Branca 233
Figura 20 – Quarto do Memorial Mãe Menininha do Gantois 234
Figura 21 – Exu Menino de Mãe Bada de Oxalá 243
Figura 22 – Sofia de Exu em sua casa 245
Figura 23 – Filha de Exu – Aquarela de Carybé..... 248
Figura 24 – Equede Sinha com a neta Carol de Nanã e a cabaça 251
Figura 25 – Barco de Oxum na Casa Branca 252
Figura 26 – Equede Sinha no Barco de Oxum 253
Figura 27 – Tia Luiza de Oxum 254
Figura 28 – Escadaria da Casa Branca do Engenho Velho 256
Figura 29 – Casinha de Exu dentro do barracão 257
Figura 30 – Equede Sinha e Claudia Alexandre 258
Figura 31 – Fachada Terreiro do Gantois 261
Figura 32 – Mãe Menininha do Gantois 263
Figura 33 – Iyaroba Jane Palma do Terreiro do Gantois 264
Figura 34 – Mãe Pulchéria de Oxóssi 266

Figura 35 – Busto de Mãe Aninha no Axé Opô Afonjá 267
Figura 36 – Fonte de Oxum e ancestrais femininas – Opó Afonjá 269
Figura 37 – Árvore da Iyamí – Jaqueira 270
Figura 38 – Casa de Exu – Opô Afonjá 271
Figura 39 – Claudia Alexandre – Busto de Mãe Aninha 271
Figura 40 – Babalorixá Vilson Caetano 272
Figura 41 – Babalorixá Vilson Caetano na cadeira de sacerdote de Oxaguian 276
Figura 42 – Com o Babalorixá Vilson Caetano 279
Figura 43 – Exu do babalorixá Rychelmy *Esútobi* 279
Figura 44 – Fachada do Ilê Asé Ojisé Olodumare – Casa do Mensageiro 281
Figura 45 – Cadeiras Sacerdotais de Oxum e Exu – barracão 283
Figura 46 – Pai Procópio de Ogunjá 285
Figura 47 – Babalorixá Rychelmy Esùtobi com Claudia Alexandre 290
Figura 48 – Filho de Exu iniciado na Casa do Mensageiro 292
Figura 49 – Estatuetas Exu de Saia 1 e 2 - MAFRO/UFBA 296
Figura 50 – Exu nas ruas em África yorubá com *Agbérú* 298
Figura 51 – Bastões sacerdotais de Ogboní – Centro Cultural Africano (SP) 301
Figura 52 – Exu e a maternidade 305
Figura 53 – Sacerdotisa de Exu segura sua figura feminina de culto 305
Figura 54 – Representação do vodun Ayizan, a esteira da terra 306
Figura 55 – Representação feminina de Ayizan 308
Figura 56 – Esculturas Exu Feminino e Masculino 309
Figura 57 – Bastões de dança de Exu 312
Figura 58 – Par de figuras de Exu 314
Figura 59 – Exu Fêmea, símbolo da virilidade e da fecundidade 314
Figura 60 – Bombojiras – Exus 316
Figura 61 – Mãe Olga de Alaketu, Oyáfúnmí (1925-2005) 318
Figura 62 – Orixá Incerto 319
Figura 63 – Exu de Saia no MAFRO/UFBA 322
Figura 64 – Terreiro Ogodô Dey fachada azul escuro 323
Figura 65 – Pai Justo de Xangô Ogodô 330
Figura 66 – Mulheres na Fogueira de Xangô - Ogodô Dey na Ladeira 331
Figura 67 – Localização do Terreiro Ogodô Dey 332
Figura 68 – Barracão Pai Justo e Mãe Leobina 333
Figura 69 – Cachoeira, às margens do Rio Paraguaçu 333
Figura 70 – Pai Theodoro de Jesus 334
Figura 71 – Casa de Exu 336

Figura 72 – Casa de Colodina 336
Figura 73 – Estátua de Colodina – assentamento do final do séc. XIX 337
Figura 74 – Exu Mulher “desconhecida” na Casa de Exu 339
Figura 75 – Exu de Saia proteção e maternidade. MAFRO/UFBA 340
Figura 76 – Exu e seu chapéu de dois lados: Feminino e Masculino? 342

LISTA DAS TABELAS

Tabela 1 – O Jornal (RJ) 12/10/1938 76
Tabela 2 – Orixás e Voduns 95
Tabela 3 – Teóricos, Exu e a questão de gênero nos candomblés 118
Tabela 4 – Exu Feminino nos primeiros estudos afro-brasileiros 119
Tabela 5 – Matriarcado Nagô nos terreiros fundantes 224
Tabela 6 – Terreiro Ogodô Dey – Cachoeira – genealogia 335

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 16

1.1 Exu entre o masculino e o feminino 24

1.2 Vasculhando memórias negras e acessando memórias subterrâneas 28

1.3 Da escola de samba à Exu de Saia 35

1.3.1 Por que "emancipação" da Exu de Saia? 38

1.3.2 A devolução dos objetos ao Museu Afro-Brasileiro 43

1.4 O problema: as opressões sobre o matriarcado nagô e Exu Feminino 45

1.5 Hipóteses 47

1.6 Procedimentos metodológicos 48

1.7 Os capítulos 50

2 PARTE I – A QUESTÃO DOS PRINCÍPIOS: CONSTITUIÇÃO DE EXU NA COSMOGONIA E NA COSMOLOGIA DAS TRADIÇÕES YORUBÁ NAGÔ E O LUGAR DO FEMININO 53

2.1 Capítulo 1 - As interpretações de Exu e as percepções sobre o Exu Feminino nos estudos afro-brasileiros 54

2.1.1 Os indícios do feminino de Exu num campo religioso em disputa 57

2.1.2 As pistas do Exu Feminino nas primeiras etnografias dos candomblés nagôs 62

2.1.2.1 Nina Rodrigues: o evolucionista ogã de Oxalá 62

2.1.2.2 O negro Manuel Querino, as artes negras e a sexualização 70

2.1.2.3 Arthur Ramos, o ogã de Oxóssi 74

2.1.2.4 Edson Carneiro, um militante na Casa de Oxum 80

2.1.2.5 Roger Bastide e os contatos com Exu Feminino 85

2.1.2.6 Pierre Fatumbi Verger e as Lebasí, as sacerdotisas de Exu 91

2.1.2.7 Herkovits e Legba feminino-masculino 101

2.1.2.8 Ruth Landes, o matriarcado nagô e as sete Exu Femininas de Iansã 107

2.1.2.9 Juana Elbein dos Santos, o Feminino em Exu "desde dentro" 112

2.2 Capítulo 2 - Exu e os princípios dinâmicos: aspectos históricos e mitológicos do feminino e masculino nas tradições negro africanas 121

2.2.1 Mulheres e homens em uma África não-generificada 127

2.2.2 Os princípios dinâmicos feminino e masculino em Exu 136

2.2.3 O feminino e o aspecto mitológico yorubá-nagô 139

2.2.3.1 Odùdùwá e Odùa: confusões entre o feminino e o masculino 142

2.2.3.2 As grandes mães, a Odùa e o poder genitor 148

2.2.3.3 As temidas ajé, as poderosas iyamí "feiticeiras" 152

2.2.4 As iyabá, guardiãs do princípio feminino 155

2.2.5 Íyà mi, as grandes mães e o temor ao feminino 157

2.3 Capítulo 3 – O princípio feminino e as resistências das mulheres negras por meio do sagrado 162
2.3.1 A trajetória das mulheres negras rumo à organização dos candomblés nagôs 169
2.3.2 Antes eram os calundus... 173
2.3.3 Então vieram as irmandades negras 180
2.3.3.1 As irmandades negras e as estratégias para o surgimento dos candomblés 186
2.3.3.2 Os santos católicos, o povo de santo e Exu na Barroquinha 190
2.3.4 As linhagens e a realeza de mulheres africanas ocupando o poder 192
2.3.5 As memórias dos reinados de Ketu e Oyó estão vivas aqui 196
2.3.6 Candomblé da Barroquinha: mulheres que marcam a história 199
2.3.6.1 Duas, três ou quatro: as ancestrais Adetá, Akalá, Iyá Nassô Oká e Iyalussô 203
2.3.6.2 Acomodação do poder das fundadoras dos candomblés 210
2.3.6.2.1 Orixás fundantes dos primeiros terreiros nagôs 215
2.3.7 Mulheres dos candomblés e o Exu demonizado 216
3 PARTE II – AS REPRESENTAÇÕES DE EXU FEMININO E O SISTEMA DE CRENÇAS YORUBÁ-NAGÔ 225
3.1 Capítulo 4 – Visões e vozes nagôs sobre Exu Feminino e Exu Masculino 226
3.1.1 Construindo as indagações sobre o Exu Feminino nos candomblés 226
3.1.1.1 Entre as estratégias do silêncio e do segredo 230
3.1.1.2 Exu e o imaginário demonizado-demonizante 237
3.1.2 Exu de cabeça e a agonia de Sofia de Exu 240
3.1.3 A Pesquisa de Campo sobre Exu Feminino 249
3.1.3.1 Vozes dos terreiros: indagando memórias negras nagôs 249
3.1.3.2 Equede Sinha – Terreiro Casa Branca e o matriarcado nagô 251
3.1.3.3 Iyaroba Jane Palma - Terreiro do Gantois e as festas pra Exu 261
3.1.3.4 Iyaseré Fernanda de Nanã - o silêncio e o segredo no Opó Afonjá 266
3.1.3.5 Babalorixá Vilson Caetano - gênero e poder no culto à Exu 272
3.1.3.6 Babalorixá Rychelmy Esutobí - filho de Exu na cidade das mulheres 279
3.1.4 Considerações da Pesquisa de Campo 291
3.2 Capítulo 5 – Exu nagô e as figuras do feminino – a emancipação da Exu de Saia 296
3.2.1 O princípio feminino e as figuras femininas de Exu 296
3.2.2 A masculinização de Exu-Elegbara-Legba 301
3.2.3 Figura dos pares de Exu Feminino e Masculino 309
3.2.4 As representações de Exu Feminino no Brasil 315
3.2.4.1 Um Orixá incerto na Quebra de Xangô e a Exu de Saia em Salvador 319
3.2.5 O Ogodô Dey e a luta das mulheres de terreiros em Cachoeira 322
3.2.5.1 A mediação das mulheres da Boa Morte 327
3.2.5.2 Ogodô Dey e as memórias de Mãe Porfíria de Ogum 329

3.5.5.3 A casa de Colodina 332
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS 341
REFERÊNCIAS 349
ANEXO I – Glossário 371
ANEXO II – Uma conversa com o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva 377

1 INTRODUÇÃO

Este estudo apresenta uma abordagem sobre aspectos que se referem ao princípio feminino em Exu e à constituição dos primeiros candomblés nagôs, que se organizaram na Bahia a partir do século XIX. O foco da pesquisa são as formas como o orixá Exu foi inserido neste contexto e, sobretudo, indagações sobre a ausência e o silenciamento em torno de cultos ao Exu Feminino, como parte da construção destes sistemas de crenças.[1] Consideramos a importância desta divindade na cosmogonia yorubá-nagô como um elemento múltiplo e ambíguo, cujas qualidades estariam diretamente ligadas a função simbólica que desempenha e ao seu princípio vital e dinâmico – masculino e feminino.

Nesse sentido, como Exu foi considerado uma divindade unicamente masculina, buscaremos compreender a sua parte complementar como Exu Feminino, indagando sobre os impactos causados por esta redução.

Exu, a divindade central de diversos grupos étnicos localizados nas regiões da Nigéria e Daomé, sofreu importantes alterações e isso se atesta ao compararmos os cultos realizados em localidades da África Ocidental e do Brasil. Veremos que parte das transformações são consequências da masculinização (OYEWUMÍ, 2021, p. 248), da demonização e da dissimulação estratégica de mulheres na relação a este orixá. (CAPONE, 2010, p. 34).

Ao propormos centralidade ao Exu Feminino, reconhecemos os percalços para nos desvencilharmos de concepções preconcebidas sobre as tradições de matrizes africanas no Brasil, já que não existem estudos específicos sobre este tema na bibliografia dos estudos afro-brasileiros. De acordo com Beniste (2014), neste campo de estudos, seria preciso romper com a "[...] tendência de supor alguma coisa como verdade sem ter sido feita a investigação adequada". Muitas interpretações e narrativas sobre o grupo nagô yorubá no Brasil foram construídas por meio da tradição oral de vários povos, mas quase sempre afastados do que realmente acontece na "parte de dentro de um candomblé". (BENISTE, 2014, p. 20). Por isso, acreditamos que uma investigação sobre Exu Feminino deve buscar por fragmentos de memórias negras, pois a história desse povo e de suas ancestralidades continua dispersa.

[1] Usaremos "sistema de crença" dialogando com a elaboração proposta por Muniz Sodré (2017, p. 26), ao se referir ao sistema de crenças yorubá-nagô como "[...] um todo coerente e organizado ou uma composição de partes coordenadas entre si, como quando se fala de um sistema de coisas, um sistema de planetas ou um sistema de símbolos, cuja decifração pode ser etnologicamente reivindicada". (SODRÉ, 2017, p. 26).

A constituição do Candomblé e seu reconhecimento no campo das religiões afro-brasileiras[2], ou de matrizes africanas, traz consigo uma história de negociações, disputas e desafios diante da política patriarcal colonial, carregada de tensões internas que atravessam a definição do poder das mulheres de terreiros e principalmente a relação com o orixá Exu. O destaque dado ao falo portado pela divindade como símbolo de sua masculinidade reforça não apenas o imaginário demonizante sobre o sistema religioso, mas também implica nesse imaginário as pessoas que dele fazem parte, o que nos leva a problematizar os impactos causados na imagem das primeiras sacerdotisas dessa tradição no Brasil.

Exu é tido como o mais poderoso orixá do panteão afro-brasileiro, sendo fundamental para a comunicação entre os deuses e os homens e as mulheres. É o responsável por controlar a relação entre os seres do *orùn* (cosmos) e *aiyê* (terra), garantindo o equilíbrio com as ordens do criador da vida, o supremo *Olorùn-Olodumaré*. Ao criar Exu, Olodumaré teria lhe constituído com os princípios masculino e feminino, com controle sobre eles, um poder que não foi concedido a nenhuma outra divindade. É ele o senhor do movimento, que mantém o equilíbrio vital e distribui em partes iguais o essencial aos seres viventes, para que haja fertilidade e vida constante. A religião se constituiria como elemento central na vida do grupo nagô-yorubá: "[...] em todas as coisas eles são religiosos, apesar de todos os problemas, é Deus que está no controle da situação, durante nascimento, vida e morte". (BENISTE, 2014, p. 19).

Apesar do reconhecido poder de Exu, narrado em diversos mitos iorubanos da criação do mundo, a presença do orixá no sistema de culto constituiu sempre fonte de tensão, dado o caráter demoníaco, controverso ou de *trickster*, ou seja, de trapaceiro ou embusteiro, a ele atribuído. Ao se analisar a definição do papel da mulher como autoridade máxima nos terreiros de candomblé, bem como o trato com Exu e sua masculinidade demonizada, observa-se uma série de aproximações e rejeições. Um exemplo narrado pelos nossos informantes foi a

[2] As religiões de matrizes africanas foram nomeadas pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas) a partir do censo de 1980, na categoria religiões afro-brasileiras. "Nesse Censo, o quesito religião contava com 10 (0-9) categorias codificadas para identificar os registros de grupos religiosos já existentes. A orientação para quando surgisse uma declaração diferente da relação apresentada era que se consultasse o Código Complementar, uma publicação com todos os itens codificados no Censo (Código Complementar, 1980). Para o quesito religião, seguia-se a seguinte codificação (de 01 até 09 e 00): 01. Católica romana ou Melquita; 02. Protestante tradicional (51 denominações diferentes); 03. Protestante pentecostal (58 denominações diferentes); 04. Espírita Kardecista (7 denominações diferentes); 05. Espírita afro-brasileiro (50 denominações diferentes); 06. Religiões orientais (8 denominações diferentes); 07. Judaica ou Israelita; 08. Outras religiões (14 grupos religiosos não identificados com nenhum dos outros grupos); 09. Sem declaração; 00. Sem religião (Ateu/nenhuma). (SANTOS, Maria Goreth. Os Limites do Censo no Campo Religioso Brasileiro. **Comunicações do ISER 69**, Rio de Janeiro, ISER, 2014, p. 22. Disponível em: < https://bit.ly/30sxe0B >. Acesso em: 20/3/2021.) "[...] desde o Censo de 1991 a umbanda e o candomblé passaram a contar com estatísticas separadas". TEIXEIRA, Faustino. Campo Religioso em Transformação. **Comunicações do ISER 69**, Rio de Janeiro, ISER, 2014, p. 41).

resistência, por parte de antigas sacerdotisas, em iniciar "filhos" e "filhas" deste orixá, ocorrendo muitos casos de troca pelo orixá Ogum. As justificativas acabavam por reforçar a associação da divindade com o diabo cristão. Esses constrangimentos poderiam ter levado ao ocultamento, inclusive, de qualquer assunto referente ao feminino de Exu.

Diferentemente de alguns lugares da África Ocidental, o orixá acompanhado da figura feminina não ganhou representações simbólicas ou cultos públicos no Brasil. Em África, muitos objetos sagrados evidenciam as diferenças anatômicas do par: ele com seu falo desproporcional, apito e gorro, e ela com seios e vulva demarcados e à mostra, joias e, às vezes, acompanhada da figura de uma criança. As figuras apresentam penteados fálicos, marca da identidade com Exu. Chama atenção o fato da figura feminina não ter sido introduzida nas representações do orixá construídas nos candomblés nagôs. Por aqui, qualquer símbolo feminino que remetesse a Exu foi relacionado à Pombagira, divindade que se popularizou nas Umbandas, mas também no Candomblé Congo-Angola. De acordo com Capone (2018), essa versão feminina de Exu deriva de *Pambu Injila*, uma divindade masculina bantu cultuada nesses candomblés:

> Não parece ter dúvidas que o nome de Pombagira resulta de um processo de dissimulação que primeiro transforma Bombonjira em Bombagira, depois, em Pombagira. [...] E "pomba", por sua vez, além de ave, designa também órgão genitais, masculino no Nordeste e feminino no Sul. Até no nome aparecem a ambiguidade e a referência sexuais. (Augras, 1989, 25-26). Mas se a Pombagira está ligada a sexualidade, esta não está a serviço da procriação, já que utiliza da sexualidade apenas para seu benefício. Ela é a negação da mãe de família. (CAPONE, 2018, p. 127).

Nas antigas civilizações da África Ocidental, dos reinos de Oyó, Ketu e Daomé, as mulheres participaram ativamente de cultos a Exu-Elegbara-Légba, chegando a ocupar cargos importantes na hierarquia de cerimônias e rituais. Em algumas localidades da Nigéria e do Benin, rituais, oferendas e devoção a Exu relacionam-se com a ambivalência de gênero deste orixá narrada nos mitos, o que explica seu poder de transformação e os domínios sobre a fertilidade, a fecundidade e a sexualidade, possibilitando o nascimento das pessoas para a continuidade da vida.

Veremos que no Brasil houve um tempo em que as relações entre o orixá e as lideranças femininas foram marcadas por tensões e negações, a ponto delas se silenciarem sobre a relação com a divindade e seus princípios fundamentais.

Juana Elbein dos Santos (2001) se refere à Exu como "princípio dinâmico e princípio da existência individualizada". Exu foi criado antes de tudo, para que tudo existisse. Ele está relacionado com todos os ancestrais femininos e masculinos, constituindo ainda todos os

elementos sobrenaturais e de tudo o que existe: "[...] sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria" (SANTOS, 2001, p. 130). Se Exu está em tudo e em todos, torna-se imprescindível na ação ritual:

> Cada *òrisà* possui seu *Èsù*, com o qual ele constitui uma unidade. Na realidade é o elemento *Èsù* de cada um deles que executa suas funções. Nos ritos de oferenda, eles "comem" juntos. O nome de cada *Èsù* acompanhante é conhecido, invocado e cultuado junto ao *òrisà*, como elemento indestrutivelmente ligado a este. De fato, como é bem conhecido, *Èsù* será invocado e servido antes mesmo do *òrisà* a quem acompanha. (SANTOS, 2001, p. 132).

Em 1965, pela Unesco e em co-autoria com Deoscoredes M. dos Santos, seu marido e babalorixá conhecido como Mestre Didi, a pesquisadora publicou um artigo chamado "A cultura nagô no Brasil - Memória e continuidade" (1993), onde defendeu essa concepção de Exu, tomando como base as vivências dos "grupos tradicionais bem representados pelas comunidades agrupadas nos três principais terreiros" - Terreiro da Casa Branca, Terreiro do Gantois e Axé Opó Afonjá[3] -, onde se praticaria a "religião tradicional legada pelos fundadores".

Exu também estaria diretamente ligado as atividades das mulheres de terreiro: "Toda sacerdotisa, no momento de ser iniciada, receberá dois tipos de vasilhas, 'assentos' consagrados: a) a que representa seu *Élédá*, isto é, seu *òrisà*, 'dono da cabeça'; b) a que representa seu *Èsù* pessoal, seu *Bara*[4]*"*. (SANTOS, 2001, p. 208). Isto atesta a relação de complementariedade que o orixá representa na construção da própria mãe-de-santo:

> Como se pode deduzir facilmente, ela receberá seu *Bara* ao mesmo tempo, e até mesmo antes da entrega do "assento" individual de seu *òrisà*. Uma vez assentados seus elementos individuais do òrun nas vasilhas apropriadas, proceder-se-á a preparar o corpo da noviça para que, à maneira do seu assento vivo, através dele, possa ser evocado e se faça manifestar seu òrisà pessoal. (SANTOS, 2001, p. 208).

Nessa relação íntima com seu Exu, a sacerdotisa manteria seu complexo sistema de comunicação por meio de seu Bara pessoal e o jogo de búzios (21 caurís). Ela move os búzios, toda vez que precisar, para que formem "[...] configurações ou signos determinados que darão as respostas e os caminhos necessários para orientar e resolver as questões feita pela

[3] Mestre Didi era filho de Mãe Senhora, a terceira sacerdotisa da história do terreiro.

[4] "O *Èsù* individual é o *Bara:* adorado e cultuado em privado pela pessoa a quem acompanha, e a vasilha "assento" que o representa está localizada num lugar privativo da pessoa. A vasilha e seu conteúdo representam seu *Bara-òrun*, visto que seu *Bara-àiyé* reside em seu próprio corpo". (SANTOS, 2001, p. 208).

consultante. [...] Èsù é tão inseparável do indivíduo que, por assim dizer, confunde-se com o que caracteriza mais a unidade-ser". (SANTOS, 2001, p. 210). Portanto, a relação de uma sacerdotisa com Exu seria, inevitavelmente, íntima e permanente.

Em se tratando de tradição o complexo nagô, que ainda se mantém nos primeiros candomblés, é herdeiro de uma diversidade de povos que se organizaram a partir do século XIX, na Bahia, reconstruindo laços com origens étnicas, sobretudo de povos da Nigéria e República do Benin (ex-Daomé). Destacam-se "nações"[5] conhecidas como: *Eyó, Egbá, Egbado, Ijexá, Ijebu, Ketu, Sabé, Iaba* e *Anagó*, que se incorporam aos traços daomeanos dos *fons, adjás, hudás, jeguns, malis* e outros que são conhecidos no Brasil com o nome genérico de jêjes". (SANTOS; SANTOS, 1993, p. 42). Essas tradições se encontram agrupadas nos candomblés yorubá-nagôs: ketu-nagô, jejês-nagôs, que cultuam respectivamente as divindades orixás e voduns, podendo se agruparem em nagô-vodum, nagô-vodunsi ou ainda nagô-ijexá e nagô-tedô. (SOUSA JUNIOR, 2005, p. 25).

Com *Lessé Orixá – nos pés do santo*, Lima (2010) nos traz um importante estudo sobre a construção do complexo nagô, no qual aborda as junções do processo cultural dos povos nagôs e jejês, quando alicerçaram desde África suas crenças e seus ritos, motivo pelo qual a composição Exu-*Elegbara-Legba* resultaria da aproximação dos aspectos das divindades yorubá e daomeana.

> O processo aculturativo entre os nagôs e jejes deve ter-se acentuado na Bahia, pelo começo do século XIX, com a participação de líderes religiosos das duas culturas em movimentos de resistência antiescravista. Os candomblés eram, no começo do século passado, centros de reunião dos nagôs, mais ou menos islamizados, que aqui viviam. (LIMA, 2010, p. 120).

A estes grupos - jejês, hauçás, grunces, tapas -, juntavam-se ainda os descendentes de congos e angolas. Ocorreram muitas trocas entre eles, especialmente entre jejes e nagôs.

> Existem terreiros jejês-nagôs que são predominantemente nagôs, isto é, em que as divindades do culto e a língua dos cânticos são marcadamente iorubás, mas que apresentam também importantes elementos estruturais da cultura jejê; como o contrário também ocorre, casas de santo acentuadamente jejes, mostrando, sobretudo no ritual e na tecnologia subsidiária do cerimonial, indiscutíveis traços da cultua ioruba. (LIMA, 2010, p. 121).

[5] "É o processo ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, esses sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs – sacerdotes iniciados de seus antigos cultos que souberam dar, aos grupos que formaram, a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e da mudança nos tempos". (LIMA, 2010, p. 124).

Na Bahia, no início do século XX, apesar destas junções interétnicas, iniciou-se a disseminação de um discurso sobre a suposta "superioridade" dos yorubá-nagô em relação aos outros grupos, em especial sobre os angola-congo (grupo banto), julgado como "inferior" pelos primeiros etnólogos que adentraram os terreiros de candomblés, a começar pelo médico-legista Nina Rodrigues. Para Lima, é justamente na tradição oral sobre a formação religiosa dos negros africanos no Brasil que se reconstrói o processo de luta e resistência para a organização dos candomblés, na qual podemos encontrar as razões de "ordem histórica e antropológica – sem descuidar dos aspectos que a psicologia social melhor esclareceria – para explicar o fato da imposição de um modelo sistemático de comportamento religioso a grupos etnicamente e culturalmente heterogêneos". (LIMA, 2010, p. 125).

Interessa-nos observar que este processo teve a participação determinantes de mulheres africanas e que muitas delas se tornaram protagonistas dessa história, a partir do século XIX. "[...] fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa, de quem se conhece apenas o nome africano – Adetá (talvez Iya Adetá), Iya Kalá e Iyá Nassô". Foi em torno desse feminino e suas relações que a documentação dessa tradição tem se construído, baseando-se "[...] quase que exclusivamente em fontes orais". (LIMA, 2010, p. 126-127). A escassez de pesquisas aprofundadas e de lembranças no interior dos terreiros fez com que as trajetórias dessas três mulheres se confundissem e se embaralhassem, deixando ainda muitas questões em aberto em relação aos primeiros candomblés da Bahia. Mas também chama a atenção como os conhecimentos sobre estas organizações foram hegemonicamente construídos.

Essa pesquisa se insere no campo da Ciência da Religião, em diálogo com teorias decoloniais, com interesse nas linguagens e representações simbólicas, sobretudo, dos cultos ao Exu Feminino no campo das religiões afro-brasileiras e as possíveis relações com a construção dessa história, observando enfrentamentos das opressões, interseccionais[6] e de dominação de poder estruturais (CRENSHAW, 2018; COLLINS, 2019; DAVIS, 1981), que marcam um período importante da história e da participação de mulheres negras na formação da sociedade brasileira.

No artigo "Decolonialidade e perspectiva negra", Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) destacam como característica distintiva do projeto decolonial a produção do

[6] "A interseccionalidade é um conceito cunhado pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, mas após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xnofobia e Formas Correlatas de Intolerância, em Durban (Africa do Sul), em 2001, conquistou popularidade acadêmica. A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais". (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

conhecimento e das narrativas a partir de uma perspectiva negra das Américas e Caribe. Os autores se juntam ao pensamento de importantes pesquisadores (DUSSEL, 2005; ESCOBAR, 2003; MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2005) que propõem narrativas que avancem com outras bases e categorias interpretativas a partir das experiências da América Latina para pensar sujeitos subalternizados, suas condições de "sujeitos plurais e descentralizados" e opressões. Ou seja, narrativas que não falem apenas da Europa com características e temas positivos, ou apenas pela perspectiva europeia, o que chamamos de "eurocentrismo" ou "ocidentalismo".

A colonialidade como propulsora da modernidade constitui uma base da teoria da "colonialidade do poder"[7] formulada por Enrique Dussel (1994), que discute como "[...] a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo". Esse sistema-mundo[8] não se restringe ao controle do trabalho, mas também exerce "[...] o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento". (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 17). Esse imaginário dominante, que enxergou o não europeu como primitivo ou atrasado, perdurou no tempo, dos discursos coloniais à constituição das ciências sociais:

> Com base nesse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa. Sob esse outro é que se exerceu o "mito da modernidade" em que a civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade daqueles que são nomeados como primitivos e atrasados. (Dussel, 2005). Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o "inventaram" ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades. (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 18).

A oralidade como forma de transmissão de conhecimento também foi utilizada em discursos coloniais para legitimar as teorias inferiorizantes sobre povos africanos. No artigo "Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento", Ênio José da Costa Brito (2013) questiona os estereótipos referidos às sociedades de tradições orais, geralmente

[7] A colonialidade do poder é um pensamento que marca os discursos sobre decolonialidade, que seria "o reverso", cunhada por Aníbal Quijano (1928-2018), no final da década de 1990. (COSTA, TORRES & GROFOGUEL, 2018, p. 24).

[8] No sistema-mundo, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça. (Wallerstein 1983, 1992: 206-208; Quijano, 2005: 106).

caracterizadas como “estáticas” ou sem história, em relação às sociedades ditas “letradas de mudança rápida”. (BRITO, 2013, p. 485). Esse imaginário dominante, eurocêntrico, constitui até hoje um obstáculo para a formulação de novas perspectivas epistemológicas nos estudos das religiões afro-brasileiras.

O autor ressalta que o papel das mulheres negras não recebeu o devido valor como partícipe da construção de conhecimentos. De acordo com Brito, na transmissão oral das crenças e valores das religiões, “afro” e afro-brasileiras, atuariam “[...] as mulheres com um papel-chave, ajudando a manter a riqueza e a originalidade da cultura escrava, que tinha como uma das características fundamentais a manutenção da família”. (BRITO, 2013, p. 495).

A partir da figura das mulheres que estiveram no centro da formação dessas famílias dos candomblés, é possível considerar a complexidade da tradição oral em meio às diferentes formas de linguagem que elas ajudaram circular no interior dos terreiros, transmitidas não apenas pela oralidade. Muitos terreiros baianos, por exemplo, se constituíram com a prática do uso de arquivos de escrita e fotografia, além da influência de indivíduos e famílias letrados, aos quais se juntou, nas últimas décadas, o recurso às etnografias. “A suposta pura tradição oral seria apenas um mito que não dá conta da realidade; de fato, há mais de um século, tradições religiosas afro e afro-brasileiras são pelo menos em parte, não puramente orais”. (BRITO, 2013, p. 496). Situação análoga ocorreria na sociedade letrada, ao depender também da transmissão oral. Assim, distinções estereotipadas como entre sociedade oral e letrada deveriam ser pesquisadas na particularidade dos casos.

Partindo desse pensamento propomos uma epistemologia de Exu feminino analisando criticamente as narrativas históricas e estereotipadas, buscando então aproximações com as narrativas atuais que interseccionam raça, gênero e sexualidade ao nosso tema central. Além disso, acreditamos que seja uma metodologia importante para a compreensão dos problemas relacionados à subalternidade das mulheres negras de terreiros, considerando-as como uma das possíveis dimensões dessa relação interconectada.

Trataremos então da ideia de ausência ou silenciamento do Exu Feminino nos primeiros candomblés nagôs da Bahia como uma das estratégias que as mulheres de terreiro usaram para não expor o culto ao orixá Exu, dado que essa divindade já estava anteriormente demonizada desde África. No entanto constituiu uma relação contraditória, já que Exu é um elemento indispensável para as práticas rituais, além de ser mitologicamente formado com os princípios masculino e feminino.

Ao buscarmos indícios do Exu Feminino como parte constitutiva dos primeiros candomblés nagôs da Bahia pela percepção de um possível silenciamento sobre sua existência,

problematizaremos os efeitos das opressões patriarcais nas relações entre as mulheres dos terreiros e o orixá Exu "masculinizado".

1.1 Exu entre o masculino e o feminino

Esta abordagem sobre o feminino em Exu em relação com as mulheres de terreiros se fundamenta no conceito de interseccionlidade, que tem sido usado em abordagens que envolvem experiências de mulheres negras na diáspora negro-africana e que

> [...] se refere às formas particulares de opressão interseccional, por exemplo, intersecções entre raça e gênero ou entre sexualidade e nação. Os paradigmas interseccionais nos lembram que a opressão não é redutível a um tipo fundamental, e que as formas de opressão agem conjuntamente na produção da injustiça. (COLLINS, 2019, p. 57).

Em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero (2021)*[9], a socióloga e feminista nigeriana Oyèrónké Oyéwùmí afirma que, na adoção do cristianismo e da escrita entre os povos iorubás, parece ter "[...] havido uma tentativa por parte de pessoas iorubás dedicadas à pesquisa e ao clero de reinterpretar a religião usando o viés masculino do cristianismo". (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 210).

Para ela um "censo" dos orixás para determinar sua composição sexual seria impossível, "[...] além disso, nem todos os orixás foram pensados em termos de gênero; alguns foram reconhecidos como masculinos em algumas localidades e femininos em outras". No caso de Exu especificamente teria havido uma "masculinização", sendo que ele é considerado uma divindade "anassexuada": "Na construção autóctone de Exu, a divindade é frequentemente representada tanto como fêmea quanto como macho". (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 248).

Para demonstrar que as categorias que designam homem e mulher na tradição oyó-yorubá são baseadas na anatomia e se diferenciam da concepção hierárquica e binária do Ocidente, ela propõe o uso dos termos: "anamacho" (*okùrin*) para o homem; "anafemêa" (*obìnrin*) para a mulher e "anassexo" para se referir a quem pode se apresenta como macho e fêmea. Ela propõe que não se estude organizações sociais yorubá usando a cosmovisão euroocidental:

[9] A obra foi publicada nos Estados Unidos em 1997, resultado de sua tese de doutorado. No Brasil foi publicada no Rio de Janeiro, pela editora Bazar do Tempo em 2021.

> Está bem documentado que as categorias de macho e fêmea na prática social ocidental não estão livres de associações hierárquicas e oposições binárias nas quais o macho implica privilégio e a fêmea subordinação. É uma dualidade baseada na percepção do dimorfismo sexual humano inerente à definição de gênero. A sociedade iorubá, como muitas outras sociedades em todo o mundo, foi analisada com conceitos ocidentais de gênero, assumindo que o gênero é uma categoria atemporal e universal. [...] as categorias sociais "homens" e "mulheres" eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero esteve em vigor. Em vez disso, o princípio básico da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa. As categorias sociais "mulheres" e "homens" são construções sociais derivadas da suposição ocidental de que corpos físicos são corpos sociais. (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 69).

Em relação a masculinização do Exu, a autora coloca no centro do problema o fato do orixá ter sido interpretado como uma "divindade fálica" por visões ocidentais e cristãs. (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 248). No entanto a masculinização teria atingido também as orixás anafêmeas:

> Costuma haver um viés masculino na linguagem e nas interpretações das tradições iorubás. Nas mãos cristãs, os leigos, teólogos e líderes de igrejas iorubás, os pilares da religião iorubá, tendiam a ser masculinizados. Olodumaré começou a ser viso como "nosso pai celestial"; as orixás anafêmeas, quando eram reconhecidas, começaram a parecer, de alguma maneira nebulosa, menos poderosas que os orixás masculinos; e nossas e nossos ancestrais se tornaram "nossos" antepassados [...] Para além do viés de gênero inerente ao uso dos pronomes masculinos singulares da terceira pessoa do inglês, a imagem do Ser Supremo iorubá que emerge é decididamente masculina e bastante bíblica. (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 211).

A masculinização de Exu pode ser observada não apenas pela interpretação dos símbolos fálicos pelo ocidente, mas também pela associação do orixá com o diabo cristão, desde África. Qual teria sido o peso deste processo de demonização de Exu para que as mulheres negras do candomblé ocultassem o orixá Exu no sistema de crenças? Diante desse Exu demonizado e como uma estratégia de resistência às opressões sociais, teriam as sacerdotisas silenciado sobre sua parte feminina?

São questões que nos aproximam das obras de intelectuais negras que se ocuparam da relação de mulheres de terreiros e suas ancestralidades. Ao apontar o potencial político e de produção de conhecimento em torno das mães-de-santo (iyalorixás), Lélia Gonzalez (2020) chamou atenção para a realidade complexa destas vivências, destacando tratarem-se de mulheres pobres, que não desempenham apenas um papel religioso e cultural. Mulheres cujas experiências apontam formas de produção de conhecimento que se mantêm historicamente negligenciadas. (GONZALES, 2020, p. 55).

O processo de demonização também incidiu sobre essas mulheres, que ao longo do tempo têm enfrentado o discurso judaico-cristão de inferiorização, depreciação e negação de suas crenças, acentuado no Brasil a partir da década de 1970, em discursos pentecostais e neopentecostais nos quais Exu passa a ser o alvo preferido do discurso demonizador. (SILVA, 2007, p. 11).

Uma pesquisa recente da AFA – Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-Ameríndia, que cataloga e trabalha com a preservação de espaços sagrados de religiões de matriz africana e indígena -, apurou que na capital baiana existem hoje dois mil terreiros de candomblés formalizados, sendo que quase 60% mantêm a tradição matriarcal[10], a exemplo dos terreiros considerados fundantes: Casa Branca do Engenho Velho (*Ilê Axé Iya Nasso Oká*), Terreiro do Alaketu (*Ilê Maroialaji Alaketu*), Ilê Opô Afonjá, Terreiro do Gantois (*Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê*).

As reflexões partem do que intelectuais negras chamam de produção de conhecimento a partir de vivências de mulheres negras, acionando suas realidades, suas memórias e muitas vezes revelando novos componentes de uma história que só pode ser contada por elas.

Para Collins (2019), pensar interseccionalidade tem sido a forma pela qual mulheres negras pelo mundo têm se inspirado para se defender de uma espécie de "supressão" de suas tradições intelectuais. "Defendo que as intelectuais negras contribuem melhor para a formação de um ponto de vista do grupo das mulheres negras quando utilizam suas experiências como conhecedoras situadas". (COLLINS, 2019, 58). Isso tem inspirado, por exemplo, mulheres negras a reivindicarem nas universidades, que novas formas de produção de conhecimento e de ação política sejam reconhecidas por espaços institucionais hegemônicos.

Esse pensamento ganhou centralidade nas teorias decoloniais, que propõem a elaboração de conhecimento a partir de sujeitos que foram considerados passivos diante de opressões e impossibilitados de interferir no sistema opressor, como se nada pudessem contribuir simplesmente por que foram transformados em

> [...] corpos destituídos de alma, em que o homem colonizado foi reduzido a mão de obra, enquanto a mulher colonizada tornou-se objeto de uma economia de prazer e do desejo. Mediante a razão colonial, o corpo do sujeito colonizado foi fixado em certas identidades". (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 20).

[10] LYRIO, Alexandre; CORDEIRO, Hilza. A hora de decidir: como será a escolha de quem comandará o Afonjá após Mãe Stella. Correio 24 Horas. 08/12/2019. Disponível em: < https://glo.bo/3h3BxIv >. Acesso em: 04/09/2021.

É nesse sentido, partindo do processo histórico, marcado pela subalternização de sujeitos (homens e mulheres), que damos centralidade às mulheres negras:

> [...] as feministas negras argumentaram que a epistemologia dominante, embora travestida de neutra e universal, é masculina e branca. Diante disso, a trajetória individual e coletiva dos sujeitos subalternos (especialmente das mulheres negras) é vista como um privilégio epistemológico de onde se elabora também um pensamento de fronteira a partir de uma perspectiva subalterna. (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 20).

Valorizar as múltiplas experiências de mulheres negras de terreiros significa que outras linguagens e instrumentos epistemológicos, não-hegemônicos, podem disputar lugar em espaços de construção de poder, mesmo que à margem. Aqui também nos cabe ressaltar a importância dessas reflexões para as análises sobre as mulheres negras no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras.

Ao abordar o feminismo e o estudo das religiões, Rosado (2001) analisou como as transformações provocadas pelo movimento de mulheres influenciaram o desenvolvimento de uma análise feminista nas Ciências Humanas, que passou a considerar "[...] as diferentes formas pelas quais as relações entre os sexos moldam práticas, representações e discursos religiosos". (ROSADO, 2001, p.79). Ao iniciar suas pesquisas em meados dos anos 1980 havia um problema de caráter teórico-metodológico, pois na abordagem sociológica das religiões não havia referências para o feminismo enquanto proposta de análise:

> Parecia academicamente impróprio interrogar a realidade religiosa do ponto de vista das diferenças colocadas pelas relações sociais estabelecidas entre os sexos. Assim, abordar sociologicamente o tema religião, perguntando pelas mulheres, do ponto de vista da crítica feminista, era como andar sem bússola pelo deserto. (ROSADO, 2001, p. 80).

No entanto, ao influenciar as disciplinas que compõem o estudo da religião (história, antropologia, filosofia, psicologia, sociologia, etc.), as teorias feministas, com novas perspectivas e análises, chegaram na forma de uma crítica interna à religião feita por mulheres cristãs, imbricando dois campos aparentemente distintos: estudos feministas de religião e elaboração teológica feminista. A revisão do feminismo sobre as relações entre mulheres e religião possibilitou perceber "[...] as ideias religiosas como fonte de empoderamento e não mais de subordinação". (DROGUS, 1997, p. 6 apud ROSADO, 2001, p. 87). Isso contribuiu para que mulheres praticantes de outras religiões não-ocidentais também elaborassem e

expressassem suas críticas: é "[...] assim, enquanto movimento social inspirador de práticas de resistência à situação de sujeição das mulheres, que o Feminismo atua, de início, no campo religioso". (ROSADO, 2001, p. 81). No Brasil, no entanto, a "elaboração teológica feminista mais difundida vem do campo cristão, protestante e católico", ensejando necessidades e realidades em certa medida distantes das pautas do feminismo negro e dos temas presentes nos estudos afro-brasileiros.

Sobre a Teologia Feminista, Rosado reconhece que ela "[...] é também devedora do ideário feminista disponível na cultura atual". (2001: 85). Com isso, apontamos que os terreiros de candomblés, por exemplo, constituem espaços de revisão crítica e de construção de poderes, nos quais o protagonismo de mulheres negras adquiriu centralidade como em nenhum outro lugar da sociedade patriarcal. Torna-se assim importante que a questão das mulheres de terreiros e suas individualidades seja cada vez mais pesquisada nos estudos sobre religião e sobre temas afro-diaspóricos.

É deste lugar que venho me construindo como pessoa e tenho vivenciado "desde fora" e "desde dentro" (SANTOS, 2001; SOUZA, 2005; WALKER, 2018) as questões centrais desta tese, principalmente porque trataremos de uma das múltiplas faces de Exu, o orixá das inversões, da complexidade, do contraditório e da ambiguidade.

Exu nos sinaliza que em se tratando dos estudos afro-diaspóricos e das religiosidades de matrizes africanas no Brasil, existem muitos fragmentos de memórias negras negligenciados, que devem ser revisitados.

1.2 Vasculhando memórias negras e acessando memórias subterrâneas

Esta tese também se apoiará em intermediações que recorrem ao vigor das "memórias negras" calcadas no processo histórico da oralidade diáspórica no Brasil, da qual emergem as religiosidades afro-brasileiras. Essas memórias privilegiam o que homens e mulheres carregam em seus corpos por todos os sentidos para estarem no mundo (cosmopercepção), conectados a "[...] lembranças profundas de longo alcance, transmitidas em suas línguas maternas, longe de línguas com vocábulos e abordagens racistas". (ANTONACCI, 2013, p. 259).

Para Antonacci, as memórias negras navegariam entre dois pólos, "[...] a manutenção do passado e a inovação do presente". (ANTONACCI, 2013, p. 318). Por isso esses homens e mulheres revivem essas memórias como uma forma de se inserir na sociedade e neutralizar os efeitos do racismo estrutural que constitui o conjunto das relações sociais:

> Decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo "normal" com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre "pelas costas dos indivíduos" e lhe parece "legado pela tradição". Neste caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. A viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade. [...] porém o termo estrutural não significa dizer que o racismo seja uma condição incontornável e que ações e políticas institucionais antirracistas sejam inúteis; ou ainda, que indivíduos que cometam atos discriminatórios não devam ser pessoalmente responsabilizados. (ALMEIDA, 2019, p. 33).

Nesse processo contínuo de negociações e reinserções, tradições africanas foram seletivamente ressignificadas nas Américas:

> Protagonistas de histórias e culturas orais, em regimes de símbolos e de energias de seus corpos comunitários, traduziram traumas e transgressões a sofrimentos cotidianos. Em contínuo negociar e refazer de suas inserções, povos e linguagens africanas seletivamente (re) significaram suas tradições, reinventando Áfricas no Novo Mundo. (ANTONACCI, 2013, p. 17).

Em suas reflexões teóricas sobre o problema da identidade social em "situações limites", o sociólogo Michael Pollak (1989) abordou a tradição oral, pontuando que ao privilegiarmos a constituição e formalização de memórias a partir de culturas minoritárias, marginalizadas e dominadas, estamos na realidade acessando "memórias subterrâneas". Estas constituiriam um tipo de memória que, mesmo "enquadrada"[11], irá escapar da memória dominadora na primeira oportunidade.

Uma característica das memórias subterrâneas é a capacidade de prosseguirem "[...] seu trabalho de subversão no silêncio e que de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa". (POLLAK (1989, p. 4). Ele concluiu que os objetos de pesquisa, por exemplo, são escolhidos de preferência onde existem conflitos e competições entre memórias concorrentes.

[11] "A memória especificamente política pode ser motivo de disputa entre várias organizações. Para caracterizar essa memória constituída, eu gostaria de introduzir o conceito de trabalho de enquadramento da memória. [...] o trabalho de enquadramento da memória pode ser analisado em termos de investimento. Eu poderia dizer que, em certo sentido, uma história social da história seria a análise desse trabalho de enquadramento da memória. Tal análise pode ser feita em organizações políticas, sindicais, na Igreja, enfim, em tudo aquilo que leva os grupos a solidificarem o social. Além do trabalho de enquadramento da memória, há também o trabalho da própria memória em si. Ou seja: cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização". (POLLAK, 1992, p. 206).

Diferentes pontos de referências estruturam a memória porque são constantemente lembrados, por isso são chamados de "lugares da memória": monumentos arquitetônicos, paisagens, datas, personagens históricos, folclore, músicas, culinária, tradições e costumes etc.). Para Pollak, os fatos sociais "se tornam coisas" e que são os "processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias". (1989: 2). Ele partiu das formulações de Maurice Halbwachs (1877-1945) sobre a memória coletiva e a memória individual. Halbwachs, no entanto, não considerou que nessa construção havia qualquer tipo de imposição de dominação ou "violência simbólica"[12].

Embora Halbawchs (1968) tenha pontuado que as lembranças não permanecem intactas na "galeria subterrânea" das memórias, pois se mantém em contato com os acontecimentos que se passam na sociedade, de onde conseguem "reconstruir partes do passado, que por sua vez se apresenta de maneira incompleta", ele não se refere à imposição de uma "memória oficial", que para Pollak, "[...] acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional". (POLLAK, 1989, p. 2). A memória individual não poderia ser pensada desligada da memória coletiva, já que nunca estaríamos sós, portanto nossas lembranças seriam coletivas porque podem nos ser lembradas pelos outros. (HALBAWCHS, 1968, p. 26).

No livro *Memória do Feminino no Candomblé*, Ruy Póvoas (2010) considera que a memória não se reduz às lembranças, pois também trata de se tomar "[...] consciência do que jaz nos porões sócio-culturais de uma multidão de excluídos", como é o caso dos terreiros de candomblé. O autor define memória como a força capaz de trazer para o agora aquilo que "[...] a ingratidão do esquecimento supõe estar enterrado para sempre". (PÓVOAS, 2010, p. 43). Na relação entre a memória oficial e a memória dos excluídos haveria uma "força coerciva", que impõe que "[...] o que não é tomado como legítimo pelo grupo maior será varrido para debaixo do tapete". No caso do candomblé é preciso buscar para além dessa memória coercitiva, àquela constituída por coisas:

---

[12] Bourdieu considera como violência simbólica toda coerção que só se institui por intermédio da adesão que o dominado acorda ao dominante (portanto à dominação) quando, se pensar, ou para pensar sua relação com ele, dispõe apenas de instrumentos de conhecimento que têm em comum com o dominante e que faz com que essa relação pareça natural: A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembléia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos. (BOURDIEU, 2012, p. 18).

> No caso específico do terreiro de candomblé, há uma variada memória preservada ao longo dos tempos. Há, sim, uma memória coercitiva, mas há uma outra também constituída por coisas, em seu sentido concreto. Coisas simbólicas do tipo vestimentas, ferramentas, assentos e pejis de orixás, voduns, caboclos e encantados; uma rica literatura oral; linguagens de várias origens africanas; uma culinária exemplar; uma manifestação concreta nas Artes, que extrapolaram os muros dos terreiros e caíram no gosto da população, a ponto de muita coisa se integrar ao patrimônio nacional, no terreno da escultura, da pintura, da música, da dança, do teatro. Por se tratar de uma realidade religiosa, também uma teogonia, uma liturgia e rituais tecem a memória. (PÓVOAS, 2010, p. 48).

Nenhuma destas memórias estão dissociadas das pessoas, a memória constituída de homens e mulheres que se dedicaram ao coletivo dos seus tempos, compreendendo e interpretando o mundo e a vida a partir de suas ancestralidades, num lugar onde até bem pouco tempo,

> [...] o sistema boca-ouvido era a única via de construção, preservação e transmissão do conhecimento e da memória. O mais velho ensinava ao mais novo, a mãe ensinava ao filho. Atualmente, esse quadro vem sofrendo mudanças [...] Na consideração específica da compreensão do Feminino, a memória precisa ser revisitada. (2010: 74).

Assim, revisitando memórias é possível traçar as linhagens mais importantes da história dos candomblés e de suas raízes africanas.

> Dos fragmentos de memória, reajustados, rearrumados, reelaborados, vai surgindo uma prática religiosa profundamente marcada pela resistência, pela negociação e pelo conflito. Assim, nas raízes das casas ditas tradicionais, lá estão célebres ialorixás ex-escravas, ainda nascidas na África. Com o desaparecimento delas, o foco se deslocou. Passou a ser importante a pessoa ter sido iniciada por uma filha, neta ou bisneta de uma africana. Hoje, elas somente são encontradas, de um modo geral, lá atrás, há várias gerações. Isso tem determinado que os relatos genealógicos de axé se tornem mais extensos e mais complexos. Nos processos de alianças e rupturas, há migrações entre participantes de determinadas casas. Isso chega mesmo a provocar miscigenação de "nações", criando-se novos arranjos genealógicos de axé. Daí, há terreiros jeje-nagô, keto-jeje, angola-keto, keto-ijexá etc. (PÓVOAS, 2010, p. 144).

Ao estudar uma comunidade de terreiro do Sul da Bahia, o autor concluiu que a memória feminina sempre esteve à margem da memória oficial do lugar, o que se estende para a realidade de todo o país. Nesta perspectiva, as mulheres negras de terreiro estão nos "subterrâneos" da memória nacional:

> No que tange às simbologias e vivências do Feminino, quase tudo permanece ignorado pelas oficialidades. Na aludida região, não há bustos, nem estátuas públicas de mulheres tidas por seus pares como verdadeiras heroínas. Aqui e ali, uma pálida memória de alguma mulher destacada entre os brancos. Edifícios, escolas, viadutos, praças, ruas, nada disso recebeu o nome de uma índia ou de uma negra. Nem mesmo de um homem daquelas etnias. É como se tudo fosse feito, realizado e conquistado apenas pelo branco. E se algum negro ou índio escapou a essa discriminação é porque certamente eles foram considerados pessoas de "alma branca". Nos currículos escolares regionais da rede oficial, não há alusões à riqueza do patrimônio oral construído para além da cultura dos brancos. (PÓVOAS, 2010, p. 77).

É preciso compreender como se constroem as memórias nos terreiros, onde os discursos partem da experiência vivida. O povo de santo não sente necessidade de discursar sobre aquilo que vivencia.

> É verdade que isso abre espaço para inúmeras interpretações por parte dos de fora, os *alejô*, isto é, estranhos, sejam eles pessoas comuns, estudiosos ou pesquisadores. Muitas vezes, as interpretações de fora retornam ao terreiro sob forma de verdades da tradição religiosa afrodescendente. (2010: 88).

Esse tem sido o resultado de narrativas criadas por uma elite de teóricos e de intelectuais, muitas vezes das próprias comunidades, que acabaram por impor suas interpretações a outros pesquisadores, gerando uma série de produções que silenciam a voz dos sujeitos dos terreiros:

> Com o modismo avassalador voltado para os estudos sobre o negro, o apontamento aligeirado, as falsas analogias, as interpretações de quem olhou mas não viu, ou viu e julgou ter compreendido, ou, pior ainda, compreendeu errado, tudo isso poderá concorrer para que a fala dos mais velhos seja silenciada para sempre. No ato de retirar do subterrâneo e trazer à tona comunidades como essa, de repente, pode-se resgatar aquilo que já não é. Urge, então, chegar aos subterrâneos de imediato. (2010: 89).

Em *O antropólogo e sua magia,* Vagner Gonçalves da Silva (2006) abordou os desafios de se fazer etnografia em terreiros de candomblé, analisando as aproximações e familiaridades do pesquisador com o objeto de pesquisa. Dentre os aspectos a serem considerados pelo antropólogo em campo estariam "[...] as diferentes dimensões de relacionamento dele com os grupos estudados; o modo pelo qual esses relacionamentos se refletem na pesquisa e como se dá a passagem do campo ao texto etnográfico". (SILVA, 2006, p. 15).

Póvoas (2010) afirma que não se pode adentrar de qualquer forma o espaço-terreiro:

> Visitar um terreiro não é a mesma coisa que aproximar-se dele. A visita é recebida sempre pela porta da frente e somente os íntimos podem dar-se ao

> luxo de entrar pela porta do fundo. A porta do fundo, aqui, no entanto, é metafórica. Não se liga a um local, e sim a um jeito, a uma maneira de construir a aproximação. Diante da visita, há sempre uma atitude de formalidade. Normalmente, as respostas são curtas, embora o riso seja largo. (PÓVOAS, 2010, p. 91).

Há ainda, no caso dos candomblés, as dimensões que sustentam as relações internas e externas dos terreiros, que devem ser consideradas na construção de etnografias, além do silêncio, que constitui "[...] o preceito, o respeito e o segredo". (SILVEIRA, 2008, p. 2). Nas relações internas do grupo, que geralmente obedecem uma hierarquia, o silêncio atua como mecanismo de poder. Faz parte também da forma de lidar com os "de fora" do terreiro.

No final da década de 1950, Roger Bastide alertou: "[...] o mundo dos candomblés é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco". (BASTIDE, 1958, p. 12). Mas, a despeito de considerações sobre o estabelecimento de relações de confiança entre o pesquisador e os grupos pesquisados, alguns temas de pesquisa tornaram-se mais desafiadores pelo silêncio e o segredo que os envolvem. Quando ele fez seus levantamentos sobre o orixá Exu, ouviu de um dos seus informantes o seguinte: "[...] os negros transformaram Exu e os *eguns*[13] em sua arma mais poderosa, eis que seu culto era celebrado no maior segredo, não sendo revelado nem mesmo aos amigos fiéis o mistério desse deus". (BASTIDE,1958, p. 162).

Essas relações estabelecidas entre os pesquisadores e os agentes dos candomblés ora beneficiou os candomblés no imaginário social, ao disseminar a imagem da "superioridade iorubá", ora causou tensões, como as que propomos analisar na relação entre as mulheres sacerdotisas, Exu e o princípio feminino do orixá, ao tornar essa presença invisível nos terreiros de "tradição" nagô.

Analisaremos assim o contexto da atuação das mulheres negras que estiveram à frente da constituição dos terreiros fundantes na Bahia, mobilizando estudos que trataram do "matriarcado nagô" (Landes, 1967; Carneiro, 2008), focalizando a trajetória de mães-de-santo ou yalorixás, principalmente no pós-abolição.

O matriarcado nagô se refere às formas potentes de ressignificação de valores ancestrais que desenharam uma outra forma de constituição familiar, diferente dos padrões ocidentais hegemônicos. Uma estrutura, que se mantém em muitos terreiros de candomblé, ainda hoje, nos quais a figura da mulher negra ganha centralidade, desafia a "familiar nuclear" e faz surgir a "família extensa", representada pelas famílias dos candomblés. Nesses terreiros, a figura materna se tornou "orientadora e referencial na sua formação". (NASCIMENTO, 2008, p. 54).

[13] "Egun é espírito. Uma das formas de designar os espíritos familiares cultuados no culto Egúngún". (JAGUN, 2017, p. 596).

Gizêlda Melo Nascimento (2008) observou que uma das particularidades da família extensa é que nem sempre havia uma só pessoa a desempenhar o papel da figura materna:

> A figura materna se reduplica, migrando para várias mulheres e de forma concomitante. Há sempre a presença de uma irmã mais velha, tia, madrinha ou mesmo vizinha, e, quando possível, de uma avó a desempenhar esse papel. Isso não significa que o homem esteja excluído ou desrespeitado; o que acontece é que sua figura paterna não assume as proporções encontradas na família nuclear. Em várias mulheres, a figura materna constitui o foco a atrair em torno de si os membros familiares, procurando reunir todos os esforços com vistas a não permitir que os laços se afrouxem. [...] A família por extensão desenha a imagem abarcadora, íntima e acolhedora de um círculo, o qual, numa leitura simbólica, vem associado ao ventre materno. (NASCIMENTO, 2008, p. 54).

Em *A cidade das Mulheres*, livro resultante da pesquisa que realizou na cidade de Salvador na década de 1930, a antropóloga Ruth Landes (1967) define o matriarcado nagô pela predominância de mulheres (yalorixás, mães-de-santo) na organização dos primeiros terreiros de candomblés yorubá-nagô da Bahia. (LANDES, 1967, p. 319). Ela observou que havia um tipo de liderança feminina empenhada com suas estratégias, em uma busca constante por um tempo "[...] triturado ou esgarçado pelo processo colonial e pelo racismo, por meio do massacre físico, da repressão e do genocídio, conceito que inclui a tendência de destruir ou apagar os referenciais da matriz cultural de um povo". (1967: 54).

Conforme demonstraremos no decorrer desta investigação, as estratégias de negociações, as disputas e os desafios impostos pela política colonial também causaram tensões na relação com a divindade pelo caráter demonizante. Assim, o candomblé, no qual as mulheres estão no comando, se tornou o lugar onde todo mundo é demônio, necessitado de salvação. (NOGUEIRA, 2020, p. 15; SANTOS, 2010, p. 92-96).

Além de um breve levantamento sobre Exu e Exu Feminino na literatura clássica dos estudos afro-brasileiros, com os autores precursores e seus seguidores, abordaremos narrativas contemporâneas que propõem novas epistemologias para os estudos das religiões afro-brasileiras e seus sistemas.

Esta abordagem inclui obras de autores como Lima (2003; 2010), Pereira (1979), Ortiz (1999), Ferretti (1995), Prandi (2005), Silveira (2010), Sodré (2017), Soares (2008), Cumino (2019), Rufino (2017), além de estudos específicos sobre o orixá Exu: Silva (2015); Brito (2018); Cumino (2018); Chemeche (2013), Ogundipe (2012), Parson (1999) e Ribeiro; Sàlámi (2015).

Analisaremos ainda escritos que dialogam com teorias decoloniais e que fornecem importantes subsídios para a construção de uma epistemologia de Exu e do Exu Feminino, ou seja, para se pensar a questão do feminino nos terreiros atravessada por opressões patriarcais, interseccionadas com gênero, raça e classe: Landes (1967), Santos (2001), Dantas (1988) Birman (1991, 1995), Velho (1975), Augras (1989; 2008), Segato (2003), Bernardo (2003), Oyewumí (2000; 2021), Capone (2018), Dravet (2015).

1.3 Da escola de samba à Exu de Saia

Exu é um tema que tem acompanhado minha jornada acadêmica desde 2015, quando apresentei minha monografia na pós-graduação em Ciência da Religião (PUC-SP), na qual abordei a relação entre as religiões afro-brasileiras e as escolas de samba, fazendo um estudo de caso sobre a Escola de Samba Vai-Vai e a devoção aos orixás Exu e Ogum. O tema foi ampliado no mestrado (2017), quando aprofundei a etnografia e focalizei o culto dos orixás e as práticas de candomblé realizadas no território da escola. A pesquisa resultou na publicação do livro *Orixás no Terreiro Sagrado do Samba – Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai*[14] (2021).

Na fase da pesquisa de campo eu ouvi do babalorixá Francisco D'Oxum, o ex-responsável religioso da escola, que o orixá patrono da Vai-Vai não havia sido assentado sozinho, mas "[...] como todo Exu reinava em companhia de uma Exua"[15]. Foi a primeira vez que eu ouvia a expressão usada no feminino. Pai Francisco explicou que a presença da Exua era obrigatória no assentamento, pois representava a energia do princípio feminino que circulava na escola de samba por meio do corpo das mulheres da comunidade. Ele declarou categórico: "Exu é vida minha filha, não existe vida sem o homem e a mulher. Candomblé tem Exua, não interessa se é marido e esposa ou companheiro e companheira, onde tem rei, tem rainha"[16].

Conforme confirmou Pai Francisco, os cultos aos orixás Exu e Ogum na Vai-Vai seguem os preceitos da nação ketu-nagô. Para o par de Exu - macho e fêmea -, cujos assentamentos estão num "quarto de santo" dentro da escola de samba, são feitas oferendas na encruzilhada em frente à sede da escola, no bairro do Bexiga, região central da cidade. "Sim,

[14] Lançado em fevereiro de 2021, em São Paulo, pelas Editoras Aruanda e Editora Griot.
[15] Entrevista realizada com Pai Francisco D'Oxum em 7/12/2014. O babalorixá foi o responsável religioso da escola de 2004-2018. (ALEXANDRE, 2021, p.133).
[16] Depoimento Pai Francisco de D'Oxum em 7/12/2014 para a pesquisa de Mestrado.

Exu come lá! Ali é dele. É feito tudo no horário certo. Eu coloco tudo dele lá. Tem o cruzamento das ruas e ele fica no meio. Do outro lado é da Exua, o feminino dele. O casal come na rua". (ALEXANDRE, 2021, p. 155).

No candomblé nagô "tem Exua". Até ali, eu julgava que o feminino de Exu não era coisa de candomblé. Com quase 28 anos de Umbanda e sete anos de iniciada na nação nagô-vodunsi, a informação soou como uma descoberta, pois para mim tratavam-se de coisas distintas. Na Umbanda a Pombagira era a rainha, sim, mas não era assunto de candomblés nagôs. Foi assim, que tardiamente, esta minha crença numa "pureza" do Candomblé, que assim se diferenciava da Umbanda, foi totalmente derrubada.

Por muito tempo, devido aos primeiros estudos afro-brasileiros, acreditou-se que havia uma "superioridade nagô", que tradições mais "puras" e africanizadas que outras se instalaram principalmente na Bahia e em Pernambuco. A cidade de Salvador era tida como "a pátria do verdadeiro candomblé". Isto fez de denominações como Umbanda e Quimbanda, "cultos degenerados ou degradados", representando divergências dentro do próprio campo religioso afro-brasileiro. (CAPONE, 2018 p. 25).

Muitos desses discursos divergentes partiam de pessoas ligadas ao candomblé, mas também de pesquisadores que escreveram sobre esse assunto. Havia uma predominância deste pensamento,

> [...] apesar de algumas diferenças nos rituais nos nomes das divindades, em contraste com a constante repartição do universo religioso entre cultos puros e impuros, conforme linhas de genealogia religiosa, mais ou menos reais, que hierarquizavam o campo religioso afro-brasileiro. (CAPONE, 2018, p. 23).

Teria sido o caso da acomodação de Exu no sistema, que parece ter ficado "puro" no candomblé nagô e "degenerado" fora dele. Exu passa a ser considerado Exu-orixá (africanizado) e Exu da Rua (categoria inferior). (2018: 83). A entidade Pombagira, fora do candomblé nagô desde o início, foi reconhecida como Exu Feminino. Era como se não houvesse nenhuma possibilidade de um culto ao Exu Feminino nas tradições nagô.

Curiosamente, conforme descreverei no último capítulo, na minha própria casa de candomblé há um culto centenário, que não é secreto, mas mantido em silêncio pelo menos para os *iyaô* (iniciados), razão pela qual até a realização desta pesquisa eu não tinha nenhum conhecimento sobre um culto a Exu feminino no terreiro.

Minha experiência anterior relacionada à representação de um Exu Feminino aconteceu na cidade de Salvador (BA). Em 18 de junho de 2018 me deparei com duas representações, que

me foram apresentadas como "Exu de Saia". As estatuetas estão sob a guarda da reserva técnica do Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia, o MAFRO/UFBA, que funciona no prédio da Faculdade de Medicina, no Centro Histórico.

Fui até lá para uma visita à segunda montagem da Exposição Exu Outras Faces[17], que eu já tinha visitado em 2014. Voltei porque me fascinou ver aquele espaço suntuoso ser ocupado por diversas narrativas sobre o orixá mais controverso do panteão africano. O evento promovia um diálogo entre o passado e o presente, com peças remetendo aos símbolos fálicos de Exu e mensagens que buscavam uma reparação à imagem demonizada do orixá. Tudo que estava à vista explicitava o lugar de proeminência, poder e masculinidade de Exu.

No entanto, qual não foi a minha surpresa ao final da visita, ter sido convidada para conhecer o espaço anexo da área expositiva. Um corredor ao fundo, transformado em sala para o trabalho dos técnicos da Reserva Técnica e Restauração de peças do museu, onde também ficam estantes, compartimentos e câmaras para a guarda de peças e objetos do acervo. Sabendo do meu interesse sobre a exposição e sobre o assunto, a gestora do museu, Dra. Graça Teixeira, pediu para que me apresentassem as duas estatuetas.

As "Exu de Saia" pertencem à Coleção Estácio de Lima do Museu da Polícia do Estado da Bahia, que desde 2010 estão sob a guarda do MAFRO/UFBA.[18] A "repatriação" dos objetos atendeu à reivindicação de movimentos sociais e do povo de terreiro, que denunciou a permanência deles em uma instituição da polícia como reprodução de uma violência simbólica do período de repressão e perseguição policial aos terreiros de candomblé dos séculos XVIII e XIX. Entre roupas, bonecas, pratos, vasos, apetrechos de orixás encontram-se as duas estatuetas, que me foram apresentadas como figuras femininas de Exu.

Enquanto a gestora narrava o processo de intervenção para conservação e restauração das Exu de Saia, minhas memórias subterrâneas foram duramente impactadas. Olhei fixamente todos os detalhes: figuras femininas, feições disformes, dentes e seios à mostra, chifres e uma delas carregando a figura de uma criança. As duas vestindo uma saia, reforçando a associação ao feminino.

---

[17] TEIXEIRA, 2021, p. 207.

[18] "No dia 22 de dezembro de 2010 foi assinado pela titular da SEPROMI, Dra. Luiza Bairros e pela magnífica reitora da Universidade Federal da Bahia, Dra. Dora Leal, documento que transfere aos cuidados do MAFRO, os objetos sagrados do candomblé que se encontram no Museu Estácio Lima. Em depoimento prestado no MPE à Promotora Márcia Virgens, sugeri que se faça com esse material uma exposição focalizando a violência sofrida pelos terreiros baianos, a brutal repressão que vitimou o candomblé da Bahia. Já não é possível devolver os objetos aos legítimos donos. Isso seria difícil mesmo que eles pudessem ser identificados. Sucede também que esses itens foram profanados e perderam valor religioso aos olhos de sacerdotes do axé. (Por isso a Ialorixá Olga de Alaketo não quis reaver um bem que lhe pertencia. O dano era, a seu ver irreparável). Resta a possibilidade de mostra educativa destinada a evitar que a brutalidade se repita". (SERRA, 2011, p.23).

Imediatamente afloraram diversas questões sobre aquela cena. A primeira delas foi que o evento em cartaz não dialogava com nenhum símbolo feminino associado ao orixá. Mesmo sabendo que havia várias questões técnicas que justificavam a ausência daquelas peças no projeto expositivo, foi impossível não relacionar o fato à condição de invisibilidade e ocultamento do feminino ligado à Exu. As peças estão ali à parte, embaladas, fora dos olhos dos visitantes e, mesmo emancipadas da tutela policial, continuavam ocultas.

Fui impactada pelos significados implícitos contidos naquelas peças, que me remeteram às questões históricas do negro no Brasil e as conquistas ao longo dos 132 anos desde a proclamação da Lei Áurea, entre elas a devolução dos objetos que foram antes violentamente profanados. Ao deixar o MAFRO/UFBA, a Exu de Saia já povoava minhas memórias e a partir de então não pude deixar de percorrer essa encruzilhada.

1.3.1 Por que "emancipação" da Exu de Saia?

Sem nenhuma referência de sua procedência, função e época de uso, as estatuetas identificadas como "Exu de Saia" chegaram em 2010 ao MAFRO/UFBA, em um avançado estado de deterioração. A madeira que estava corroída, após recuperada, precisou ser pintada. Uma das peças, "que segura o rabo", estava bem danificada. Não há mais nenhuma informação que se possa revelar sobre elas. O que resta é celebrar a devolução, ou como diria Pollak (1989), a "emancipação" simbólica dos objetos e das memórias que "sobressaltaram" com a devolução. (POLLAK, 1989, p. 4).

Utilizamos a categoria emancipação para nos aproximar dos significados que as peças suscitariam sobre as "[...] experiências vividas do negro no mundo afrodiaspórico e as suas respostas ao racismo e à colonialidade do poder, do ser e do saber". (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 24). Conforme Elizalde, Figueira e Quintero (2019), emancipação se constitui como uma

> [...] chave analítica que permite visualizar o espaço de confluência entre a modernidade e o capitalismo, bem como o campo formado por essa associação estrutural [...] o padrão de dominação global que se constitui como a face oculta da modernidade, é a noção central que entrelaça as operações epistêmicas anteriores. (ELIZALDE; FIGUEIRA; QUINTERO, 2019, p. 5).

Ao fazermos uso da categoria "emancipação", todavia, não o fazemos no sentido iluminista, de saída das trevas, mas enquanto "[...] uma afirmação corpo-política do conhecimento, a partir da qual podemos libertar nossas mentes, escrever o livro da nossa vida

e construir um mundo que permita cantar uma música de liberdade". (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 24). No caso das estatuetas da Exu de Saia, constituem-se como objetos que foram violentamente retirados de ambientes sacralizados identificáveis e retornaram anônimos para um espaço possível de ressignificação de seus valores, o Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia.

Uma das primeiras associações que foi possível fazer das peças de Exu de Saia é que remetem às representações do poder feminino, das antigas narrativas africanas. Os seios à mostra simbolizariam o poder da mulher de prover o primeiro alimento para a humanidade e garantir a vida. Colocada num pedestal, a primeira estátua expressa poder e instinto maternal, ao segurar a prole. Os seios estão demarcados. O olhar amedrontador lhe confere a imagem de protetora-guardiã.

A segunda imagem se sustenta com "os pés" no chão e se assemelha às descrições das mulheres que integravam o exército feminino daomeano do século XVII. Pesquisas sobre essa tropa feminina *Chra gan do ko*, conhecidas como "amazonas do Daomé"[19] (Figura 1) tomam por base relatos da ação de mulheres guerreiras extraordinárias, à serviço do rei da Dinastia de Abomé, Akaba. (SUGUIAMA, 2019; SILVEIRA, 2010).

As amazonas, por ordem da princesa, eram iniciadas em "[...] artes marciais com o objetivo de promover sua ascensão sociopolítica, uma vez que o status da mulher na sociedade tradicional era excessivamente subalterno". Com a invasão colonial, essas mulheres sofreram as consequências da dominação patriarcal e foram novamente inferiorizadas, até se verem reduzidas às apresentações folclóricas. Os "seus desfiles que eram espetaculares, eventualmente sanguinários, com o tempo tornaram-se extraordinárias exibições de perícia militar". (SILVEIRA, 2010, p. 318).

Ao estudar o imaginário sobre as mulheres "amazonas", Suguiama (2019) afirma que, na história africana, uma série de exemplos demonstraram o poder militar e político feminino. Como as Candaces, do reino da Núbia, que guerrearam contra os romanos no sul do Egito, ou como a lendária rainha Nzinga, no Reino de Matamba no século XVII. Havia cargos definidos para homens e para mulheres:

[19] As "amazonas" do Daomé foram estudadas por vários historiadores e antropólogos. Um dos primeiros estudos dedicados à análise desse grupo de mulheres foi o de Amélie Degbelo, intitulado Les amazones du Danxomè 1645-1900, defendida na Universidade Nacional do Benin em 1979. Apesar da pesquisa nunca ter sido publicada, influenciou obras posteriores, como a de Hélène d'Almeida-Topor, Les amazones: une armée de femmes dans l'Afrique précoloniale, de 1984. Apesar dos trabalhos pioneiros sobre o tema terem sido empreendidos por pesquisadoras francesas, as produções em língua inglesa ocupam um espaço importante nos estudos sobre as mulheres armadas do Daomé. A pesquisa de Stanley B. Alpern, intitulada Amazons of Black Sparta: the women Warriors. (SUGUIAMA, 2019, p. 25).

> Dentre os principais cargos ocupados pelas mulheres, o mais relevante era o de kpojito, ou rainha-mãe. O posto de kpojito foi criado, provavelmente, no século XVIII e desapareceu repentinamente do Daomé após o início do período colonial, no final do século XIX. [...] Outra kpojito recebeu atenção na história daomeana, Na Agontimé, kpojito de Gezo. [...] Na Agontimé foi vendida como escrava por Adandozan e supostamente teria vivido seus últimos dias no Brasil. [...] Pierre Verger acreditou ter encontrado Na Agontimé, séculos depois, em São Luís do Maranhão. Ela fundou um terreiro de Candomblé, conhecido como "Casa das Minas" (ARAUJO, 2011, p.46). Um dos indícios para a afirmação de Verger era a presença do culto a Nesuhwe, divindade associada a família real daomeana. (SUGUIAMA, 2019, p. 52).

Essas guerreiras foram descritas por Bastide como tendo feições rígidas, além de usarem chifres de animais, outro símbolo de poder, fecundidade e proteção das comunidades tradicionais em África. (BASTIDE, 1961, p. 210). Silveira apresenta o debate sobre o nome na língua vernacular das "amazonas do Daomé", conforme foram nomeadas pelos europeus, destacando a relação delas com o fazer musical.

> Não se sabe ao certo como se chamavam na língua vernácula essas "amazonas do Daomé", conforme foram chamadas pelos ocidentais, uns preferem *chra gan do ko*, "aquelas que carregam um sininho no pescoço", por causa de um capuz que usavam, com chifres de búfalo sustentados por um cordão preso abaixo do queixo, de onde pendia tal sininho, ou segundo uma gravura publicada por revista francesa, pendurado entre os seios e sustentado por um colar pesado que dava várias voltas no pescoço; outros como Maximilien Quénum, preferem "*Agbôdôgbé"*. Contrariamente aos costumes da terra que reservava aos homens a arte da percussão, elas próprias tocavam seus atabaques, dançavam e até mesmo compunham suas músicas de auto-exaltação. Com a conquista do Daomé pela França, em 1893, o Exército Daomeano foi disperso e as outrora poderosas amazonas tornaram-se uma mílicia folclórica, fazendo sucesso nas capitais europeias ao apresentar-se em feiras coloniais. (SILVEIRA, 2010, p. 318).

Ainda sobre os chifres, já enquanto símbolos associados à Exu, Bastide (1961) ressaltou que representam uma "coroa" para a divindade, uma representação de seu poder. "Muitas vezes lhe dão, grosso modo, a forma humana, por exemplo com chifres na cabeça, sem nunca esquecer um membro viril proeminente quando se reputa tratar-se de Exú coroado". (BASTIDE, 1961, p. 210).

Figura 1 - Amazonas Daomeanas[20]



Fonte: Silveira (2010).

As estatuetas de Exu de Saia do MAFRO-UFBA, além de remeter às mulheres guerreiras, chamam a atenção por terem sido talhadas com fisionomia "horrenda", que parece querer afugentar qualquer inimigo que se aproxime de seus protegidos, seja da prole, seus donos (donas) ou a comunidade (família) que as cultuavam. A compleição delas remete à imponência, criatividade e poder, características presentes nas descrições das mulheres negras que participaram ativamente no processo de lutas e resistências para a organização dos candomblés.

Embora não seja possível precisar a origem do culto das estatuetas, elas indicam a existência de algum culto ao feminino e a trajetória delas representa a intolerância que marca a história das tradições de matrizes africanas no Brasil. São marcas que remetem ao período de maior repressão e resistência dos candomblés da Bahia, cujos anos mais violentos foram entre 1938 e 1976. (SOUSA JÚNIOR, 2018, p. 14).

No decorrer da pesquisa também localizamos, à exemplo das estatuetas de "Exu de Saia", uma outra figura denominada de "Orixá Incerto", no catálogo da Coleção Perseverança, do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (ALMEIDA, 2019). Encontramos também um culto ancestral à Exu Colodina, divindade centenária do Ilê Ogodô Dey, na cidade baiana de Cachoeira, cuja descrição estará no Capítulo 5.

Representações de Exu Feminino e de figuras de pares de Exu - masculino e feminino - foram localizadas em estatuárias da África Ocidental:

[20] "Dois grupos de mulheres "amazonas" daomeanas: à esquerda, como enérgicas oficiais do período de atividade militar e à direita, como compositoras encarregadas do canto e percussão, com expressão mais suave". (SILVEIRA, 2010, p. 319).

> Festivais anuais em honra de Èsù são organizados em Oyó (Wescott, 1962: 344) e em Ilê-Oluji (Idowu, 1962: 84), durante os quais mulheres consagradas a Èsù desfilam em procissão. Trazem diferentes insígnias, das quais as mais difundidas são pares de estatuetas representando um homem e uma mulher com cabelos em crista. Na verdade, Èsù, em geral, é simbolizado por um casal. Segundo Thompson (1984: 24), entre os iorubas egbado estas duas estátuas representam Èsù-Elégbérá e sua mulher. Abimbola (1976a: 36) também fala de uma mulher mítica de Èsù chamada Agbèrù (aquela que recebe os sacrifícios), e Abraham (1958: 167) afirma a existência de imagens masculinas e femininas de Èsù. (CAPONE, 2009, p. 61).

Nestas composições é possível notar que uma das imagens sempre apresentará seios e/ou vulva à mostra, a anatomia de uma fêmea, às vezes amamentando ou carregando uma criança. Tratam-se de objetos obrigatórios para o uso exclusivo de sacerdotes e iniciados no culto ao orixá, consagrados para homens, mulheres e até crianças. (OYEWUMÍ, 2021, p. 249).

Figura 2 - Par de figuras Exu



Fonte: Chemeche, 2013.

O par harmonioso e imponente das figuras de Exu – masculino e feminino – também contraria o imaginário de um ser assustador ou maléfico, difundido pelo pensamento judaico-cristão, pois não guarda nenhuma semelhança com o diabo.

Ademir Ribeiro Junior e Tania Andrade Lima (2021) afirmam que uma das diferenças marcantes entre o culto de Exu em África e no Brasil consiste no fato de que no território yorubá consideram-se os aspectos masculino e feminino, materializados pelas “esculturas antropomórficas”, mas que no Brasil as “figurações de Exu” são cultuadas separadas.

> É comum vermos os integrantes do candomblé chamando o aspecto feminino dessa entidade como Exua, Exu de saia, ou até mesmo Padilha, que é uma divindade cujo arquétipo se assemelha a Exu, mas que é geralmente cultuada em outra religião afro-brasileira, a Umbanda. (JUNIOR; LIMA, 2021, p. 315).

As oferendas para Exu de Saia também se diferenciariam nos candomblés:

> Quando se oferece presentes a um Exu do gênero feminino, geralmente se substitui o galo por uma galinha, a cachaça por vinho branco ou espumante alcoólico e o charuto por cigarro ou cigarrilha. Quando as oferendas para Exu são ofertadas fora do terreiro, é costume colocá-las em ruas, estradas e encruzilhadas, pois ele está associado com o movimento, o dinamismo e as comunicações. (JUNIOR; LIMA, p. 315).

No Brasil é a Umbanda que vai reviver e disseminar essas representações do casal como em África. Nela, o par Exu e Pombagira interage com os consulentes nas "giras"[21], sendo que "[...] nos candomblés tradicionais só aparece a figura masculina". (CAPONE, 2009, p. 61). As figuras em pares reforçam o sentido de complementariedade, representando os princípios fundamentais feminino e masculino em Exu da cosmogonia yorubá que, ao atravessar o Atlântico, sofrerão toda a sorte de alterações, em resposta aos embates e resistências travadas para conquistar a legitimação do candomblé.

1.3.2 A devolução dos objetos ao Museu Afro-Brasileiro

Até 2018, a permanência dos objetos litúrgicos no Museu da Polícia, a condição da violência e a ligação daquelas peças ao "heroísmo patriarcal" e ao racismo científico, reforçavam a associação dos cultos afro-brasileiros e seus praticantes ao mundo do crime e do desvio social. Isso é que conclui o antropólogo Ordep Serra (2011, p. 6), que acompanhou o longo processo para que objetos de candomblés saíssem do poder da Polícia Militar do Estado da Bahia. O movimento teve início na década de 1970[22], com a implantação de uma política pública de proteção ao acervo cultural afro-brasileiro, representado pelos terreiros de candomblés baianos.

A partir de documentação histórica, ele elabora uma descrição tanto dos objetos confiscados quanto da própria batida policial:

> Tambores sagrados, insígnias, representações icônicas e anicônicas dos orixás, elementos diversos da parafernália litúrgica do candomblé eram arrebatados dos terreiros. No curso de verdadeiros pogroms, quando a

[21] "Sessão Umbandista; reunião ritual para culto das entidades (OC). Umbundo: chila (tjila), dançar, bailar; ochila, lugar de dança. Bundo: ndjila, método, processo, meio. Cp. Engira; ingirar". (LOPES, 2012, p. 125).

[22] Uma iniciativa marcante permite assinalar o início dessa nova etapa: um convênio celebrado em 1981 entre a Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia viabilizou a execução de um projeto conduzido pelas três instituições com o fim de identificar e mapear os principais sítios e monumentos religiosos negros da Bahia". (SERRA, 2005, p. 171).

> cavalaria penetrava nesses templos prendendo e espancando [...] homens e mulheres do povo-de-santo [...]. Os soldados quebravam muita coisa, mas usualmente também obrigavam os detidos a transportar na cabeça, até a delegacia, em procissão dedicada à galhofa, os instrumentos de culto apreendidos como prova do 'delito'. (SERRA, 1979, p. 184).

A primeira grande vitória marcou o ano de 1984, com o tombamento do Terreiro Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Yá Nassô Oká). Tradicionalmente considerado o mais antigo do Brasil, o terreiro Casa Branca passou a figurar como o candomblé pioneiro no livro de tombo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A devolução dos objetos de culto confiscados pela repressão policial e o recebimento das peças pelo MAFRO/UFBA foi considerado um segundo marco histórico. Isto porque estavam em jogo o fim da folclorização das tradições afro-brasileiras, a exploração turística de fundamentos dos candomblés e, finalmente, o reconhecimento do

> [...] significado histórico desses centros de culto enquanto depositários da memória de um importante segmento da população brasileira, quando se afirmou o valor do acervo de bens culturais neles encerrados: notáveis ilê axé tornaram-se, então, motivo de iniciativas de preservação que passaram a contemplar o patrimônio formado por monumentos e símbolos do povo-de-santo. (SERRA, 2005, p. 171).

Mesmo com esses resultados positivos, porém tardios, para o povo de santo as consequências desse confisco tornaram-se irreparáveis, pois não haverá retorno dos objetos para os espaços sagrados, dada a impossibilidade de identificação de seus donos. Ainda que pudessem ser identificados, dificilmente teriam restituída sua função como objeto sagrado. "Sucede também que esses itens foram profanados e perderam valor religioso aos olhos de sacerdotes do axé". (SERRA, 2011, p. 23).

Foi o que ocorreu com as peças apreendidas pela polícia no Terreiro da Casa Branca. Pertencentes ao culto feminino das Geledé realizado nos tempos antigos no Engenho Velho, as duas máscaras não foram mais aceitas pela comunidade e foram então doadas ao Instituto Geográfico da Bahia (IGHB), onde estão penduradas acima da porta da entrada da biblioteca.

Segundo Equede Sinha, as máscaras constituem "[...] referências de resistência da religiosidade fora do terreiro, que foram reduzidas a simples adorno do IGHB". No entanto, ela garante que conseguiram esconder uma terceira máscara ancestral, que se encontra guardada "[...] no quarto de Xangô, que faz parte de nossa história e continua a pertencer à nossas mães ancestrais". (BRANDÃO, 2016, p. 99-100).

Para Ordep Serra era preciso que o povo negro se apropriasse destas memórias, que focalizam a brutal repressão que vitimou os candomblés naquele período. A luta reforçou a valorização dos objetos, dos conhecimentos e tecnologias dos terreiros como bens culturais a serem protegidos:

> [...] em Salvador, como em todo o Brasil, apenas os monumentos relacionados com a história dos setores dominantes vinham merecendo atenção, enquanto muitas vezes se reduziam a mero registro folclórico as referências comuns à memória do negro e de outras etnias dominadas. Propunham a realização de um levantamento, de um inventário, e a adoção de medidas eficazes para a proteção do acervo visado. (SERRA, 2005, p. 174).

A mobilização para a devolução dos objetos que estavam no Museus Estácio de Lima, em poder da Secretaria de Segurança Pública, teve início em 1997. Era "inaceitável" que todo aquele material permanecesse num local indevido, juntamente com "[...] a exposição primitiva de aberrações, armas de crime, cabeças e testículos de cangaceiros degolados etc.". (SERRA, 2005, p. 174). Ocorre que nas dependências da PM do Estado, as peças eram mantidas em flagrante descaso, conforme atestava a imprensa na época: "[...] nada constava sobre a forma como os objetos de culto do candomblé foram parar aí. Não há documentos indicativos da procedência das peças, não há referência de sua origem. Mas este silêncio mal esconde o que todos sabem. Encobre um segredo de Polichinelo". (SERRA, 2011, p. 4).

O resultado desta luta foi que em 2010 uma liminar da justiça ordenando que as peças retornassem ao prédio do Museu da Polícia (Museu Estácio de Lima) foi rapidamente sustada pelo governo do Estado por meio da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. Na época a secretaria estava sob o comando da intelectual e militante Luiza Bairros (1953-2016), que foi responsável pela destinação e definição do MAFRO/UFBA como o espaço adequado para a guarda e a recuperação das peças.

1.4 O problema: as opressões sobre o matriarcado nagô e Exu Feminino

Ao observar o processo de constituição dos candomblés nagôs no Brasil encontramos histórias de mulheres negras que protagonizaram negociações e resistências que resultaram nas primeiras organizações religiosas de culto aos orixás.

O primeiro candomblé ketu-nagô a funcionar regularmente na Bahia teria sido o Ilê Axé *Iyá Nassô Oká*, estabelecido por volta de 1830. Ficou conhecido como Terreiro da Casa Branca

do Engenho Velho[23] e, de acordo com a tradição oral, originou-se do Candomblé da Barroquinha, o *Iyá Omí Asé Airá Intilé*. (SILVEIRA, 2010, p. 525). Nesse processo de organização dos cultos yorubas nagô, mulheres negras – africanas, escravizadas e libertas, ocuparam cargos de autoridade máxima, participando ativamente na disputa entre os valores negro-africanos e os vigentes na sociedade opressora e patriarcal.

No mito fundante das tradições yorubá no Brasil, a tradição oral, por meio da iorubanização (CASTILLO, 2010, p. 17), reconhece ainda três outros terreiros: o Terreiro do Gantois, o Ilê Axé *Opó Afonjá* e o Terreiro do *Alaketu*, tendo os dois primeiros ligações com o da Casa Branca e o último, ligações com o Candomblé Barroquinha. (SILVEIRA, 2010, p. 389). As três instituições foram tombadas como Patrimônio Cultural Brasileiro[24], valorizando a atuação dessas mulheres negras, herdeiras de famílias dos Impérios de Ketu e Oyó. (VERGER, 2002, p. 391).

Dado o vasto material disponível sobre a fundação destes candomblés com a biografia de suas principais sacerdotisas e sacerdotes, esta pesquisa não empreenderá um levantamento historiográfico, apenas adotou, para a investigação do tema central, o critério do reconhecimento da senioridade destes terreiros. (CASTILLO, 2010, p. 33).

No entanto, esta investigação pretende dialogar com as principais referências teóricas dos estudos das religiosidades afro-brasileiras, levantando dados e reflexões que contribuam para a elucidação da questão se o feminino de Exu esteve ausente ou silenciado nos candomblés nagôs, nos quais representações simbólicas e estéticas sobre ele não foram evidenciadas.

Quando nos referimos à dominação masculina de Exu, tentamos estabelecer conexões com o conceito de dominação de Bourdieu (2012, p. 18) e nos aproximamos das discussões sobre gênero, raça e poder presente nas teorias feministas negras, incluindo as questões das mulheres negras de terreiros. Entendemos as religiosidades de matrizes africanas como uma categoria a se pensar na perspectiva da interseccionalidade. Isso porque alguns estudos atuais mostram que, historicamente, o racismo religioso e a intolerância religiosa constituem problemas estruturais da sociedade brasileira. (SILVA, 2007; ALMEIDA, 2019; NOGUEIRA, 2020). Assim como a demonização do orixá Exu também constitui parte das opressões vivenciadas por estas mulheres.

---

[23] Primeiro terreiro tombado pelo Iphan, o Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador (BA), foi reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro e inscrito nos livros do Tombo Histórico e Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 1984. Disponível em: < https://bit.ly/38ZLGlf >. Acesso em: 20/3/2021.

[24] Três terreiros foram tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), como Patrimônio Cultural Brasileiro: Ilê Axé Opó Afonjá (2000), Terreiro do Gantois (2002) e o Terreiro do Alaketu (2005).

Nos trabalhos de campo indagávamos sobre o papel das mulheres como autoridade máxima nos terreiros e o trato com o Exu e sua masculinidade demonizada. Nas respostas, percebemos aproximações e distanciamentos ao tema, que incluiu os silêncios sobre o princípio feminino do orixá.

Assim, foram delineadas três questões centrais para a investigação sobre o princípio feminino em Exu nos candomblés nagôs:

a) quais foram os impactos causados pelas opressões do sistema patriarcal na relação entre as mulheres dos primeiros terreiros de candomblé ketu-nagô da Bahia e o orixá Exu?

b) contrariando alguns mitos e representações africanas que se referem a uma companheira ou esposa de Exu, houve ocultamento/rejeição da presença de uma Exu Feminina ou Exu-Mulher no sistema das tradições dos candomblés ketu-nagô no Brasil?

c) constituiria a estatuária da figura em par de Exu masculino e feminino de cidades da África Ocidental e as estatuas "Exu de Saia" de Salvador indícios da possível presença do feminino de Exu no sistema do candomblé ketu-nagô no Brasil?

1.5 Hipóteses

A construção do orixá Exu e sua imagem de masculinidade no panteão afro-brasileiro se deu com diferenciados prejuízos para o imaginário que se construiu sobre ele e sobre as mulheres que assumiram a liderança dos grupos e organizaram o sistema de crenças dos primeiros candomblés nagôs.

Definimos as seguintes hipóteses:

a) ao assumirem o cargo máximo nos sistemas de crenças nagô as mulheres dos primeiros candomblés precisaram ressignificar tradições ancestrais, em um processo de negociação constante com a sociedade dominante, em especial com a Igreja Católica, causando alterações na função primordial do orixá Exu;

b) o processo de demonização de Exu e a consequente dominação masculina no sistema nagô alteraram as características mitológicas do orixá no Brasil, ocultando sua soberania sobre os princípios feminino e masculino legados das tradições africanas nagô-yorubá;

c) No Brasil não se popularizaram as estatuárias do par Exu feminino/masculino como encontramos em várias localidades da África Ocidental-Yorubá, mas as estátuas de figuras femininas associadas à Exu, encontradas em Salvador, onde se observa uma estética da afro-religiosidade, são indícios da existência de cultos individualizados do feminino de Exu nos candomblés de tradições nagô no Brasil.

1.6 Procedimentos metodológicos

A pesquisa de campo foi delimitada na cidade de Salvador, lugar onde se deu o processo de constituição dos primeiros terreiros de candomblés de tradição yorubá nagô na Bahia, com reconhecida participação de mulheres negras. Dada a complexidade do tema e a nossa pertença religiosa, utilizamos duas perspectivas já mobilizadas em pesquisa anterior (ALEXANDRE, 2021), e que foram aplicadas em investigações com temas semelhantes: "desde dentro"/ "desde fora" (SANTOS, 2001) e o "vivido-concebido". (SOUZA, 2005; WALKER, 2018).

Tratam-se de métodos que têm favorecido pesquisadores e pesquisadoras com algum tipo de envolvimento com o campo estudado e com acesso facilitado aos entrevistados. Em sua pesquisa na comunidade do terreiro Ilê Opó Afonjá, na qual foi iniciada, Santos (2001) utilizou o método "desde dentro"/"desde fora" afirmando que sua relação interpessoal com o grupo lhe permitiu "[...]rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia para a compreensão consciente e objetiva dos fatos". (SANTOS, 2001, p. 17).

Segundo a pesquisadora, a convivência passiva como observadora, e ativa com as pessoas do terreiro a fizeram compreender que certos tipos de "[...] conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível pessoal e grupal, mediante um desenvolvimento paulatino pela transmissão e absorção de uma força e de um conhecimento simbólico e complexo". (SANTOS, 2001, p. 17).

Perspectiva semelhante foi apresentada por Souza (2005) ao estudar a comunidade quilombola a qual pertence a família materna dela. O "vivido concebido" reconhece que o vínculo afetivo beneficia a reconstrução sensível de uma história "íntima", cuja decifração demanda ir além das informações coletadas e observadas, buscando aquelas que "[...] fazem parte do próprio universo simbólico do pesquisador". (SOUZA, 2005, p. 18).

A pesquisa empreenderá uma revisão bibliográfica, analisando conceitos e ideias de pesquisadores que também se ocuparam das multiplicidades de Exu e de Pombagira. No caso da Pombagira, que conforme citamos não é constitui o foco deste estudo, utilizaremos algumas referências para compreender como ela se tornou reconhecida como Exu Feminino, em outras denominações, sendo num primeiro momento rejeitada nas tradições nagô.

Como não localizamos pesquisas específicas anteriores sobre o Exu Feminino como parte da constituição dos candomblés nagôs na Bahia, recorremos às formulações do método indiciário, proposto pelo historiador da arte italiano Carlo Ginzburg (1989).

O método indiciário foi sistematizado como um modelo epistemológico de investigação e tratamento de fontes históricas, para investigações a partir de fragmentos de um objeto a ser

pesquisado, porém negligenciado. Com ele, seria possível analisar "[...] fenômenos aparentemente marginais, como os ritos de fertilidade ou dos casos obscuros, protagonizados pelos pequenos e pelos excluídos, cuja verdadeira dimensão cultural e social acaba por ser demonstrada". (BETHENCOURT; CURTO, 1989, p. VIII). Para Ginzburg, é preciso abrir mão dos métodos rigorosos indesejáveis "em benefício das formas do saber mais ligadas à experiência cotidiana – ou mais precisamente, a todas as situações em que a unicidade e o caráter insubstituível dos dados são, aos olhos das pessoas envolvidas, decisivos". (GINZBURG, 1989, p. 178). Para além das regras enunciadas, haveria muito mais o que se descobrir nos dados negligenciados:

> Trata-se de formas de saber tendencialmente "mudas" no sentido de que, suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas. Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou de diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição. (GINZBURG, 1989, p. 179).

Embora não exista uma verdade única a ser desvelada pelo pesquisador em um dado tema de pesquisa, encontramos em Ginzburg importantes apontamentos sobre decifrações de sinais negligenciáveis e geralmente desprezados. (1989: 152). O método indiciário considera que uma realidade complexa, "não experimentável diretamente", forneça dados que se escondem em indícios imperceptíveis, mas encontram lógica a partir da decifração de sinais, contidos no próprio objeto e no seu significado.

No caso desta pesquisa, buscamos indícios da ausência ou silenciamento de Exu Feminino na constituição dos candomblés nagôs, por meio de pesquisa de campo nos antigos terreiros, considerados fundantes, na qual se observou, por exemplo, a disposição física dos objetos rituais nos terreiros, e se ouviu lideranças para compreender, a partir destas memórias, como se deu o processo histórico da inserção de Exu nessas tradições, problematizando a possível interferência das opressões patriarcais e do processo de demonização sofrida por este orixá.

Em relação aos terreiros selecionados optamos primeiramente em acessar os três reconhecidos como fundantes das tradições dos candomblés yorubá-nagô, na Bahia, mobilizando o conhecimento interpessoal com membros das três casas. A ideia era que a pesquisa de campo pudesse preencher as lacunas deixadas pela ausência de abordagem sobre o tema que propomos. Assim tornou-se relevante buscar as memórias sobre a constituição dos terreiros e as heranças deixadas pelas mulheres que organizaram as tradições.

Optamos por entrevistar pessoas que além de ocuparem cargos de importância, também pudessem conceder testemunhos sobre a convivência com as fundadoras e da história de fundação do terreiro. A inclusão de dois sacerdotes de terreiros diferentes dos três inicialmente pesquisados também foi estratégica para compreender aspectos da tradição do culto a Exu, para abordagem sobre Exu Feminino, como também para a reflexão sobre continuidades e influências das regras seguidas por casas que se autodenominam pertencentes às tradições yorubá-nagô. A entrevista com um babalorixá iniciado para o orixá Exu foi o resultado positivo da busca por um sacerdote que atendesse a esse perfil: homem, jovem, sacerdote, iniciado para Exu e que mantém um terreiro de nação ketu-nagô.

É importante salientar que a ida aos terreiros também objetivou observar como as representações dos orixás, em especial Exu, estão dispostos e fazem parte das linguagens simbólicas do candomblé. Adentrar o espaço-terreiro para ouvir vozes, provocando suas memórias possibilitou compreender como os objetos sagrados, as construções, os assentamentos e a vegetação dão significado às narrativas e ajudam a manter vivas as lembranças do passado e a renovação destas lembranças no presente.

Foram realizadas as seguintes entrevistas: **em Salvador** (BA): Equede Sinha (Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká); Iyarobà Jane Palma (Terreiro do Gantois – Ilê Axé Omín Iyamassê); Fernanda da Nanã (Ilê Opô Afonjá); Babalorixá Vilson Caetano de Sousa Júnior (Ilê Obá LÒkê); **em Camaçari (BA):** Babá Richelmy (Casa do Mensageiro); **em Cachoeira** (BA): Ogã Theodoro de Jesus; **Em São Paulo:** Baba Otunba Adekunlé Aderonmu (Abeokutá – Nigéria) e em **Ifé (Nigéria)** babalaô e babalorixá Babatunde Tajudeen Ogunjimi[25] (Icon Ógúnjìmí Awóntúndé Ojúbániré), da cidade de Ilê Ifé.

1.7 Os capítulos

A tese está dividida em duas partes, a primeira é "A questão dos princípios: constituição de Exu na cosmogonia e na cosmologia das tradições yorubá nagô e o lugar do feminino" e a segunda, "As representações de Exu Feminino no sistema de crenças yorubá-nagô".

A primeira parte abrange os três primeiros capítulos.

No "Capítulo 1 - As interpretações de Exu e as percepções sobre o Exu Feminino nos estudos afro-brasileiros" apresentamos o resultado da revisão bibliográfica sobre estes estudos, buscando analisar como foram percebidos o orixá Exu e seus atributos femininos nas narrativas

[25] As entrevistas com Babatunde Tajudeen Ogunjimi foram realizadas via WhatsApp em julho/2020 e março/2021.

dos primeiros pesquisadores do tema. A análise compreende: o pensamento dos autores; o período de produção; a visão sobre Exu no sistema de crenças e sobre sua composição masculina e feminina; se houve indícios do Exu feminino; como se deram as aproximações etnográficas e de afeto dos pesquisadores com os terreiros; e o olhar sobre as mulheres de terreiro em relação à divisão sexual de poder.

Já no "Capítulo 2 – Exu e os princípios dinâmicos fundamentais: aspectos históricos e mitológicos do feminino e masculino desde África" faremos uma análise sobre a relação entre a cosmopercepção dos povos iorubás, a mitologia dos orixás e a divisão dos papéis entre o feminino e o masculino. Dialogaremos com as críticas atuais de teóricas feministas africanas ao uso das categorias de gênero para interpretar sistemas de organizações tradicionais yorubá-nagô, buscando compreender a associação ao diabo cristão alterou o poder de Exu, com seus princípios fundamentais feminino e masculino.

Apresentamos, no "Capítulo 3 – O princípio feminino e as resistências das mulheres negras por meio do sagrado", uma análise bibliográfica selecionando alguns dos principais fatos históricos sobre a participação de mulheres negras na resistência pelo sagrado que vão culminar na organização dos primeiros terreiros de candomblés nagôs na cidade de Salvador, na Bahia. O objetivo é individualizar a presença destas mulheres no grupo, verificando como elas ocuparam a liderança das primeiras casas de culto, que acabaram por ser percebidas como instituições matriarcais.

A segunda parte é composta por dois capítulos finais.

No "Capítulo 4 – Visões e vozes nagôs sobre Exu Feminino e Exu Masculino" analisamos os temas que foram observados no trabalho de campo, entrecruzados com as visões e vozes dos entrevistados, principalmente no que diz respeito à superioridade nagô, sobrevivências africanas, matriarcado nagô, segredo, silêncio; sobre as relações das mulheres negras dos terreiros e o orixá Exu e seus princípios masculino e feminino, incluindo a ausência ou silenciamento sobre o Exu Feminino como parte destas organizações.

Por fim, no "Capítulo 5 – Exu nagô e as figuras do feminino – a emancipação da Exu de Saia" descrevemos as representações simbólicas do orixá Exu e as imagens individualizadas de Exu Feminino, nas regiões da Nigéria e República do Benin (Africa Ocidental), e também no Brasil. Selecionamos algumas figuras feminina de Exu, como indício de que em torno deste elemento se construíram significados e relações, que num primeiro momento podem ter sido rejeitados pelo sistema yorubá-nagô no Brasil. Apresentamos algumas fotos sobre a estética feminina em Exu, incluindo as estatuetas sob a guarda do MAFRO/BA nomeadas como "Exu

de Saia". O trajeto da pesquisa se encerra com uma breve descrição da visita ao terreiro nagô-vodunsi, Ogodô Dey, (Cachoeira), no qual localizamos um culto particular a Exu Feminino.

2 PARTE I – A QUESTÃO DOS PRINCÍPIOS: CONSTITUIÇÃO DE EXU NA COSMOGONIA E NA COSMOLOGIA DAS TRADIÇÕES YORUBÁ NAGÔ E O LUGAR DO FEMININO

Figura 3 - Exu Mulher



Fonte: Grilo (2020).

2.1 Capítulo 1 - As interpretações de Exu e as percepções sobre o Exu Feminino nos estudos afro-brasileiros

> "Os intelectuais devem estudar o passado não para nele se comprazer, mas para dele extrair lições, ou ainda, para se afastar dele com conhecimento de causa, caso seja necessário. Só um verdadeiro conhecimento do passado é passível de manter na consciência um sentimento de uma continuidade histórica indispensável para a consolidação de um estado multinacional". (DIOP, 1982, p. 11).

Este capítulo tem por objetivo apresentar o resultado da revisão bibliográfica sobre os estudos afro-brasileiros que, no limiar do século XX, deram início as abordagens sobre Exu. Busca-se analisar como foram percebidos os atributos femininos deste orixá nas narrativas dos primeiros teóricos sobre o tema[26]. Para essa revisão analítica selecionamos os trabalhos de Rodrigues ([1900] 1935), Querino ([1938] 1955), Ramos (1934; 1940; 1942; [1943] 1961; 1946 e 2001), Bastide (1953; [1961] 2001; 1985), Carneiro (1936; 1937; [1938] 2008), Verger ([1957] 2002; 2012), Herskovits e Herskovits (1938; 1941; 1952; 1958), Landes ([1967] 2002), até as abordagens sobre a natureza mítica do orixá, que seria composta pelos princípios masculino e feminino, como estudou Santos (1965; 1971; 2001). Assim delimitamos estudos realizados num período entre 1930 e 1980 para analisar as referências mais recorrentes em estudos das religiões afro-brasileiras e como suas posições teórico-metodológicas influenciaram outros interesses sobre o tema.

Atraídos pela forma como a parcela da população negra no Brasil – africanos, escravizados, libertos, alforriados, crioulos, mestiços - se organizava em torno das tradições legadas do Continente África, alguns pesquisadores, em especial estrangeiros, viram as religiosidades dos diversos grupos étnicos se transformarem em portas de entrada para leituras e contatos com o universo complexo que se organizava, evidenciando a elaboração de um sistema de crenças que desafiava as regras sociais do poder dominante.

---

[26] Em relação ao uso ortográfico e a escrita das palavras yorubá no texto desta tese, como apenas dispomos de conhecimento introdutório da língua, e não possuimos recursos técnicos "tipográficos" dos "sinais diacríticos" na escrita da língua tradicional e comercial yorubá, optamos por seguir uma padronização no texto, conforme instruções do acordo ortográfico de 1990, o mesmo método adotado por (LIMA, 2010, p. 41). Adotamos a seguinte transcrição: as palavras yorubá e iyalorixá aparecerão grafadas desta maneira com "y", salvo quando citados por autores que utilizam a letra "i"; o "s" geralmente sublinhado com "til" tem o som de "x", portanto usaremos o "x". Exemplo "a**s**é" = axé; Osóssí = Oxóssi. As citações diretas dos referenciais aparecerão escritas conforme o autor; e quando necessário usaremos o parênteses para fazer a aproximação tonal. Quando necessário as palavras em yorubá, estarão em itálico, seguindo a grafia dada aos autores citados. Para melhor entendimento dos termos usados incluimos um pequeno glossário que será apresentado no final do trabalho.

Por essa razão é importante saber sobre a participação dessas narrativas na construção de imaginários sobre Exu e sobre as mulheres negras, sobretudo em relação a influência que tiveram na ausência ou silenciamento do Exu Feminino, como parte dos cultos dos candomblés nagôs, cuja proeminência foi defendida por estes teóricos. A análise compreende: o pensamento dos autores; período de produção; a visão sobre Exu no sistema de crenças e sobre sua composição masculina e feminina; como foi percebido o culto ao Exu feminino nessas organizações; as aproximações etnográficas e de afeto com os terreiros e o olhar sobre a individualidade das mulheres de terreiro, em relação à divisão sexual de poder.

Em se tratando de complexidade do campo das religiões afro-brasileiras, nenhum orixá tem desafiado tanto os pesquisadores quanto Exu, porque em torno dele sempre pairaram muitas contradições, apesar da exacerbação de suas performances e da diversificação de cultos dedicados a ele.

> Exu pertence à categoria dos tricksters, que designa pessoas, divindades ou seres míticos que geralmente questionam, invertem ou quebram regras e comportamentos. Por isso Exu é também visto como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro. É tido como o senhor dos processos de fertilidade e cultuado, sob a forma de um falo ereto em altares públicos localizados nas frentes das casas, nos mercados e nas encruzilhadas. (SILVA, 2015, p. 24).

Se Exu foi construído com sua predominância masculina, evidenciada pelo símbolo fálico, indagamos: o que teria permitido que sua contraparte feminina fosse negligenciada na constituição das tradições yorubá-nagô no Brasil, mas reverenciada em outros cultos como nos Candomblés Angola, Candomblé de Caboclo, na Umbanda e em outras denominações afro-brasileiras? Se Exu pode ao seu tempo "ser masculino e feminino" (SODRÉ, 2017, p. 190), o que impediu que ele também fosse um Exu Feminino nos candomblés considerados tradicionais? Afinal de contas, quando os pesquisadores se debruçaram sobre os costumes e comportamentos dos negros e suas práticas rituais na Bahia, teriam negligenciado sobre a ambiguidade e as contradições de Exu, ao procurarem as "sobrevivências africanas" nestes candomblés?

Estas indagações surgiram na primeira etapa da pesquisa, ao levantarmos as composições entre os termos: "Exu Feminino", "Feminino de Exu" ou "feminino em Exu". A maioria delas nos remeteram aos estudos que não consideravam o Exu Feminino como parte das tradições nagô-yorubá ou jejê-nagô. Encontramos uma prevalência das abordagens sobre o Exu feminino relacionadas à entidade Pombagira, porém cultuada em outras denominações como Candomblés Angola-congo, Candomblés de Caboclo, Macumbas, Umbandas e

Quimbandas, entre outros[27]. Observamos que fora do território da chamada "superioridade nagô", recaiu sobre a Pombagira a imagem do feminino degradado e sexualizado.

Quando falamos em ausência ou silenciamento em relação ao Exu Feminino, é porque as questões foram formuladas a partir de pelo menos dois elementos estruturantes no sistema de crença yorubá-nagô: o silêncio e o segredo. Vivaldo da Costa Lima (2010) fala sobre os aspectos linguísticos e semânticos do candomblé, da "não-palavra, do gesto, carregado de significados e de mensagens", não inteligíveis aos de fora. Ainda assim, há o poder da "omissão" e da "validade da informação" nos terreiros, além dos "[...] inevitáveis conflitos que surgem de uma ideologia de segredo com a curiosidade etnográfica do pesquisador". (LIMA, 2010, p. 184).

Não se trata de discutir sobre fundamentos da prática religiosa (ARAUJO, 2011, p. 52), mas sobre o que pode e o que não pode ser dito, o que se guarda de segredos. (PRANDI, 2005, p. 11). De acordo com Silva (2006, p. 134), "[...] o segredo opera como uma estrutura de termos de significação variável que se definem por oposição e contraste, em meio às relações de poder e concorrência existente entre os membros dos grupos religiosos e destes entre si". (SILVA, 2006, p. 134). Ou seja, em um terreiro de candomblé nem tudo o que faz parte do sistema está visualmente disponível ou é falado para todos.

No artigo "O (Não) Dizer Afro-Brasileiro: O discurso do silêncio e a (des)cortesia linguística no Candomblé da Bahia", Marialda Jovina Silveira (2008) aborda o respeito, o preceito e o segredo como dimensões que sustentam e definem as relações da experiência litúrgica participativa nas comunidades de terreiro:

> Para o povo-de-santo, como são conhecidos os integrantes da religião, o respeito, o preceito e o segredo são a tríplice dimensão que sustenta e define as relações da experiência litúrgica participativa nas comunidades, bem como elementos que regulam o relacionamento de seus integrantes com a sociedade mais ampla. Nesses espaços religiosos, a parcimônia no falar e a obediência à escuta são conteúdos que geram integração ou afastamento no/do grupo. (SILVEIRA, 2008, p. 2).

Póvoas (2010) também fala sobre essas normas que regem as relações nos candomblés, como constituintes do patrimônio imaterial dos terreiros e que estariam guardadas num "Brasil profundo, na memória subterrânea" destas comunidades. "[...] o povo-de-santo, no entanto,

[27] Utilizamos as denominações das religiões afro-brasileiras no plural por percebermos que dentro de cada segmento existem muitas variações entre elas, mesmo nas que dizem ser da mesma variante.

sabe de cor os Artigos da Lei que o rege. E isso é suficiente para reger todas as relações interpessoais e das pessoas com a Natureza e com o Divino". (PÓVOAS, 2010, p. 206).

Silveira diferencia um silêncio endógeno, produzido pelas relações internas das comunidades de terreiro, e um exógeno, que elas produzem na relação com os de fora:

> Assim, o tema do silêncio assume um estatuto nas comunidades de terreiro capaz de defini-las como produtoras de um silêncio endógeno, porque a emissão da palavra se submete à dinâmica da comunicação dos conteúdos do preceito entre os membros, e um silêncio exógeno produzido na dinâmica da comunicação dos fiéis com a comunidade que não integra a religião. (SILVEIRA, 2008, p. 3).

É preciso, no entanto, compreender as diferenças de significado entre os silêncios que são gerados por estratégia, por rejeição, por negligência ou por inexistência do objeto. No caso do Exu Feminino é preciso entender por quais dimensões poderemos continuar nossas buscas.

2.1.1 Os indícios do feminino de Exu num campo religioso em disputa

No artigo "De Iyá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido", Monique Augras (1989) afirma que os pesquisadores que escreveram sobre Exu, a partir da década de 1930, não fizeram nenhuma referência à Pombagira ou ao Exu Feminino, "[...] deixando de perceber a importância dessa figura entre os ritos populares". Uma das razões para essa falta de registros seria porque a Pombagira constitui a "[...] síntese dos aspectos mais escandalosos que pode apresentar a livre expressão da sexualidade feminina, aos olhos da sociedade ainda dominada por valores patriarcais". (AUGRAS, 1989, p. 14).[28] Veremos adiante que o pensamento patriarcal dominante também deixou suas marcas no processo histórico das tradições de matrizes africanas no Brasil.

Os estudos afro-brasileiros, que não trataram exclusivamente das religiões afro-brasileiras, a partir de Nina Rodrigues se transformaram em um marco inaugural de fontes para o campo da Ciência da Religião. Desses estudos emergiram análises dos debates ideológicos, políticos e de influências que passaram a movimentar o campo acadêmico das ciências sociais e humanas, em especial da antropologia, e das demais disciplinas empenhadas na compreensão do complexo campo religioso brasileiro.

[28] Uma mentalidade que vem sendo questionada, mas que continua desafiando os pesquisadores que abordam a questão da Pombagira. Apesar da importância, essa questão não será aprofundada aqui, porque fugiria do nosso objetivo que é a busca por indícios da ausência ou do silenciamento do Exu Feminino no sistema de crenças dos candomblés nagô-yorubá.

Os estudos afro-brasileiros se tornam cada vez mais relevantes ao inserirem novas epistemologias em espaços de disputas de narrativas, mas também de construção e de revisão de conhecimentos, fazendo cruzar informações sobre povos africanos pelo fluxo atlântico, por meio de investigadores brasileiros, estrangeiros e suas filiações intelectuais.

Em "Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros", Amurabi Oliveira (2017) descreveu como os primeiros estranhamentos entre pesquisadores dos estudos afro-brasileiros foram marcados por rupturas ideológicas e conflitos pessoais. Cita o caso que envolveu de um lado os organizadores do I Congresso Afro-brasileiro, que ocorreu na cidade de Recife (PE), em 1934, tendo à frente o poeta Solano Trindade e o sociólogo Gilberto Freyre; e do outro, os organizadores do II Congresso Afro-Brasileiro, que foi realizado em Salvador (BA), em 1937[29], com o empenho de Edison Carneiro, Aydano Couto Ferraz e Arthur Ramos. (OLIVEIRA, 2017, p. 601). No centro da discórdia estava a disputa pela revisão das narrativas em relação à população negra e pela proximidade com as lideranças dos terreiros.

O primeiro evento propôs o rompimento com as ideias evolucionistas, que associavam a suposta inferioridade de negros e "mulatos" a um problema de patologia biológica, causadora de "desajustamento social", conforme defendido por Nina Rodrigues. Já o segundo, realizado a contragosto dos organizadores do evento anterior, foi marcado por uma virada epistemológica causada pela presença entre os palestrantes convidados de uma iyalorixá, Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos), que falou sobre a culinária dos candomblés nagôs. (OLIVEIRA, 2017, p. 602-603).

O envolvimento dessa primeira geração de pesquisadores com as lideranças dos candomblés transformou-se num jogo de interesses, que influenciou a própria hierarquia dos terreiros, cujas lideranças abriam as portas para trocas que envolviam inclusive a oferta de cargos na organização religiosa. Esse aspecto da relação entre os pesquisadores e as lideranças também foi observado por Stefania Capone: "[...] o interesse constante por receber um título honorífico ou do cuidar de suas divindades – faz parte de uma estratégia de afirmação do poder religioso, mas também político, no complexo meio dos cultos afro-brasileiros". (CAPONE, 2018, p. 55).

Para Capone, essas trocas também sustentaram as narrativas que classificavam os candomblés de tradição yorubá como mais "puros" ou "ortodoxos" (africanizados) e os outros, em especial da tradição bantu (Angola-Congo) e a Umbanda, como "inferiores", "misturados"

[29] "O modelo de reunião, juntando pesquisadores e sacerdotes, adotado nos dois primeiros Congressos Afro-brasileiros, mesmo após um longo intervalo, voltou a ser reproduzido no III, IV e V Congresso Afro-brasileiro realizado respectivamente, em Recife (1982 e 1994) e em Salvador (1997)". (SILVA, 2006, p. 111).

ou “degenerados”, ideia que ainda influência e confunde alguns pesquisadores e, sobretudo, seguidores destas religiões. (CAPONE, 2018, p. 33).

Seria precisamente no seio dos cultos considerados mais “degenerados” ou mais “degradados” em relação à verdadeira tradição africana que Exu, o deus da África Ocidental, o deus dos iorubás e dos fon (em seu aspecto de Legba), encontrou espaço para existir e para se transformar – o que constitui um de seus traços característicos. “O símbolo de Exu, figura em movimento constante, continua a se transmutar em novas formas: os exus de Umbanda, os Exu-Eguns, as Pombagiras”. (CAPONE, 2018, p. 57).

Ainda sobre a Pombagira, o antropólogo Reginaldo Prandi (1996, 2010), embora aponte que ela é o Exu Feminino da Umbanda, inserida numa das falanges[30] desse culto, associa sua origem às tradições africanas:

> A Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. A Pombagira é considerada um exu feminino. O exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan e Nagô pernambucano), é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás. (PRANDI, 1996, p. 06).

Prandi identifica a Pombagira com os cultos dos orixás, ambos assentados em mitos e tradições africanas e reconhece a inexistência de escritos sobre o Exu Feminino no candomblé:

> O candomblé tem pouquíssima preocupação em construir um corpo teórico doutrinário e uma organização teológica das suas entidades e o culto da Pombagira segue de perto o culto dos orixás, assentado em mitos e tradições de origem presumidamente africana, não existindo praticamente nada escrito sobre Pombagira. A umbanda, entretanto, dispõe de vasta bibliografia também sobre Pombagira. (PRANDI, 1996, p. 06).

Foi assim, como um Exu Feminino, que por muito tempo a Pombagira representou o avesso da feminilidade aceitável, carregando o estereótipo da desagregação, de “[...] prostituta, mas também o da mulher que se rebela contra a dominação masculina” (CAPONE, 2018, p. 119), o que rivalizava com a imagem que os candomblés estabeleciam ao próprio Exu

[30] “A umbanda é religião de caboclos, pretos-velhos e outros espíritos, reunidos em falanges comandadas pelos orixás, contando também com falanges de Exus e Pombagiras, que não se misturam com aqueles, e que não são orixás. Hoje, em qualquer lugar, não é difícil, contudo, encontrar sacerdotes chefes de terreiros que juntam elementos do candomblé ou do batuque com elementos da umbanda, selecionando esse ou aquele aspecto que lhe pareça mais expressivo, formando-se uma enormidade de variantes religiosas”. (PRANDI, 2010, p. 145).

masculinizado, porém tanto a Pombagira, quanto o Exu sinalizavam cultos inferiores, associados às práticas dos de origem bantu.

Estes conceitos de "pureza" nagô e de "degeneração" bantu nos candomblés devido à diferenciação dos cultos foram estudados pela antropóloga Beatriz Dantas (1988). Ela coloca em dúvida a superioridade dos candomblés nagôs, afirmando que algumas tradições, enraizadas nas hierarquias dos terreiros, estavam condicionadas à relação com os ritos católicos. A pureza consistiria assim mais em um marcador de diferenças e expressão de rivalidades:

> O que me parece é que a "pureza nagô", assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos. (DANTAS, 1988, p. 148).

Entre essas tradições estariam a presença de imagens de santos católicos em terreiros tradicionais, a realização de missas de sétimo dia e em louvor aos orixás nas igrejas, entre outros costumes considerados sincréticos. Estariam também as celebrações que unem o calendário dos candomblés e dos católicos, como a Festa de Santa Bárbara, a Festa de Oxóssi e a Lavagem do Bonfim, principalmente na Bahia. (CONSORTE, 1999, p. 73).

A pesquisa de Dantas coincidiu[31] com as repercussões da Segunda Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, ocorrida em 1983 na cidade de Salvador, na qual importantes yalorixás dos terreiros tradicionais (Menininha do Gantois, Stella de Oxossi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketu e Nicinha do Bogum Axé), entregaram um manifesto de rompimento dos candomblés nagôs com o sincretismo, sugerindo o fim da associação de orixás com santos católicos. (CONSORTE, 1999, p. 71). O argumento mobilizado era de que a estratégia que marcou a luta contra as opressões da escravidão já não fazia mais sentido na tradição. As iyalorixás estavam reivindicando uma "pureza" de fato dos cultos, o "anti-sincretismo" e uma "(re) africanização" do sistema de crenças.

Neste debate sobre a "pureza nagô" não se pode desconsiderar a tensão entre as mulheres dos candomblés e Exu, que desde o início estava associado ao diabo cristão. Para Ruy Póvoas (2010), a relação entre Exu e o Feminino nos terreiros faz parte da tecedura da organização sociorreligiosa, repleta de controvérsias. Por força do conflito, o culto às divindades oriundas do imaginário dos africanos terminou por engendrar caminhos tortuosos, e a negociação fez o resto. Houve, no entanto, divindades africanas que ficaram sem correspondentes divinos

[31] Beatriz Góis Dantas defendeu sua dissertação de mestrado na Universidade Estadual de Campinas em 1982.

católicos no Brasil. É o caso, por exemplo, de Ossáin e de Exu. Para o primeiro, restou apenas a Caapora dos índios. Para o segundo, o Diabo cristão. Essa última interpretação, porém, ocorreu à revelia do povo-de-santo. Foi oportuna tal leitura, na medida em que ela justificaria os procedimentos de repressão, em nome da cristandade, embora tenha encoberto a questão da masculinização do orixá:

> [...] um outro fosso se erguia, exigindo a construção de pontes para atravessá-lo. Era a questão do binômio Masculino/Feminino. Exu sempre foi considerado, no Brasil, um orixá masculino por excelência. [...] Seu caráter irascível, violento e esperto, todavia, determinou também a assimilação das figuras de Exu e Legba ao diabo cristão. Essa identificação, talvez devida aos aspectos mais impressionantes das efígies dessas divindades, como o grande falo que as caracteriza, está presente desde os primeiros escritos sobre as religiões da África ocidental. Então, no candomblé, em relação a Exu, ficava descoberto o valor correspondente ao Feminino. A dualidade não seria posta em movimento, se tal valor não tivesse a sua contraface. (PÓVOAS, 2010, p. 169-173).

Embora aborde sobre o lugar do feminino nos candomblés yorubá-nagô, o autor acredita que a construção de um "Exu Feminino" tenha sido feita no Brasil, não tendo origem nas tradições africanas. Para ele, aqui no Brasil a construção de um feminino de Exu teria "[...] ultrapassado os limites da cultura religiosa dos escravos bantos e seus descendentes", se espalhado por grupos de outras origens e alcançado o domínio popular. "A nova entidade, por assim dizer, a princípio só se incorporava em mulheres. Estava pronta a imagem arquetípica para recobrir o Feminino para Exu". (PÓVOAS, 2010, p. 174).

Por fim, acompanhando a abordagem feita pela antropóloga Yvonne Maggie Velho (1975), não podemos perder de vista que as narrativas dos primeiros pesquisadores dos estudos afro-brasileiros se debateram com interpretações e reinterpretações de um fenômeno muito abordado nesses estudos: o sincretismo, principalmente na medida em que diversos dos estudiosos reforçaram a imagem do orixá Exu associado ao diabo cristão. A autora observou que a história do Brasil, marcada pela escravidão de diversos povos do continente África, ainda precisa compreender de que forma os africanos estabeleceram contatos para que suas culturas sobrevivessem. (VELHO, 1975, p. 14).

Para ela, muitos pesquisadores, mesmo recorrendo às diversas formas de interpretação do sincretismo, ainda não conseguiram explicar como estas culturas se mantiveram e resistiram às violências, aos estereótipos e aos preconceitos e continuaram desafiando o raciocínio ocidental generalizante. Segundo Velho, em relação a Exu, por exemplo, as pesquisas até então

haviam negligenciado as transformações sofridas por uma divindade que guarda muito de seus "traços" africanos e não encontra associação com nenhum santo católico.

Num primeiro momento, os estudiosos viam os rituais como sendo compostos de traços, pedaços, símbolos, buscando na África a explicação desses pedaços. Não perceberam, no entanto, que a relação entre essas partes é que dá sentido ao todo. Assim, para eles não seria importante buscar qual o significado de Exu na África. Importava verificar o significado que lhe era dado pelas pessoas que praticavam esses rituais no Brasil e ver qual a relação entre este "traço" Exu e os demais. (VELHO, 1975, p. 15).

Essas considerações sobre o imaginário de Exu no Brasil nos motivaram a definir a busca por esses "pedaços" e quem sabe encontrar os sinais do Exu Feminino. Ao adotarmos a perspectiva de Ginzburg (1989) e seu método indiciário, somos lembrados da importância de se examinar os pormenores mais "negligenciáveis", entendendo que as atitudes orientadas para análise dos casos individuais são "[...] reconstruíveis somente através de pistas, sintomas, indícios". (GINZBURG, 1989, p. 144).

Procederemos então com a análise da revisão bibliográfica dos estudos citados, na qual investigaremos em que medida a ausência ou silenciamento do Exu Feminino nos candomblés nagôs se constituíram enquanto dados "negligenciáveis" nos primeiros estudos sobre religiões afro-brasileiras.

2.1.2 As pistas do Exu Feminino nas primeiras etnografias dos candomblés nagôs

2.1.2.1 Nina Rodrigues: o evolucionista ogã de Oxalá

O animismo fetichista dos negros na Bahia (1900) e *Os africanos no Brasil* (1935) constituem ainda as obras mais conhecidas e citadas de Nina Rodrigues (1862-1906). As críticas que as narrativas do médico-legista, psiquiatra e etnólogo receberam ao longo do tempo, devido ao determinismo biológico e a inferiorização dos negros africanos, "crioulos e mulatos" nelas presentes, não apagaram o fato de que ele inaugurou o campo de conhecimentos científicos afro-brasileiros. (FERRETTI, 1995, p. 44). O uso da teoria evolucionista para a compreensão da presença negra na sociedade brasileira marcou um imaginário de inferiorização cultural e racial dos afrodescendentes no Brasil. O pensamento de Nina Rodrigues insere o racismo científico nos estudos afro-brasileiros. As revisões críticas às obras dele giram em torno do que Roger Bastide assim resumiu:

> Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização Ocidental, como médico legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transes místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros. (BASTIDE, 1961, p. 08).

Rodrigues foi o primeiro a fazer uma incursão nos territórios dos candomblés da Bahia, em Salvador e no Recôncavo Baiano, e centrou seus estudos de forma especial no Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho e no Terreiro do Gantois, a partir dos quais estabeleceu a "pureza" dos candomblés yorubá-nagô, descrevendo com riquezas de detalhes o dia-a-dia dos grupos, suas conversas com mães e pais de terreiros e suas impressões sobre os cultos dos orixás. Seu mais importante informante foi o renomado babalaô, Martiniano do Bonfim[32].

Ele usava os termos "candomblés africanos", para os de origem nagô e, "candomblés nacionais" ou "de gente da terra" (crioulos ou mulatos), para os de outras origens, como dos bantos. (Id. p. 109). Mas, não deixou de observar as influências dos negros jejês (islamizados) e do "animismo" indígena: "farei notar que se os supostos candomblés caboclos ou indígenas são de fato candomblés africanos, em todo o caso, ainda hoje, aderem à feitiçaria africana dominante na Bahia". (RODRIGUES, 1935, p. 329). Suas observações na verdade sempre tinham a intenção de favorecer as origens yorubá-nagô:

> Na Bahia a religião dos iorubanos é sem dúvida mais importante, já pela generalização a quase todos africanos, já pela adesão dos negros crioulos e mestiços, já pela forma ruidosa de seu culto externo. (RODRIGUES, 1935, p. 38).

Rodrigues analisou o comportamento do negro a partir de observações dos rituais e liturgias dos candomblés que visitou, nomeando por exemplo, o "transe" (possessão) de mulheres negras como "histeria", para confirmar sua tese sobre "[...] o estado mental atrasado dos grupos negros no Brasil, que segundo o autor, explicavam o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado à europeia, onde o elemento negro não exerceu influência". (SILVA, 1995, p. 35).

---

[32] "Martiniano do Bonfim foi a figura masculina mais impressionante das religiões do negro brasileiro. Filho de escravos, estudou em Lagos (Nigéria), esteve na Inglaterra, conhecia algumas cidades do país e falava inglês fluentemente. Podia passar horas inteiras a conversar em nagô, que conhecia não de ouvido, mas por tê-lo aprendido nas escolas missionárias da Nigéria. Conheceu a maioria dos grandes nomes das seitas africanas, podia cantar e dançar como ninguém e merecia respeito e a confiança universais dos negros da Bahia. Pedreiro e pintor de profissão, abandonou a colher e a broxa para ensinar inglês aos negros remediados da cidade. Morreu com mais de 80 anos (1934) e fez mais de vinte filhos em diversas mulheres. Era um negro inteligente, instruído, educado. Não fazia das suas habilidades como babalaô um comércio, nem muito menos um meio de fazer mal ao próximo". (CARNEIRO, 2008, p. 128).

No livro *Os africanos no Brasil* (1935), Nina Rodrigues descreve que em suas andanças conseguiu registrar vários objetos de representações de orixás, apresentando pelo menos dez destes itens, entre eles, figuras de Yemanjá, Xangô, Oxum, Ibeji entre outros objetos sacerdotais esculpidos em pedra, bronze e madeira.

Entre as peças ele mostra há um par de bastões de dança africano, que se refere a Exu "Elégua ou Legbará" representado por duas figuras, masculina e feminina (RODRIGUES, 1935, p. 418). A figura feminina foi esculpida com um adorno nos lábios, seios e vagina bem demarcados, diferenciada da figura masculina, que carrega um outro objeto nas mãos e com o falo proeminente, legendados como "Bastão de regulo africano". As peças foram descritas como sendo sacerdotais e segundo o autor, lhe foram presenteadas:

> [...] na atitude e nos gestos as qualidades privativas das divindades que os possuem. Em todo caso isso não passa de uma representação. E assim como a pedra do raio, sem estar preparada pelo feiticeiro, digamos, em linguagem católica. Benta ou benzida, não tem direito à adoração, assim não reclamam, nem recebem culto os supostos ídolos. São emblemas, enfeites, peças de uso ou utilidade prática cadeiras, tronos uns, altares outros. (RODRIGUES, 1935 p. 245).

E segue descrevendo a figura destinada a "Echú" (Exu), conforme reproduzimos na sequência: "As peças de bronze são todas vindas da África e nem sempre tão imperfeitas como a deste grupo. Os atributos fálicos do orichá Echú são duas peças de bronze que se acham em meu poder e pertenceram ao bastão ou cetro de um regado ou potentato africano (figura n. 8)". (RODRIGUES, 1935, p. 245).

Figura 4 - Bastões sacerdotais Exu Feminino e Masculino



Fig. n.° 8 — Bastão de regulo africano.

Fonte: Rodrigues (1935).

A preparação destes objetos com benzimentos, segundo ele, tinham como objetivo aprontá-los para que neles pudessem residir os orixás. Os objetos haviam recebido os sacrifícios e "alimentos". Rodrigues conta que lhe foi permitido fotografar o par de "ídolos e fetiches"[33] no candomblé, que ele não identifica, mas a função deles parece ter sido omitida pelo pai do terreiro:

> Os dois "ídolos ou figuras gegês de Elégua" que ele não sabia bem o que representavam. Eram, todavia, dois ídolos perfeitos em bronze, um de cada sexo. Corpo comprido, pernas muito curtas, bocas rasgadas até as orelhas, volumosos órgãos sexuais, longos peitos pendentes na mulher. (RODRIGUES, 1935, p. 343).

Quando o autor diz que o sacerdote "não sabia bem o que representava" nos parece ter havido aí uma deliberada omissão por parte da autoridade, ao se recusar a explicar a função dos objetos ao interlocutor curioso. Para Nina Rodrigues, qualquer peça encontrada em cultos negros tinha mais valor etnográfico do que como representação de uma arte africana, por se apresentar como uma fase de "evolução":

> Os frutos da Arte negra não poderiam pretender mais do que documentar, em peças de real valor etnográfico, uma fase do desenvolvimento da cultura artística. E medidas por este padrão, revelam uma fase relativamente avançada da evolução do espírito humano. E já a escultura em toda a sua evolução, mesmo na sua feição decorativa, do baixo-relevo à estutária. As vestes são ainda grosseiras porque as ideias não têm precisa nitidez, os sentimentos e a concepção estão ainda pouco definidos; mas no fundo já se encontra a gema que reclama polimento e lapidação. (RODRIGUES, 1935, p. 254).

[33] "O essencial nessas formas religiosas africanas, é o *gri-gri* ou *fétiche*, objeto material preparado ou feito, expressão de forças da natureza. O fetiche-objeto preparado não deve ser confundido com o ídolo, ou representação antropomórfica do santo ou orixá. Esta concepção dos orixás-ídolos, francamente politeísta, é ulterior à primitiva noção fetichista e proveio do contato com outras religiões mais adiantadas, principalmente a católica, com toda a série de santos do seu agiológio. O fetichismo puro é um vasto sistema cosmolátrico, onde os orixás são a expressão de forças da natureza. Na época em que Nina Rodrigues fez os seus estudos, esta mitologia primitiva dos negros bahianos muito pouco se afastava do fetichismo yoruba; tal como o coronel Ellis e o missionario Bowen observaram na Costa dos Escravos, na África Ocidental. Hoje, a obra do sincretismo avança no seu trabalho rápido de transformação de espécies míticas, se bem que se possam, não sem um certo esforço reconhecer ainda os elementos iniciais". (RAMOS, [1934] 2001, p. 38).

Sua amizade com a fundadora do Terreiro do Gantois, Maria Júlia da Conceição Nazaré (1800-1910)[34] e com sua sobrinha e sucessora, Mãe Pulquéria (1840-1918)[35], a segunda yalorixá do Terreiro, lhe rendeu um cargo de ogã de Oxalá. "Essa prática de receber título nos candomblés tradicionais viria a se tornar corrente entre os antropólogos, sobretudo após os anos 40". (RAFAEL, 2009, p. 491).

A aproximação de Nina Rodrigues com a população dos terreiros também rendeu críticas de seus contemporâneos e da elite baiana:

> Sobre as polêmicas pesquisas antropológicas, das quais muitas foram nos terreiros de Salvador, conta-nos Estácio de Lima sobre as críticas que o "curioso" professor recebia da elite soteropolitana: Muitas das picuinhas foram levantadas contra o mestre excelso "Nina está maluco! Frequenta candomblés, deita-se com as 'inhaôs', e come as comidas dos Orixás". (BEZERRA, 2017, p. 23).

Sua teoria sobre o fetichismo dos negros baianos baseava-se nas pesquisas congêneres do Coronel A. B. Ellis e do missionário Bowen, entre outros estrangeiros, sobre rituais na África Ocidental. Ele estava convencido de que as práticas negras eram fetichistas, independente do grupo de origem, um costume justificado pela "[...] incapacidade física inerente às raças inferiores". (BEZERRA, 2017, p. 13). Além das narrativas, suas teorias também eram influenciadas pelas notícias dos jornais:

> Na época, a religião afro-brasileira aparecia aqui e ali na crônica jornalística e também em muitos processos criminais que puniam aqueles que praticavam a magia e seus sortilégios para despertar sentimentos de ódio ou amor e subjugar a credulidade pública, como rezava o Código Penal de 1890. Basta olharmos os jornais da época para vermos notícias sobre feiticeiros e feitiçarias que andavam à solta pelas cidades. [...] práticas que deviam ser extirpadas da nossa sociedade. (RODRIGUES, 2006, p. 10).

De acordo com Yvonne Maggie e Peter Fry (2006), a obra de Nina Rodrigues seria marcada por três temas fundamentais, a diferenciação entre africanos sudaneses e bantos, que

[34] "Segundo a tradição oral, Maria Júlia e seu marido, um jeje liberto chamado Francisco Nazaré de Eta, tiveram sete outros filhos, entre eles uma filha chamada Damiana, cuja neta, Escolástica, foi a terceira ialorixá. Conhecida como Mãe Menininha, ela permaneceu no cargo por mais de seis décadas, tornando-se uma personagem célebre, tanto no âmbito religioso quanto no imaginário popular, atraindo intelectuais e músicos nacionalmente conhecidos ao terreiro. Depois de sua morte em 1986, Menininha foi sucedida pela mais velha de suas duas filhas, Cleuza. Com o falecimento de Mãe Cleuza em 1998, a irmã caçula, Carmen, se tornou a quarta ialorixá, cargo que ocupa até hoje. (CASTILHO, 2017, p. 3).

[35] "Maria Pulchéria da Conceição filha e sucessora (1910) da fundadora do lê Iyá Omi Axé Iyamassé, localizado na cidade de Salvador e mais conhecido como o Terreiro do Gantois, é um dos mais antigos candomblés da Bahia, comentado nos estudos afro-brasileiros desde os tempos de Nina Rodrigues e reconhecido como patrimônio histórico do Brasil desde 2002". (CASTILHO, 2017, p. 3).

se manifestará na exaltação dos terreiros considerados genuinamente ioruba ou nagô; o sincretismo religioso; e a comprovação da generalização das crenças africanas na sociedade baiana, incluindo a elite. (MAGGIE; FRY, 2006, p. 11).

Embora haja a referência ao termo sincretismo, é importante salientar que Rodrigues não usava essa palavra para descrever o que ele considerou uma "homologia" entre santos e orixás. Ele discorre muitas vezes sobre o fenômeno, utilizando expressões equivalentes, tais como: fusão e dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de ideias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão de catequese e outras. (FERRETTI, 1995, p. 44).

Em *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* (1900), Exu é citado como o diabo identificado pelos católicos, mas como um orixá para os negros. Depois, no livro *Os africanos no Brasil* (1935), Exu aparece como o "princípio do mal" em oposição a Obatalá, a representação do bem. Rodrigues acreditava que os negros "ignoravam" a explicação de se dar "primícias" nos sacrifícios a Exu, "[...] mas sabem ter a sua omissão como consequência inevitável na perturbação da festa ou cerimônia por Exu. Eles chamam a isso de despachar Exu". (RODRIGUES, 2006, p. 228). O autor percebia que o reforço do imaginário demonizante de Exu entre o povo de terreiro era influenciado pela aproximação com o catolicismo:

> [...] não é raro entre nós ouvir-se gritar pelos mais prudentes: Fulano olha Exu! Precisamente como diriam velhas beatas: Olha a tentação do demônio! No entanto, sou levado a crer que esta identificação é apenas o produto de uma influência do ensino católico. (RODRIGUES, 1935, p. 40).

Sobre Exu Rodrigues dizia que se tratava de um orixá ou "santo" como os outros, com sua confraria especial e seus adoradores:

> No templo ou terreiro do Gantois o primeiro dia da grande festa é consagrado a Esú. O dualismo dos negros é, pois, o dualismo rudimentar dos selvagens, e Esú não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens. Se tem como ídolo um bolo de argila amassada com sangue de ave, azeite de dendê e infusão de plantas sagradas. Tem pretensão de representar uma cabeça cujos olhos e boca são figurados por três búzios ou cauris, implantados na massa antes que ella se tenha solidificado. Sem o menor fundamento quanto a parecença vi comparar um desses fetiches a uma caveira de cavalo. (RODRIGUES, 1935, p. 41).

Quanto as funções das divindades, ele entendia que restava a Exu ser o responsável pelos "prazeres sensuais, a luxuria", justificando com a descrição dos símbolos fálicos e pelas descrições dos rituais, que recolhiam com os seus informantes nas casas de cultos.

Sobre a divisão de papéis ele não indica a predominância de mulheres no comando dos terreiros, pelo contrário, observou que "[...] funções sacerdotais, tem auxiliares e subalternos. Quase sempre trabalham juntos pai e mãe de terreiro, mas não podem prescindir de outras dignidades". (RODRIGUES, 1935, p. 55).

Porém, ele afirma que em relação aos cultos descritos em África, no Brasil uma das alterações na consagração das sacerdotisas foi exatamente em relação ao comportamento sexual, que nas tradições jejês incluiria a prostituição. Ele se refere ao culto fálico como responsável por certas "orgias", que se faziam como parte das liturgias dos "grandes candomblés":

> No Brasil os cultos negros não estabeleceram uma prostituição sagrada assim regulamentada. Mas são notórios os excessos e orgias que reinam nos grandes candomblés. Este conhecimento é mais do que transparente nos artigos e notícias da imprensa baiana. [...] E todo mundo sabe que o culto fálico das mitologias gegês e yorubana admite, melhor autoriza a prostituição nas suas solenidades. A obediência passiva dos filiados ao chefe ou diretor de terreiro é tal que as filhas de santo não se animariam a resistir a uma ordem dos deuses ou orixás, intimidada pelo pai de terreiro, a ele facilmente abandonando as filhas e a si própria. (RODRIGUES, 2006, p. 351).

Apesar desta afirmação, Rodrigues não se dispõe a comprovar ter presenciado ritos de prostituição no que ele chamou de "grandes candomblés". Suas afirmações são baseadas em uma série de levantamentos na imprensa local que ele reproduz - notas, reclamações e reportagens de violentas batidas policiais em terreiros, com prisões de pais e mães-de-santo, entre os anos de 1896 e 1905[36]. (RODRIGUES, 1935, p. 354-372).

> DIÁRIO DA BAHIA, de 12 de dezembro de 1896: "Os Batucajés" do Engenho Velho – Somos informados de que há muitos dias reinam os batucajés num dos terreiros do Engenho Velho, incomodando a vizinhança com os estrondosos ruídos dos batuques e chocalhos, a vozeiria dos devotos que em número extraordinário a eles concorrem, e as desordens que não raro surgem por questões de ciúme aguardando dos ogans e outras dignidades que ali vão assistir aos votos feitos pela ventura, que uma multidão de mulheres de toda, a casta vai ali tomar da mão dos respectivos papais. O que mais existe ali é a negociada dos papais e das mamães de terreiro, que exploram a toleima dos que lhes creem nos sortilégios, filando grossas quantias, tirando os melhores proventos para a instituição da larga clientela que os alimenta, e com isso a pratica de atos lúbricos, que desembaraçadamente ali de continuo se exercem; nos quais é sacrificado o pudor de pobres moças a quem o desleixo dos pais ou as trapaças do feiticeiro arrastam e atiram na promiscuidade dos

[36] Constam entre os periódicos pesquisados: Diário de Notícias (1896, 1905); Jornal de Notícias (1897); Correio de Notícias (1897); O Republicano (1897); Jornal de Notícias (1897); Diário da Bahia (1896); A Bahia (1900); Correio da Tarde (1902); Gazeta do Povo (1905). (RODRIGUES, 1935, p. 354-372).

> mais variados costumes libertinos para satisfação da cupidez insaciável dos ogans lassos, mas nunca fartos. (RODRIGUES, 1935, p. 355).

Ao estudar a questão de raça e gênero na obra de Nina Rodrigues, Natalia Franklin (2016) observou que, para o autor, "beleza feminina" e "raça branca" eram atributos conectados e, portanto, não presente nas mulheres puras de "raças inferiores", dizendo inclusive que no Brasil havia uma associação entre negras baianas, filhas de santo, prostitutas e mães irresponsáveis, ao se referir às supostas "orgias" em rituais. "Há, neste ponto de Nina Rodrigues, um processo de animalização das mulheres que praticam o culto. [...] assim a prostituição seria um encargo natural destas mulheres". (FRANKLIN, 2016, p. 650).

A autora observa que esse discurso construiu uma categoria de feminino, onde as prostitutas eram naturalmente as negras e suas origens africanas permitiam esta condição. Nina Rodrigues justificava essa ideia associando ligação dessas mulheres a lugares onde se promoviam "culto fálico das mitologias gege e iorubana". (RODRIGUES, 2006, p. 262).

Ele costumava se referir às mães-de-santo como "grandes feiticeiras", destacando que estas prestavam seus serviços para todas as classes sociais baianas, incluindo mulheres da alta sociedade, o que "[...] bem indica a riqueza da clientela da crença nas virtudes do feitiço. Mas essa clientela não se recruta sempre nas negras boçais e ignorantes". (RODRIGUES, 1935, p. 65).

Ao tratar da participação de mulheres em rituais consagrados a Exu, o autor observou que estas eram proibidas de participar.

> O sacrifício a Esú, por exemplo é feito nos matos, nas encruzilhadas das estradas quando o candomblé tem lugar no campo; ou ao contrário atrás de uma porta se o candomblé se realiza em cidades. [...] As mulheres, porém nem podem comer da ave, nem são admitidas nesta cerimônia. (1935: 95).

Os ogãs, quase sempre homens de fora da comunidade e abastados, teriam como função, além de providenciar e realizar os rituais sacrificiais, a de evitar as batidas policiais. Segundo o autor, na relação de troca, seriam recompensados com a satisfação de seus desejos sexuais:

> Seria um erro acreditar que o cargo de ogan seja espinhoso e pouco ambicioso. O poder dos pais-de-terreiro sobre os crentes, é quase ilimitado, e já em serviços domésticos ou qualquer ordem, já na satisfação dos desejos licenciosos, os ogans se recompensam de sobra da proteção que dispensam aos feiticeiros. (RODRIGUES, 2006, p. 339).

Por fim, é relevante apontar que na obra de Nina Rodrigues encontramos indícios e informações sobre um Exu Bara, o "assexuado", assentado nas casas de candomblés:

> Perto da porta dos candomblés, em pegi especiais, são encontrados Exú feitos de barro amassado com azeite de dendê e que repousam num prato ou numa terrina. Estes Exú assexuados têm vaga forma humana, ou mais exatamente, são compostos por uma cabeça que se liga a um tronco e cujos olhos e nariz são formados por búzios. Sua composição obedece a ritos secretos, o que deu lugar a que se afirmasse algumas vezes que Exú Bara "é o maior mistério dos candomblés". (RODRIGUES, 1935, p. 41-42).

Assim concluímos, que apesar de Nina Rodrigues ter mantido sobre sua posse os bastões com as figuras de Exu Masculino e Exu Feminino, além de ter tido acesso a informações sobre o impedimento de mulheres em rituais para Exu e confirmado a existência do Exu Bara, "assexuado", ele despreza qualquer valor de conhecimento sobre essas questões. Em Nina, todas estas questões se transformaram em dados negligenciáveis na construção da ausência ou silenciamento do Exu Feminino nos candomblés nagôs.

2.1.2.2 O negro Manuel Querino, as artes negras e a sexualização

Encontramos a partir de 1916, a contribuição de Manuel Querino (1851-1923), escritor, abolicionista e fundador do Liceu de Artes e Ofícios da Bahia e da Escola de Belas Artes, considerado o primeiro historiador da arte baiana. (NUNES, 2007, p. 237).

Intelectual negro, Querino ensaia em sua obra uma revisão das categorias racialistas, difundidas inicialmente por Nina Rodrigues e que inferiorizavam o povo negro e seus costumes. Querino fez uma importante identificação das etnias africanas no processo escravista, promovendo um discurso de valorização à população africana e seus descendentes. "O negro, fruto da escravidão africana foi o verdadeiro elemento econômico, criador do país e quase único. Sem êle a colonização seria impossível". (QUERINO, 1955, p. 40). No entanto, ele utilizava em sua narrativa, algumas das mesmas ideias mobilizadas por Rodrigues:

> O fetichista (feitiço, feiticeiro, feitiçaria) crê que satanás, por ter sido expulso do paraíso não perdeu de todo o poder que lhe fora outorgado por Deus. Ele acompanha todos os nossos atos, e para evita-lo é forçoso dar-lhe de comer, pois assim entretido nenhuma interferência perniciosa exerce nos destinos da humanidade. Nos dias de segunda-feira faz-se o despacho de Exú (Santanás): consiste em atirar à rua pipoca e farinha com azeite de dendê. (QUERINO, 1955, p. 50).

Querino tornou-se um homem respeitado entre mães e pais-de-santo, com os quais sempre teve livre acesso, mas não chegou a publicar qualquer trabalho exclusivo sobre os candomblés na Bahia. Entre suas obras destacam-se a publicação póstuma *Costumes Africanos no Brasil* ([1938] 1955)[37], contendo seus quatro trabalhos mais conhecidos: *A raça africana e seus costumes* (1955)[38], *O colono preto como fator da civilização brasileira* (1918)[39], *A arte culinária na Bahia* (1928)[40] e *A Bahia de outrora* (1954)[41].

Ele foi o primeiro intelectual negro a falar da cultura africana cientificamente, movido por ideais abolicionistas e empenhando-se em demonstrar os valores afro-brasileiros para a sociedade, "[...] mas sua obra como historiador da arte não recebeu ainda a devida atenção, eclipsada pelas denúncias de imprecisões e uso indevido de fontes". (NUNES, 2007, p. 237). À acusação que pesava contra ele na época, de suposta falta de cultura etnológica, Roger Bastide contrapõe a identidade racial de Querino com os irmãos de culto, que lhe franqueava acesso a informações negadas à Nina Rodrigues

> Acusam-no às vêzes de completa falta de cultura etnológica. Mas a tez lhe permitia conhecer o que os negros escondiam de Nina Rodrigues; seu amor pelos irmãos de côr fornecia-lhe, por outro lado, possibilidade de compreender melhor certos aspectos de um culto em que os brancos procuravam antes de mais nada o que havia de pitoresco, buscando sensações exóticas; eis porque sua contribuição, parece-me, não deve ser negligenciada. (BASTIDE, 1961, p. 8).

Amante das artes negras, ele apresentou seu estudo no V Congresso Brasileiro de Geografia (1918), "A raça africana e os seus costumes na Bahia", no qual pode rebater os estereótipos que circulavam nos escritos da época e que ele julgava "desdenhoso e injusto porque se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples convicção circunstancial, comum, aliás a todas as raças não evoluídas". (QUERINO, 1955, p. 22).

Porém nota-se problemas na sua visão em relação às mulheres africanas na sociedade, com descrições que objetificavam e hierarquizavam as negras, de acordo com a origem.

> As mulheres ijexá e egba eram tidas como as mais amorosas, quanto à função da maternidade. E, também se distinguiriam pela correcção esculptural; não

[37] QUERINO, M. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, [1938] 1955.
[38] Id. **A raça africana e os seus costumes**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.
[39] Id. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Separata dos Anais do 6º Congresso Brasileiro de Geografia, Belo Horizonte. Salvador: 1918.
[40] Id. **A arte culinária na Bahia**. Salvador: Livraria Progresso editora, 1928.
[41] Id. **A Bahia de outrora**. 2. ed. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1954.

> tinham o rosto recortado de linhas e costumavam pintar a pálpebra, por faceirice ou enfeite. [...] As mulheres jeje distinguiam-se pela sensualidade, pelo porte senhoril e maneiras delicadas e insinuantes, por isso chegaram a confundir-se com as ceroulas elegantes, mas também teriam possuído nádegas salientes, e talvez houvessem servido de modelo à Venus Hottentote. Destacavam-se entre as africanas mais peritas na arte culinária. (QUERINO, 1955, p. 98-99).

Sobre a liderança nos terreiros, Manuel Querino dizia que pai ou mãe-de-santo era "[...] função que pode ser exercida pelo homem ou pela mulher" (1955: 52). Ainda assim, manteve o pensamento de uma "superioridade" da cultura nagô:

> Os que mais se adaptaram à nossa civilização foram: o angola, que deu o typo do capadócio, engraçado, o introductor da capoeira; o ige-chá, o congo e notadamente o nagô, o mais inteligente de todos, de melhor índole, mais valente e trabalhador. Os Gêges assimilaram um pouco os costumes locais, mas não em tudo. Os mais ferozes e turbulentos eram os Efon ou cara queimada. (QUERINO, 1955, p. 39-40).

Em suas observações sobre as mulheres escravizadas, Querino fala da relação das "mães negras" e a família patriarcal, detalhando como estas eram inseridas como parte do funcionamento do sistema doméstico. Segundo o autor, as mães negras eram o

> [...] tesouro de ternura para os senhores moços no florescimento da família dos seus senhores. Desse convívio no lar, resultaram as diversas modalidades de serviços mais íntimos; surgiram então a mucama de confiança, o lacaio confidente, a ama de leite carinhosa, os pagens, os guarda-costas e criados de estima. (QUERINO, 1955, p. 150).

Querino ao falar do costume colonial de inserir os "serviços" de mulheres negras às famílias brancas da elite remete a um problema que confinou o imaginário sobre o corpo da mulher negra, que de mucama e "ama de leite" se estendeu às amas-secas e babás, que se encontram inseridas na sociedade e "onipresentes hoje nos lares brasileiros", conforme tem demonstrado Segato (2021, p. 216), quando discorre sobre como "mães negras" se transforaram em "mães substitutas", assim marcadas desde a Côlonia até a segunda metade do século XIX: "a prática da maternidade transferida e o tipo de relação que nela, certamente se originava, tanto a partir de quem se favorecia do serviço quanto daquelas que o prestaram ao longo de quinhentos anos de história ininterrupta, deixou lastros na literatura brasileira, mas está ausente nas análises e reflexões"(SEGATO, 2021, p. 218). Portanto, a autora demonstra que essa construção das mães negras se mantém distanciado do "tesouro de ternura", que Querino (1955, p. 150) descreveu.

Porém com sua literatura, Manuel Querino demonstrava provocar suas próprias memórias negras ao abordar a arte culinária e exaltar expressões culturais, como fez com a capoeira. Sua narrativa mostrava também certa familiaridade com o povo dos terreiros e o convívio próximo aos pais e mães-de-santo, a partir das histórias de vida que ele conseguiu entrelaçar em seus textos. Muitas das cerimônias de candomblé que descreveu eram realizadas no Terreiro do Gantois, sob a liderança de Mãe Pulquéria.

Ele registra práticas do Candomblé de Caboclo, considerando "bastante arraigado entre as classes inferiores" de Salvador; e cita cultos dos jejês (malês). "O feitiço malê é inteiramente diverso dos demais africanos. Escreviam em tábua negra o que pretendiam contra a pessoa condenada, apagavam com água, os sinais cabalísticos e o líquido jogavam no caminho transitado pela vítima. (QUERINO, 1955, p. 109).

Manuel Querino chegou a reforçar o imaginário de Exu como o "malvado, o lado sombrio" do culto aos orixás e usou a expressão "fetichismo" para se referir aos cultos, embora tenha feito a distinção entre o ritual do "ebó" e o ritual de feitiço, o primeiro seria feito para o bem e o segundo para o mal, "[...] podendo levar a morte de pessoas". (QUERINO, 1955, p. 54).

Exu logicamente estaria no centro dos trabalhos de feitiço, que tinham por objetivo "[...] causar a morte, aleijar, aborrecer quem se estima, tirar o uso da razão, entregar a vítima ao vício da embriaguez etc.". (QUERINO, 1955, p. 54). Soares (2009) aponta que Querino chegou a descrever associações entre santos católicos, os orixás e alguns inquices, enumerando símbolos dessas divindades.

> Porém incorreu no erro de associar Exu a satanás, certamente influenciado pela leitura católica. Algumas práticas rituais foram descritas minuciosamente como o ritual de dar "comida a cabeça", chamado de bori e "fazer santo", lavagem de contas, procedimentos de "troca de cabeça", ou seja a faculdade de alterar o estado de enfermidade de alguém por meios de um processo chamado ebó, ampliando desse modo as informações oferecidas por Nina Rodrigues. (SOARES, 2009, p. 48).

Apesar do acesso aos rituais muitas vezes proibidos para olhares de fora nos principais terreiros de candomblés nagôs, Manuel Querino também não fez nenhuma referência detalhada às práticas de cultos ao orixá Exu ou Exu Feminino, mas reforçou a existência do Exu como um "inimigo do homem".

2.1.2.3 Arthur Ramos, o ogã de Oxóssi

Artur Ramos (1903-1949) formou-se pela Faculdade de Medicina da Bahia em 1926, onde exerceu suas atividades científicas e profissionais. Ali tomou contato com a obra de Nina Rodrigues de quem se tornou um dos mais conhecidos discípulos, sendo o primeiro a atualizar e rebater o evolucionismo do mestre. Ferretti (1995) observou que Ramos, mesmo após trinta anos da morte de Rodrigues e durante duas décadas, se tornou seu maior divulgador e continuador, tendo "rápida ascensão acadêmica", inicialmente dedicando-se à medicina legal e depois tornando-se o "[...] primeiro professor de antropologia na Universidade do Brasil, onde fundou e dirigiu a Sociedade de antropologia e Etnologia (1941)". (FERRETTI, 1995, p. 46).

Em 1934, lançou *O Negro Brasileiro – etnografia religiosa e psicanálise*[42], com um amplo material de pesquisa de campo, buscou objetividade científica, reunindo ensaios de publicações anteriores, iniciando uma trilogia, que se completaria com as obras *O Folclore Negro do Brasil* (1935) e *As Culturas Negras do Novo Mundo* (1935).

Foi iniciado *ogã*, sendo seu orixá o Oxóssi, confirmado no mesmo Terreiro do Gantois de Nina Rodrigues. Seu envolvimento com o candomblé teria lhe rendido críticas,

> [...] é que, exatamente por ter assumido essa condição de ogã, muitas das informações por ele coletadas no contato com essa religião passam a ser sonegadas ou pelo menos mantidas em segredo, como se esperava de alguém que com ela mantinha laços tão íntimos. (RAFAEL, 2009, p. 493).

Essa postura o teria colocado entre o segredo sobre o interior dos cultos e o seu compromisso com a produção teórica, pois ao se iniciar, passa a respeitar o código de silêncio e segredo. A partir daí, começa a privilegiar como fonte de pesquisa publicações dos jornais, ao invés do que vê e ouve nos terreiros.

> Em O Negro Brasileiro, o erudito professor da Bahia, apesar de ogan, se ressente da discrição e do segredo [...] da tradição do candomblé, especialmente agudos na Bahia de então, tendo de recorrer, apesar da sua assiduidade nos terreiros, para documentação de cerimônias, à transcrição de reportagens como as de A Tarde (Salvador) e do Jornal de Alagoas (Maceió). Ali registravam-se as apreensões pela polícia de "toda sorte de bugigangas, que são mandadas para o museu do Instituto Histórico" [...], ou noticiava-se a prisão de "pais e mães de santo", ou dava-se curso às queixas dos moradores incomodados com o barulho dos toques. (RIBEIRO, 1988, p. 50).

[42] RAMOS, Artur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934. O livro foi revisado e ampliado em 1940 como veremos adiante. Iremos nos referir a ele ora fazendo menção à primeira edição (1934), ora à segunda (1940) e ainda à publicação da introdução do texto em 2007.

Apesar de sua proximidade com o candomblé, em *O negro brasileiro* Ramos reproduz influências de seu mestre, usando expressões como "mágico-fetichista", "feiticeiro" (*medicine-man*)[43], "curandeiro" e "curandeirismo" para caracterizar certas práticas em oposição aos cultos dos candomblés "mais tradicionais" e à própria medicina. Ele mostra que tais práticas seriam encontradas não apenas na Bahia, mas em várias partes do Brasil, sendo que "[...] no Rio de Janeiro, as práticas do curandeirismo, intimamente unidas com a macumba, são inúmeras". (RAMOS, 1940, p. 213-217).

Figura 5 - Arthur Ramos registra Exu em1934 [44]



Fonte: Silva (2013).

Na obra de Arthur Ramos percebemos que Exu sofre alterações, talvez pela aproximação do autor com a diversidade de cultos de origem africana que passou a estudar. Seus primeiros escritos partem de uma divindade fálica e malévola, transformada em diabo católico pelos próprios negros, um "representante das potências contrárias ao homem". À medida em que rompe com as teorias evolucionistas e adota o culturalismo em suas análises,

[43] "O feiticeiro também é o *medicine man*, o homem-medicina do grupo social primitivo. Estas funções se separaram no Brasil. O *medicine man* virou o curandeiro. Para a lógica do homem primitivo, a doença, como vimos, é o resultado de um sortilégio, tem uma causa sobrenatural. Ela é considerada 'como produzida por um agente invisível e intangível, concebido, aliás de maneiras muito diversas'. [...] A medicina mágica avassalou todos os antros do baixo espiritismo e tornou-se uma sobrevivência dos três sincretismos africano, ameríndio e do folklore europeu". (BASTIDE, 1961, p. 213-216).

[44] "É provavelmente a primeira de uma estátua de Exu no Brasil. O falo na cabeça e nas mãos mostra sua correspondência com as estátuas de Exu na África". (SILVA, 2013, p. 1097).

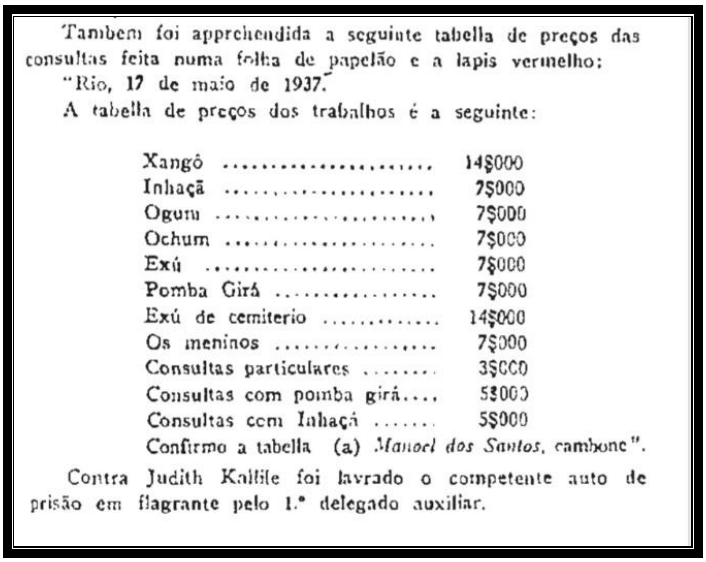
advoga pela necessidade de "[...] escrever a história do Brasil, não essa das biografias e dos episódios políticos, história automática e estereotipada, sem ligação com a massa étnica, mas esta outra, mais exata, mais científica, das peripécias e transformações do seu inconsciente folclórico". (RAMOS, 1940, p. 322).

Em sua obra, ele não faz referências diretas ao Exu Feminino nos candomblés nagôs. No entanto, segundo Capone, ele teria sido o primeiro teórico a se referir à entidade Pombagira em um dos muitos artigos que fez como colaborador da imprensa. (CAPONE, 2018, p. 121). Publicado em "O Jornal", de 12 de outubro de 1938, sob o título *A macumbeira trabalha sob as ordens da cabocla Jupyra, mas foi presa em flagrante com curiosa tabela de trabalho de preços apreendida pela 1ª. Delagacia Auxiliar*, o artigo descreve um episódio de violência policial, com a invasão de um centro de macumba no Rio de Janeiro, no qual se realizavam "trabalhos" com Exu e Pombagira:

> Investigadores da Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações da 1ª Delegacia Auxiliar com diligência realizada ontem, na rua Nabor do Rego n.º 170, com Ramos, surpreenderam em plena sessão de macumba diversos crentes, manobrados por Judith Kalile, esposa do vendedor ambulante Félix Kalile. Assim foram presos e conduzidos para a Polícia Central. [...] Apreendeu a polícia grande quantidade de material destinado à macumba tais como: punhais, cachimbos, cuias, garrafas de vinho fino, cofre com dinheiro, santos, rosários, cruzes e outros objetos. (RAMOS, 1940, p. 221).

Como enuncia o título do artigo, foi apreendida uma tabela de preços na qual constam as tarifas praticadas, incluindo o valor das consultas com Exu e "Pomba Girá". Conforme figura abaixo:

Tabela 1 – Quadro de "O Jornal" (RJ) de 12/10/1938



Também foi apprehendida a seguinte tabella de preços das consultas feita numa folha de papelão e a lapis vermelho:

"Rio, 17 de maio de 1937."

A tabella de preços dos trabalhos é a seguinte:

Xangô	14$000
Inhaçã	7$000
Ogum	7$000
Ochum	7$000
Exú	7$000
Pomba Girá	7$000
Exú de cemiterio	14$000
Os meninos	7$000
Consultas particulares	3$000
Consultas com pomba girá	5$000
Consultas com Inhaçá	5$000

Confirmo a tabella (a) *Manoel dos Santos*, cambone".

Contra Judith Kalfile foi lavrado o competente auto de prisão em flagrante pelo 1.º delegado auxiliar.

Fonte: Ramos (1940).

Em *A aculturação do negro no Brasil* (1942)[45] e em *Introdução à Antropologia Brasileira* (1943)[46], Ramos passa a atenuar as associações de Exu com o diabo cristão e a representação fálica de Exu como algo maléfico. Foi o primeiro a falar da característica ambivalente do orixá, que pode ser bom e mau, não sendo maléfico para quem o cultua:

> [...] um orixá que mesmo antes de chegar ao Brasil, já havia sido assimilado ao diabo pelos missionários católicos. Realmente, é uma poderosa entidade, dotada de poderes maléficos especiais, embora os negros africanos lhe prestem culto, como aos outros orixás. É chamado também ELEGBARA, ELEGBA, nome de origens daomeanas. Para os seus crentes, ele não é malévolo. (RAMOS, 1943, p. 341).

Em um jornal de Porto Alegre publicou matéria sobre um Batuque, falando das "macumbas de lá", onde viu "incorporar" em uma mulher a entidade de nome *Bara*. O culto foi testemunhado por uma caravana que partiu da delegacia, com "repórteres, fotógrafos, investigadores e o capitão Adalardo", para a cobertura da Folha da Tarde (28/05/1936):

> [...] No centro da peça, a mulher que servia de "cavalo" para Bará, santo padroeiro da festa, dançava sem parar de pés descalços sacudindo a barra do vestido com as mãos e curvando-se o tórax e fazendo piruetas. Minutos antes os trabalhos tinham sido abertos. O Pai de Santo explica. Primeiro fizeram Bara descer. Todos os devotos saíram da sala. Bara desceu na mulher que lhe servia de "cavalo" e que aparece no flagrante dificilmente obtido pela Folha da Tarde. [...] Bara dança freneticamente no meio da sala. Depois vai à porta da rua e despeja a água da quartinha. Volta e faz idêntico movimento nas portas dos fundos. Exú foi despachado. Os devotos vêm para sala e começam a sua reza. (RAMOS, 1940, p. 171).

Com essas excursões Ramos se convenceu de que havia diversas "sobrevivências africanas" fora da Bahia, dispostas num sincretismo onde não se podia exigir pureza alguma, dizendo que "[...] há macumba para todos os efeitos". Ele concluiu que a obra do sincretismo "não conhece mais limitações". (RAMOS, 1940, p. 175).

Na nova edição do livro *O negro brasileiro*, Ramos pôde mostrar uma outra posição diante do que chamou de "nova exegese documentária, com os métodos científicos contemporâneos". Para ele, muitas ideias do mestre baiano, Nina Rodrigues, já não resistiriam mais às críticas científicas dos "nossos dias". (RAMOS, 2007, p. 742). O livro voltou a ser publicado com algumas alterações, em 1940, como forma de responder às críticas que havia

[45] RAMOS, Arthur. **Aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Cia. da Editora Nacional, 1942.
[46] Id. **Introdução a Antropologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, [1943] 1961.

recebido sobre o uso da psicanálise como instrumento de análise de dados etnográficos. Ele decide, então mudar o subtítulo, de "Ethnografia religiosa e psicanálise" para "Etnografia religiosa", numa tentativa de deslocar os estudos sobre religiões afro-brasileiras das fronteiras com a medicina e a psicanálise. (SILVA, 2008, p. 289).

O autor também deixou de usar o termo "negro-fetichista", passando a se referir às religiões afro-brasileiras - os candomblés, macumbas e catimbós -, como "religiões negras", (RAMOS, 2007, p. 743). Seu campo de pesquisa se estendeu para além da Bahia, da zona do Recôncavo, e dos centros açucareiros como Cachoeira, S. Félix, S. Gonçalo, pontos de decisiva influência yorubá, percorrendo os estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Alagoas. (RAMOS, 1934, p. 39). Ele foi pioneiro no interesse pelas tradições dos povos bantos, adentrando os candomblés angola e as macumbas cariocas.

Em 1942, Ramos justifica o desvio que faz em relação ao pensamento de Nina Rodrigues ao afirmar que não existiriam diferenças raciais, mas sim diferenças culturais entre os negros, apontando pelo menos três "postulados falsos" no trabalho do mestre: "a) A tese das desigualdades raciais; b) a tese da inferioridade e da degenerescência do mestiço brasileiro; c) a tese da responsabilidade atenuada dos negros, índios e mestiços brasileiros, decorrente dos dois postulados iniciais". (RAMOS, 1942, p. 208).

O olhar culturalista que seus escritos passam a propor é influenciado pelo filósofo Lévy-Bruhl (1857-1939), que defende que se diferenciem os grupos da sociedade a partir de um raciocínio pré-lógico, o que o afasta do racialismo advogado por Rodrigues. Apesar de adotar esse caminho, teve mais tarde que responder às críticas que vieram dessa aproximação com Lévy-Bruhl e com as teorias de Freud:

> Lévy-Bruhl imprimiu novos rumos e trouxe novas e surpreendentes interpretações ao conhecimento da psique primitiva, principalmente das suas manifestações religiosas, com a teoria do pensamento pré-lógico e da lei de participação. De outro lado, a psicanálise introduziu uma fecunda orientação metodológica ao assunto, continuando e completando as luminosas vistas da escola de Lévy-Bruhl. O ritual e os processos de magia, os fenômenos de possessão fetichista, o sincretismo religioso, os mitos negros etc., têm que ser reinterpretados com esses novos métodos de pesquisa científica. (RAMOS, 2007, p. 742).

O pensamento de Lévy-Bruhl o ajudou na interpretação dos mitos africanos, da música, da dança e do fenômeno da possessão. Mas ao longo de sua trajetória, Ramos se afasta de ambas as teorias, adotando o culturalismo na compreensão da vida da população negra brasileira,

advertindo que a mentalidade pré-lógica deve ser entendida como uma anterioridade no tempo, mas numa lógica diferente que se abstém da contradição. (RAMOS, 2007, p. 742).

Ele justifica que adotou a psicanálise como modelo teórico de interpretação dos fenômenos religiosos e sua mística, mas também para explicar a significação simbólica inconsciente dos mitos. Ao apontar que Yemanjá, a grande deusa das águas representa a "imago materna", ressalta que a crença em deusas-mães seria generalizada "em todos povos e em todos os tempos". (RAMOS, 1934, p. 250). Para ele o sincretismo religioso afro-brasileiro funde imagos semelhantes, por isso Yemanjá resultaria nas associações com Nossa Senhora do Rosário e Iara, assim como Ogum com Santo Antônio e São Jorge.

Sobre as mulheres de terreiro e a liderança nos candomblés, Arthur Ramos também identificou um protagonismo masculino, com a presença de babalaôs, babalorixás, candomblezeiros e pegigans (senhores do altar), com mais poder que as sacerdotisas ou yalorixás.

> Há também as sacerdotisas, porém de funções limitadas: as mães de santo (yalorixás, no nordeste). Na África a mulher não podia desempenhar as mesmas funções religiosas dos babalaôs devido à sua posição de inferioridade no grupo social. Entre os afro-brasileiros, contudo o terreiro pode der dirigido pela mãe de santo, conjuntamente com o pegigan. (RAMOS, 1934, p. 60).

O autor faz referências às funções de sacerdote (ou babalaô) e de sacerdotisa (ou mãe-de-santo), dividindo liderança no culto dos candomblés, sem sinais de um matriarcado. Sobre as filhas-de-santo, ele cita A.B. Ellis com a descrição das "kosi" nos ritos daomeanos, cuja a iniciação se chamava de "prostituição sagrada", diferente do que se dava nos candomblés nagôs da Bahia, com as iyaôs (filhas de santo), que eram consagradas aos orixás (santo). (RAMOS, 1934, p. 65).

No entanto, nas cerimônias festivas descreve apenas danças e "possessão" em mulheres, sob o comando da mãe-de-santo, estando os homens ausentes dessa atribuição. Seu posicionamento em relação as diferenciações de cultos afro-brasileiros já eram bem conhecidas: "[...] nos terreiros da Bahia o modelo etnográfico do candomblé tradicional, e nos do Rio de Janeiro, o modelo etnográfico da macumba, culto banto 'degradado'". (CAPONE, 2018, p. 132). Ramos confirmava uma superioridade dos candomblés nagôs da Bahia.

2.1.2.4 Edison Carneiro, um militante na casa de Oxum

Na trajetória dos estudos afro-brasileiros, a obra do também etnólogo Edison Carneiro (1912–1972) é uma das mais citadas. *Religião dos Negros* (1936), *Negros Bantos* (1937) e *Candomblés da Bahia* (1938) trazem suas visões sobre o culto e a presença de Exu, em especial nos terreiros nagôs.

Apesar de sua obra também sofrer influência do pensamento de Nina Rodrigues, Carneiro é o primeiro a nos colocar diante das representações "humanizadas" dos orixás, insere em seus escritos, como dado inédito, a figura do Exu Feminino no sistema de crenças dos candomblés tradicionais da Bahia. Ele é reconhecido pela contribuição intelectual como folclorista, jornalista, historiador, antropólogo e sociólogo.

Além de estudioso, ele foi também na década de 1930 um militante político ligado ao Partido Comunista Brasileiro, com destacada atuação no movimento de inserção e legitimação dos candomblés na Bahia. Teve como informantes o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim e a respeitada yalorixá Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha Obá Bii, do Axé do Opô Afonjá. Edison Carneiro também recebeu o título de ogã naquele terreiro.

Mas o primeiro terreiro que visitou para estabelecer contato com os candomblés teria sido o antigo Casa Branca do Engenho Velho, assim como teria constituído amizades no Terreiro do Gantois. Em 1937 ele fundou uma federação de Casas de Candomblé com o nome União das Seitas Afro-brasileiras na Bahia, tendo sido um ano antes, em 1936, o principal articulador do segundo Congresso Afro–Brasileiro realizado em Salvador. Suas relações com Mãe Aninha se estreitaram em fins de 1937, já no período do Estado Novo, quando teve que se refugiar no terreiro. Ele ficou escondido na casa de Oxum:

> [...] sendo perseguido, refugiou-se no terreiro, tendo Mãe Aninha que encarregou Senhora de velar por ele, lhe prestar assistência. Esse fato por muitos anos foi conhecido apenas de Aninha e Senhora, até que o mesmo Edison Carneiro deu-lhe divulgação pública. Nas suas cartas a Ramos, Carneiro tinha que ser discreto e não aludir a fatos e situações que pudessem vir a comprometer seus amigos dos candomblés. "Nessas duas figuras singulares bem se poderiam identificar as clássicas categorias weberianas da legitimação do poder [...] Martiniano e Aninha são atualmente nomes lembrados na tradição oral de todos os terreiros da Bahia, mitificados já, na lembrança da 'gente-de-santo', dos que os conheceram em vida e dos que ouviram contar histórias de seu poder, de seu conhecimento, de seu imenso prestígio. Nessas duas figuras singulares bem se poderiam identificar as clássicas categorias weberianas da legitimação do poder, no caso, do poder teocrático exercido pelos pais e mães dos terreiros da Bahia: eram eles pessoas que conheciam suas origens étnicas e culturais. Dotados de um superior

> conhecimento das tradições e reconhecidos por toda a gente como detentores legítimos do saber religioso, dos 'fundamentos'. (LIMA, 2004, p. 202).

Em 1936 Aninha Obá Bii participou do II Congresso Afro-brasileiro organizado por Carneiro, no qual lançam juntos um livro ditado por ela sobre a culinária dos terreiros e tem seu terreiro aclamado como "puro nagô". Mãe Aninha gostava de se diferenciar por conta de sua origem africana, descendente de africanos *gruncis*, que habitavam a fronteira entre o norte de Gana e do sul do Alto Volta e que, até o tráfico negreiro, não pertenciam aos povos yorubá. Os ingredientes e comidas de santo foram divulgados, com reservas, pois a mãe-de-santo tomou cuidado para não tornar público o que não podia ser dito:

> [...] um pequeno trabalho sobre a culinária africana, entregue aos organizadores do Congresso depois do seu final, e por eles incluídos como Apêndice ao volume O negro no Brasil (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940), com o título "Nota sobre comestíveis africanos". Esse despojamento nas "receitas" de Aninha indica, claramente, no campo da comida ritual, o que significa, para o povo-de-santo a reserva nas "coisas-de-fundamento". Pois as "comidas africanas" listadas por Aninha eram, todas elas, comidas-de-santo, oferecidas nas obrigações aos orixás, que têm suas próprias preferências alimentares, sempre associadas a seus mitos e a uma complexa prescrição simbólica. Atendeu ao pedido do amigo, mas o fez com as reservas do seu código de mãe-de-santo. (LIMA, 2004, p. 216).

Carneiro dizia que sua intenção era ajudar na compreensão do universo religioso afro-brasileiro, assim como contribuir para "[...] uma das liberdades civis asseguradas na Constituição – a liberdade de culto". (CARNEIRO, 2008, p. 12). Ele reproduziu o mito da 'superioridade nagô" e da "degradação" dos cultos bantu, abordou o sincretismo, mas não aceitou que fosse imputado ao negro o lugar de "raça inferior":

> A teoria da inferioridade da raça negra e dos demais povos de côr, que infelizmente conseguiu arrastar talentos legítimos como Nina Rodrigues, nasceu da necessidade de justificativa, por parte da burguesia europeia, dos crimes cometidos, "em nome da Civilização", na África e na Ásia, contra o direito dos povos de disporem de si mesmos. (CARNEIRO, 2008, p. 12).

Ao estabelecer contatos com o universo dos candomblés bantu e escrever *Negros Bantos* (1937), ele passa a ter como informantes sacerdotes que o fazem enxergar as diferenciações dos cultos, levando-o a abandonar o conceito de inferiorização ao analisá-los. Os responsáveis por essas informações seriam Joãozinho da Gomeia, do terreiro do Caboclo Pedra Preta; Manoel Bernardino da Paixão, do Terreiro Santa Bárbara; Manuel Falefá da Formiga, do terreiro jejê

do Poço Betá; Manuel Lupércio e Germina Espírito Santo, do terreiro de caboclo Filhos das Águas. (NASCIMENTO, 2011, p. 28).

Desta valorização dos candomblés bantu pode ter nascido a animosidade que Mãe Menininha do Terreiro Gantois nutriu por ele, e que ele dizia ser "por motivos políticos". "Mãe Menininha se agastara com ele por causa da União das Seitas, da qual o Gantois fazia parte". (NASCIMENTO, 2011, p. 28). É possível ela não concordasse com a mediação que Carneiro fazia com os candomblés de Caboclo, incluindo-os na instituição.

Em 1937, Edison Carneiro produziu as primeiras imagens de uma estátua de Exu, confirmando que a versão feminina, mesmo sem um nome específico, já existia na África Ocidental, e que, no Brasil era comum durante as primeiras décadas do século XX, encontrar nos assentamentos de Exu uma boneca vestida de vermelho. De acordo com Silva: "Essas estátuas de Exu proliferaram nos terreiros, tornando-se as mais conhecidas dentro e fora da religião atualmente". (SILVA, 2015, p. 50).

Figura 6 - Exu 7 Caminhos



Fonte: Silva (2013).

A estátua de Exu com características masculinas, retratada na fotografia mais antiga que foi creditada à Carneiro, possui uma lança de sete pontas, como representação de sete caminhos, com um revólver pendurado na lança. A presença da arma de fogo pode indicar, simultaneamente, tanto a função de guardião da ordem e dos espaços (uma espécie de policial), quanto a de promotor da desordem, podendo estar relacionado ao mundo da rua, da criminalidade, da subversão e do perigo. (SILVA, 2013, p. 1098).

Em suas obras percebemos a defesa que ele, como um homem negro, faz das tradições afro-brasileiras, além de apontar para uma pluralidade, apesar de pontos comuns encontrados

nas formas dos cultos na Bahia, principalmente ao focalizar num livro as tradições do candomblé bantu (Angola). Mas também identifica outras variantes das nações nagô (ketu) e jejê (jejê-nagô), incluindo os candomblés de caboclo. (CARNEIRO, 2008, p. 87). "Ele descobre que as aparentes incoerências desses bantu que não faziam sentido, quando olhadas a partir do modelo nagô, tem lógica própria, ganham sentido dentro do outro sistema". (NASCIMENTO, 2011, p. 27).

Na leitura de Edison Carneiro, Exu aparece num primeiro momento mais próximo dos homens, a quem ele chama de "compadre":

> [...] um Exu familiar a todos os candomblés, que por vezes mora dentro da casa, como o *genius loci*, o cão de guarda fiel e vigilante. O próprio título de compadre implica uma familiaridade que se não compreenderia, se porventura Exu representasse as forças contrárias ao homem, o espírito do Mal. (CARNEIRO, 2008, p. 70).

"Exu não é um orixá". Para ele, Exu seria um "criado" dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás.

> Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos despachar Exu, para que com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós. Não importa a qualidade do favor – Exu fará o que lhe pedirmos, contanto que lhe dermos as coisas de que gosta, azeite de dendê, bode, água ou cachaça, fumo. Se o esquecermos, não só não obteremos o favor, como também Exu desencadeará contra nós todas as forças do Mal, que, como intermediário detém nas suas mãos. (CARNERO, 2008, p. 69).

Exu também seria compreendido na sua função fundamental de intermediário entre os deuses africanos, numa visão diferente do africanismo yorubá-nagô. *Negros Bantos* (1937) o faz aproximar o orixá Exu do que ele denominou de "homem das ruas", com duas fases distintas "uma boa e outra má". Se referindo a Aluvaiá, Bombogira, divindades da tradição angola, associadas ao Exu ou Elegbara, dos nagôs.

O que causou uma certa confusão foram as descrições de Carneiro, misturando nomes da divindade e saudações dos grupos linguísticos yorubá com os dos bantu. Por exemplo, quando ele se refere a mojubá, o termo expressa uma saudação nagô à Exu, traduzida como

"meus respeitos"[47], mas para ele é um dos nomes da divindade, que no Brasil sofre várias transformações:

> Á exceção dos nagôs (Exu) e jeje (Legba), os negros de outras nações chegados à Bahia não conheciam espíritos semelhantes aos homens das encruzilhadas. Daí a capacidade de evitar o símile com o diabo cristão. Entretanto, nos candomblés nagôs e jejes, Exu e Legba nada perderam das suas características fundamentais. Além dos nomes já citados, Exu – espirito cultuado universalmente por negros da Bahia – tem ainda os nomes de Mojubá, Ekeça, Barabô, Tibiri, Tiriri, Lonã, Juá, Maromba, Pavenã, Kolobô, Chefe Cunha, Maioral. (CARNEIRO, 2008, p. 71).

A julgar pelo trecho abaixo, para ele ainda pairavam algumas dúvidas sobre a real identidade de Exu:

> Embora não seja exatamente um orixá, Exu pode manifestar-se como um orixá. Nesse caso, porém, não se diz que a pessoa é filha de Exu, mas que tem um carrego com Exu, uma obrigação para com ele, por toda a vida. Esse carrego entrega a Ogunjá, um Ogum que mora com Oxoce e Exu e se alimenta de comida crua, para que não tome conta da pessoa. Se apesar disso, se manifestar, Exu pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais orixás. (CARNEIRO, 2008, p. 72).

Essa seria uma das justificativas que a tradição oral criou em torno da rejeição que as casas "mais tradicionais" tinham para iniciar os filhos e filhas de Exu. Ele cita o caso da filha de Exu no terreiro de Pai Ciríaco, no Tumba Junçara, um candomblé banto (angola) no qual "[...] a filha dançava rojando-se no chão". Tal manifestação mais parecia uma "provação": "Este caso do candomblé de Ciríaco é o único de que tenho notícia acerca do aparecimento de Exu nos candomblés da Bahia". (CARNEIRO, 2008, p. 72). Para Carneiro a possessão de um "filho" ou "filha" por Exu deveria ser considerada algo raro.

Para ele, a divisão de poder espiritual nos terreiros determinava papéis bem definidos aos homens e mulheres.

> [...] pelo menos em teoria, o filho tem as mesmas regalias da filha, mas na realidade, a sua posição é inferior. Os candomblés mais antigos da Bahia não fazem santo de homem, e se porventura algum homem cai no santo, ele não tem licença para dançar. Esses filhos apresentam em maioria esmagadora, inequívocas tendências para a feminização. (CARNEIRO, 2008, p. 122).

[47] "Expressão utilizada para expressar saudação respeitosa; cerimônia de saudação a divindades". (JAGUN, 2017, p. 670).

A partir de suas andanças nos candomblés tradicionais, Edison Carneiro defendia a existência de um matriarcado nagô, observando a permanência do poder feminino principalmente nas casas fundadas pelas mulheres africanas: "Esse esquema de hierarquia revela, sem sobra de dúvida que as mulheres detêm todas as funções permanentes do candomblé, enquanto homens se reservam apenas as temporárias e honorárias", (CARNEIRO, 2008, p. 72). Neste caso eram os cargos ocupados por ogãs, geralmente incluindo homens brancos e importantes da sociedade baiana.

2.1.2.5 Roger Bastide e os contatos com Exu Feminino

Em sua obra *O Candomblé da Bahia* ([1961] 2001), o sociológo francês Roger Bastide (1898-1974) procurou evidenciar a singularidade dos candomblés nagôs, definindo os rituais a partir da perspectiva da memória de seus informantes e do povo de terreiro. Nela, oferece informações extraídas de arquivos, bibliografias, fotografias e observações participantes, permeadas por detalhes minuciosos. Sua intenção era provar que, apesar das heranças africanas, os cultos dos orixás se constituíam de novos usos e significados estabelecidos no Brasil.
Apesar de ter afirmado que havia "pureza" nos candomblés nagôs da Bahia (nagô, ketu e ijexá)[48], ele disse que não acreditava na possibilidade "de se transplantar uma cultura de um lugar para o outro".

> A civilização africana nos aparece como uma cultura da sensibilidade 'natural', o indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, mas também em sua vida cotidiana. [...] Em planos diferentes do real são encontradas as mesmas entidades. Os orixás, os Exus e os êres existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura intima. (BASTIDE, 2001, p. 238-244).

Em seus argumentos, o autor se inspirou no conceito de "memória coletiva" de Maurice Halbwachs, trabalhando a descrição de fatos a partir da reconstrução da memória de muitos de seus informantes. Ao analisar os discursos de teóricos anteriores, Bastide postula que o

[48] "O candomblé nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos. Por outro lado, 'nações' yoruba são encontradas noutras regiões do Brasil: em S. Luís do Maranhão, no Recife, no Rio Grande do Sul. [...] No entanto, na medida em que as informações do Recife ou do Rio Grande do Sul completam ou confirmam as observações da Bahia, apelaremos algumas vezes para dados tomados aos Xangô do Recife ou às 'nações' Nagô e Oyo (esta designada pelo próprio nome da cidade Yoruba) de Porto Alegre. No Rio de Janeiro, as 'nações' se fundiram umas nas outras, deixando-se também penetrar profundamente por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a macumba. Porém, há alguns anos atrás, no começo do século XX, existia ali ainda uma religião nagô autônoma, da qual temos algumas descrições, infelizmente assaz sumárias". (BASTIDE, 2001, p. 18).

pensamento africano não pode ser definido nem somente pela “participação” trazida junto da ideia de “pensamento pré-lógico” de Lévy-Bruhl, nem apenas pelas “formas primitivas” classificadas por Durkheim e Mauss, pois as participações místicas operam dentro dos diferentes compartimentos do real.

> [...] a participação deve ser definida menos como uma categoria de pensamento do que como uma categoria de ação. Para que a participação se estabeleça entre um homem, um objeto, uma planta, uma divindade, etc., é preciso que obedeça a certas condições bem determinadas. (BASTIDE, 2001, p. 337).

Em seus estudos sobre o candomblé, Bastide preferiu não se aproximar das visões da etnografia tradicional ou da “antropologia cultural”, como uma tentativa de afastamento do etnocentrismo e do predomínio da perspectiva do branco:

> Não porque os desdenhemos, mas porque nos parece mais útil abrir horizontes do que caminhar por sendas já percorridas. [...] É sempre difícil abandonar preconceitos e etnocentrismos. O próprio negro brasileiro, ao estudar as religiões africanas de seu país, aceita o ponto de vista do branco sobre a superioridade da civilização ocidental. (BASTIDE, 2001, p. 9).

Sobre os candomblés bantos e de caboclos Bastide afirmou que eram “[...] seitas em franca desagregação repudiadas com violência pelos verdadeiros ‘africanos’”. (BASTIDE, 2001, p. 69).

Figura 7 - Exu Bara



Fonte: Silva (2013).

Sobre Exu, Roger Bastide concordava que o orixá havia sido “confundido” com o diabo pela Igreja e a causa disso seria o falo avantajado e a sexualidade. Porém, existindo “magia

branca" com amuletos ou talismãs de proteção contra doenças, haveria a "magia negra" que tomaria forma do culto a Exu.

Ao estabelecer diferenças entre os candomblés da Bahia, do Recife e do Maranhão, ele concluiu que a utilização diabólica de Exu era obra principalmente dos candomblés bantos. "Seus chefes religiosos especializam-se muitas vezes na fabricação de estatuetas de Exu que se tornam seus servidores zelosos, obedecendo-lhes cegamente; sob suas ordens, saem à noite do *peji* e vão por toda parte espalhar a desgraça e morte". (BASTIDE, 2001, p. 164).

Bastide reproduziu visões que se mantiveram por muito tempo na tradição oral dos terreiros como a de que "colocar Exu no caminho" significava "levar o mal a vida de alguém", ou a de que "ter Exu na cabeça" significava "enlouquecer". (BASTIDE, 2001, p. 213).
Essa seria a razão pela qual o número de filhos de Exu seria "extremamente" reduzido, tendo ele conhecido cinco iniciados para Exú (quatro mulheres e um homem), "[...] dois pertenciam a candomblés banto, um a candomblé ijexá e dois a candomblé quetu" (BASTIDE, 2001, p. 220), portanto a maioria da tradição yorubá-nagô.

> [...] não anula a qualidade fundamental da divindade, seu caráter de intermediário entre o mundo dos humanos e o dos Orixá. Em primeiro lugar, os Exú são inúmeros e diversos, e se alguns podem ser cheios de ruindade, outros ao contrário são bons. Ao estudar o espaço sagrado, vimos que todo candomblé possui seu genius Zoei, uma espécie de cão de guarda fiel e vigilante que protege o santuário contra possíveis inimigos. (BASTIDE, 2001, p. 220).

Roger Bastide não aceitou fazer iniciação no candomblé da Bahia, mas escreveu que na década de 1950, em visita a um terreiro em Engenho de Brotas, em Salvador, o pai-de-santo Vidal teria jogado búzios e revelado que ele seria do orixá Xangô Ogodô. Mais tarde ele teria participado de um ritual chamado de "lavagem de contas", no qual recebeu o colar referente ao seu orixá. (VERGER, 1953, p. 62). Isso ocorreu no Ilê Axé Opô Afonjá, terreiro no qual se aproximou por intermédio de Pierre Verger. O colar lhe serviu depois como elo de ligação com as pessoas de Xangô em África:

> Roger Bastide integrou-se ao mundo do candomblé da Bahia. Trazia sempre um colar vermelho e branco com as cores de Xangô. Esse colar era para ele a prova matéria de adesão aos valores culturais africanos trazidos ao Brasil no curso dos séculos passados. Na África, chamava de bom grado o colar de seu passaporte, pois lhe tinha aberto as portas dos templos de Xangô ao longo de algumas semanas passadas no Daomé e na Nigéria. Graças àquele objeto de cores simbólicas ele não se sentia um turista de passagem, um antropólogo em busca de informações. Aquele colar tinha, com efeito, lhe servido de elo,

> estabelecido o contato com as pessoas de Xangô na África, que não o consideravam um estrangeiro em visita. (VERGER, 2002, p. 257).

Bastide faz descrições dos ritos fúnebres de axexê[49] em algumas casas famosas, incluindo o da lendária Sofia de Exu, filha de santo de Pai Ciriaco, no Bairro da Vila América, ocorrido nos dias 24 e 25 de julho de 1951. Sofia, cujo caso voltaremos a comentar, foi fotografada diversas vezes por Verger devido ao fato de ser uma mulher "cavalo" de um orixá considerado raro. Além disso, ele também dizia nutrir por ela uma grande amizade. Sofia fora iniciada justamente numa época em que se dizia nos candomblés "tradicionais" que não se iniciavam pessoas para tal orixá. (VERGER, 2002, p. 16).

Os contatos de Bastide com o candomblé iniciaram no ano de 1944, na sua primeira vinda ao Brasil. Ele passou por Salvador, Recife e João Pessoa. Em Salvador teve contato com Mãe Cotinha da Casa de Oxumaré, um antigo terreiro nagô ,e com o pai-de-santo Joãozinho da Goméia, da "nação angola". Em diversas visitas aos terreiros Bastide teve a companhia do escritor Jorge Amado. (VERGER, 2002, p. 9).

Bastide se interessa particularmente pelo culto a Exu. "Exú não deve ser um Orixá semelhante aos outros. E é justamente, como veremos, por ser de fato diferente que devemos estudá-lo à parte". Mas não era fácil obter informações sobre rituais que geralmente eram realizados de forma discreta, motivo pelo qual teria ouvido uma resposta desencorajadora de um informante: "O senhor escolheu um dos deuses mais difíceis para estudar". (BASTIDE, 2001, p. 208-209).

Ao buscar alguém que lhe explicasse uma cerimônia de iniciação de um filho de Exu, ele ouviu prontamente de uma iyalorixá, que teria feito o sinal da cruz antes de lhe dar a resposta: "Deus me livre do cão, não o deixarei jamais entrar pela minha porta". (BASTIDE, 2001, p. 209).

Em 1958, Roger Bastide teve a oportunidade de viajar com o amigo Pierre Verger (1902-1996) para algumas localidades do Benin e da Nigéria, em busca de rituais e mercados yorubá[50]. Lá eles testemunharam manifestações de Exu durante algumas cerimônias em que se faziam presentes sacerdotes de Exu, em sessões de possessão. Em Holi, na aldeia de Ishede, na fronteira da República Popular do Benin com a Nigéria, eles assistiram uma longa cerimônia

[49] A descrição se encontra no texto "O axexê de ritual angola" (1953), publicado por Bastide, no qual omite qualquer participação de Verger a pedido do próprio etnólogo. (VERGER, 2002, p. 16).

[50] Destacam-se as visitas à Pobé e Saketé (onde assistiram diversas cerimônias), Holi, Adjara, Ishede, Ifanhin, Briki, Brikiti, Porto Nono, Cotonu e Uidá, no Benin, além de Oshogbo (onde assistiram a festa de Oxum, descrita por Bastide), Ilesha, Ilobu, Ibadan Ede (onde encontraram o Timi), Ifé, Abeokutá e Lagos, entre outras cidades na Nigéria. (VERGER, 2002, p. 23).

para o orixá Ogum Igbo-Ibgbo. "Trata-se de uma típica semana iorubá, cujos dias são dedicados sucessivamente a Exu, Ogum, Xangô e Oxalá". (BASTIDE, 2001, p. 153). Lá um chefe, o Alase (Alaxé), é o sacerdote responsável por conduzir uma cerimônia onde iniciados para os orixás Exu, Ogum e Oxóssi entram, respectivamente, em transe

> O Alase também não entra em transe. Este é um privilégio de um sacerdote portador do título de Saba. A manifestação da presença de Ogum é acompanhada pelas presenças de Odé (Oxossi) e Exu, que incorporam respectivamente em Onisegum e em Oluponam. [...] Depois de algum tempo de pausa, a orquestra composta de três atabaques entra em ação e os sacerdotes dos orixás – Saba, Onisegum, Oluponam e Yafero – entram em transe e dançam em harmonia perfeita, uma espécie de quadrilha. Eles vão e vêm, saúdam os notáveis e dignatários presentes. (VERGER, 2002, p. 156).

Até conhecer o caso de Sofia de Exu, Bastide acreditava que Exu não podia nunca ser possuído por uma "filha". No entanto, ao narrar um caso de "possessão", confirmou que muitos outros casos já haviam ocorrido na Bahia:

> Exu não encarna nunca! Embora por vezes tenha filhos; conhecemos pelo menos uma filha de Exu e citaram-nos nomes de outros; mas a possessão de Exú se diferencia da dos outros Orixá pelo seu frenesi, seu caráter patológico, anormal, sua violência destruidora. Se quisermos uma comparação, é um pouco a diferença que fazem os católicos entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. Se Exú ataca um membro do candomblé, é preciso, pois, despachá-lo também, afugentá-lo imediatamente. Mas, com exceção destes casos aberrantes, afirmamos outra vez que são raros. (VERGER, 2002, p. 29).

Sobre a participação das mulheres no candomblé, ele observou que em qualquer ritual elas são proibidas se estiverem menstruadas, pois causariam perturbação inclusive para o toque musical. As grávidas, ou de luto, "nunca podem ser tomadas" pelos orixás. Ele chama as filhas-de-santo de "[...] esposas do Orixá, como a candidata passa então a ser chamada: *iyaô* ou *iyawô*". Os cargos femininos eram mais numerosos do que os masculinos, que se limitariam a *ogã* (com diversas funções) e *pegigan*, responsável pelo pegí ou altar. (BASTIDE, 2002, p. 47-60).

> Embora os babalorixá sejam mais numerosos do que as ialorixá, na Bahia, dominam principalmente nas seitas banto; nas seitas que nos interessam, as yoruba, são ao contrário as ialorixá que presidem à vida do candomblé. Suas funções são idênticas às dos babalorixá, mas como, todavia, não podem executar certos gestos puramente masculinos, têm de conservar a seu lado um pégi-gã ou wêssa. (BASTIDE, 2001, p. 69).

Sobre Exu Feminino, Bastide teve conhecimento de que, entre os "21 tipos de Exus existentes" no candomblé nagô, haveria um de nome "Vira", porém sem nenhuma abordagem ou detalhe sobre ela. (BASTIDE, 2001, p. 205). A lista com os nomes teria sido informada por um "babalorixá", portanto nagô, mas o quadro no qual o autor apresenta a Exu Vira é colocado na lista que se refere aos candomblés Angola.

Em se tratando de estudos sobre os candomblés, Bastide foi o primeiro teórico da sua geração a abordar a questão dos princípios feminino e masculino da cosmologia yorubá-nagô. Ele analisou a criação do mundo a partir do mito sobre o enlace sexual entre céu e a terra. No entanto, dentro da complexidade africana,

> [...] não se pode dizer qual o princípio masculino e qual o feminino nesta união, pois Obatalá e Odudua mudam de sexo conforme as regiões. Na realidade, estas ambiguidades a respeito do sexo das duas divindades primordiais deixam transparecer uma ideia mais arcaica, a de Oxalá como divindade andrógina. E o mito que explica como e porque o céu se separou da terra para se elevar cada vez mais alto e que toma formas diversas, é menos uma gênese do que um apocalipse, é um drama de ruptura. O homem também perdeu sua dualidade e desde aí precisa refazer a união dos dois princípios masculino e feminino, buscando seu par sexual, isto é, procurando o casamento. O casamento só se realiza, portanto, quando há ruptura; cortado o "caminho" que unia os cônjuges, é preciso restabelecê-lo por meio da cópula. (BASTIDE, 2001, p. 290).

A união entre o feminino e masculino para reestabelecer o que foi rompido só é possível por que existiria Exu como o intermediário:

> Pois Exú vai continuar a desempenhar aqui o papel que já o vimos representar no cosmos, o de "ligar" o que está separado. Daí ideia de que ele é uma divindade fálica; e o europeu, ao tocar no assunto, conserva subjacente tudo o que o cristianismo colocou de turvo e de pecaminoso na ideia de sexualidade. O membro viril ereto de Exú, todavia, nada mais significa do que a redescoberta do caminho rompido pela separação entre o céu e a terra. Trata-se de um princípio de ordem humana, reflexo da ordem cósmica, e não de um princípio de desordem moral, reflexo de degradação humana. (BASTIDE, 2001, p. 290).

Exú presidiria o ato sexual, mas não a fecundação. Não faz mais do que abrir os caminhos, porém não executa sozinho esta tarefa. É significativa as funções que ele exerce, ao lado de Ogum, na vida do casal quando se está próximo do casamento. Ogum é o que corta e limpa o novo caminho que será iniciado, para que então Exu possa agir.

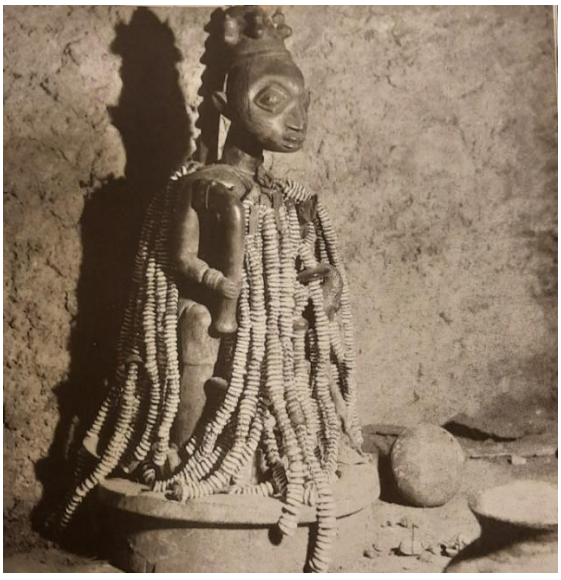
> Não seria demais insistir neste ponto pois os etnógrafos, partindo do caráter fálico de Exú ou ainda mais de Legba, tendem a transformá-lo em divindade lúbrica. É verdade que o falismo persiste no Brasil, enquanto as pedras das diversas divindades jazem deitadas nos pratos do pegi, a pedra de Exu Bará está sempre levantada; quando Exú é representado por uma estatueta de barro umedecido de azeite de dendê e de sangue, o que é mais frequente, a estatueta também está de pé no vaso que a contém. (BASTIDE, 2001, p. 291).

Bastide ouviu de uma yalorixá que: "[...] somente por ocasião da morte de 'uma filha' de Exú sua pedra - se o Exú dela era de pedra - ficava deitada no prato". Porém o elemento fálico nada tem de lúbrico; pelo contrário, "abrindo o caminho" entre os sexos, o deus nada mais faz do que restabelecer a ordem destruída no começo do mundo.

Bastide ainda relaciona Exu e Oxalá com a fecundidade, a geração da vida e o parto. Primeiro, Exu seria o que une as duas partes da cabaça (Obatalá-Odudua), para permitir a formação da criança: "A criação do homem é, pois, uma repetição da criação do cosmos e obedece à mesma lei". Segundo, Oxalá comporta-se manifestando uma espécie de rejeição ao trabalho de parto, "o mesmo nojo que Exú". Os dois orixás se afastariam desta mãe, partindo então por 16 dias, antes de poder voltar e retomar seu lugar no corpo da mulher". (BASTIDE, 2001, p. 291). Para Bastide, Exu como princípio masculino e feminino seria indispensável para manter o equilíbrio que garante a criação da vida.

2.1.2.6 Pierre Fatumbi Verger e as Lebasí, sacerdotisas de Exu

Figura 8 - Exu, guardião da cidade de Oxogbô, Nigéria



Fonte: Verger (2002).

Como vimos, Pierre Verger (1902-1996) não foi o primeiro pesquisador "estrangeiro" a adentrar os muros dos terreiros nagôs e desvelar o que pôde na busca pelas sobrevivências africanas nos candomblés nagôs, para confirmar similaridades com cultos na Nigéria e no Benin, na África Ocidental. A diferencial contribuição de Verger foi a tentativa de ligar os fragmentos de manifestações e cultos com seus pontos de origem, de lá e de cá, quando havia pouco material, principalmente escassa documentação fotográfica sobre os candomblés e as práticas rituais dos povos yorubá.

A partir dos anos 1940 Verger ficou conhecido como o "mensageiro entre dois mundos". Em 1988, antes de morrer aos 96 anos, criou a Fundação Pierre Verger[51], sediada em Salvador, para salvaguardar seu acervo que, entre textos, artigos, diários de viagem, fotografias e materiais diversos, disponibiliza mais de 62.000 negativos. (VERGER, 2018, p. 07).

Em suas viagens ao Brasil, ele se familiarizou com o povo negro, em especial com Mãe Senhora do Ilê Opô Afonjá, da qual recebeu título e assumiu importante cargo naquele terreiro, após breve passagem pela Casa Branca do Engenho Velho, quando Oxaguian, o orixá da yalorixá Tia Massi, também o escolheu para ser ogã do terreiro considerado o mais antigo de Salvador. (BRANDÃO, 2015, p. 149). Porém, Verger acabou recusando pertencer à Casa Branca e aceitou o convite de mãe Senhora para assumir o cargo de *Ojú Obá* (olhos do Rei), confirmando-se como ogã do Ilê Opó Afonjá, ou mais ainda, um Obá de Xangô[52].

> Tia Massi afirmava que o meu orixá protetor era o mesmo dela. Mas as coisas se sabiam rapidamente nos meios do candomblé, e por uma sábia manobra fui retomado pelas mãos de senhora alguns dias mais tarde, quando Xangô durante uma dança de possessão veio me pegar pela mão em uma cerimônia ao Opô Afonjá e me fez dançar, um pouco pesadamente, o temo, três vezes em volta da sala. Recebi de Senhora o título de Ojú Obá, o olho do rei, em consideração a minha qualidade de babalaô-adivinho, que na Bahia é qualificado de olhador, "aquele que vê o futuro". (VERGER 1982, p. 273 apud SILVA, 2006, p. 98).

O fotógrafo francês, se tornou um etnólogo pelo fascínio que nutria pelo culto aos orixás, tendo iniciações na Bahia e na África, onde se tornou o babalaô Pierre Fatumbi Verger.

---

[51] VERGER, 2018, p. 7.

[52] "Um grupo de oloiê (título honorífico) Obás de Xangô ou "Ministros de Xangô". O grupo dos obás foi instituído no candomblé de São Gonçalo (Ilê Axé Opó Afonjá), no ano de 1937, quando aquele terreiro estava sob direção de sua primeira mãe de Santo, Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha. (LIMA, 2010, p. 60). [...] Aos obás de Xangô cabe a responsabilidade de ajudar financeiramente a ialorixá nas obrigações religiosas do terreiro dedicadas a Xangô e em quaisquer outras festas do Axé a que cada obá esteja associado por suas ligações rituais secundárias. (Ibid., p. 66). [...] Teoricamente os obás estão hierarquicamente acima de todos os membros do Axé, excetuando-se, claro, a ialorixá". (Ibid., p. 67).

Por vezes ele foi acusado de ser um estrangeiro que queria "usar" os segredos do candomblé, tornando público o que muitos tradicionalistas achavam que deveria ficar oculto. Uma das críticas era Mãe Stella de Oxóssi (1925-2018), que somente em 2018, aos 93 anos de idade, disse que ao longo de tempo foi mudando de ideia em relação às intenções de Verger. Foi o que ela escrever no prefácio da reedição póstuma do livro *Orixás*, portanto 22 anos após a morte do babalaô. Mãe Stella lhe prestou homenagem e reconheceu como infundadas as críticas que fez contra o ilustre filho de seu terreiro:

> Inclino-me para pedir desculpas públicas pela implicância que tinha com a insistência dos que gostavam de conhecer e descobrir os segredos do candomblé e tornar público uma parte deles. Sinceramente, quando jovem não gostava de vê-lo conversando com minha Mãe Senhora. Pensava (como hoje pensam sobre mim) que ele se aproximava dela apenas para fazer uso de seus conhecimentos. Mas, hoje sei que uma Iyalorixá nunca se permite ser usada e, muito menos, usar alguém. Ela apenas recebe e acolhe a orientação dos orixás para fazer alianças que possam vir a contribuir com o caminho da humanidade. (VERGER, 2018, p. 11).

Stella de Oxóssi passou por momentos conturbados que envolveram seus últimos dias à frente do Opô Afonjá.[53] Mas, antes destes acontecimentos teve a oportunidade de escrever o prefácio, fazendo parecer sua tentativa de apaziguar um debate que se aquece de tempos em tempos sobre a aproximação de pesquisadores dos terreiros, na sua maioria antropólogos. Sempre causou polêmica a relação de "familiaridade" e "amizade" dos intelectuais, desde Nina Rodrigues, como as mães e pais-de-terreiros, em especial das tradições yorubá-nagô.

Entretanto, o mais importante da mensagem da yalorixá, também uma reconhecida intelectual dos candomblés, foi confirmar que as antigas mulheres de candomblés sabiam bem quem aceitavam receber em seus terreiros, e que a distribuição de cargos para os pesquisadores fazia parte das negociações com a sociedade.

Capone problematizou sobre a "ação consciente" na relação entre intelectuais e lideranças dos terreiros, com a "[...] preocupação de destacar a agência (agency) das elites do candomblé, dos pais e das mães de santo, que conseguiram impor sua própria visão da tradição aos intelectuais, que frequentemente eram membros de suas casas de culto". (CAPONE, 2018, p. 18). Para a autora, havia interesses iguais entre as partes e foi desta forma que lideranças religiosas e intelectuais firmaram relações que influenciaram as tradições dos terreiros.

---

[53] JACOBINA, Ronaldo; JR., Betto. 'Que o Orixá toque na cabeça de todos para que se encontre uma solução', diz Mãe Stella. **Correio 24 Horas**, 10 dez. 2017. Disponível em: < https://glo.bo/38m6gvL >. Acesso em: 02/03/2021.

> A construção da tradição é assim produzida a partir de um duplo movimento, um projeto compartilhado que vincula certas elites religiosas a intelectuais na mesma busca de uma africanidade idealizada. [...] essa tradição, que se quer eterna e imutável, é na realidade, reinventada, dia após dia. (CAPONE, 2018, p. 18).

Para Capone, a invenção da ortodoxia nagô, por exemplo, teria sido legitimada principalmente pelo trabalho iconográfico de Pierre Verger, que manteve relações estreitas com o terreiro Opô Afonjá. A autora aponta que as descobertas de Verger em África influenciaram o discurso dos próprios chefes dos terreiros ditos tradicionais, que passou a afirmar a ideia de superioridade yorubá:

> A aliança entre cientistas e iniciados se tornou ainda mais efetiva quando a partir dos anos 1950, o vaivém para e de África, que nunca se rompeu completamente após a Abolição da Escravidão, ganhou novo impulso graças às viagens de Pierre Verger entre o Brasil e o país iorubá (Benin e Nigéria). O papel de mensageiro que desempenhou dos dois lados do oceano e o prestígio que decorria dos títulos e marcas de reconhecimento outorgados pelos iorubás aos chefes de terreiros "tradicionais" que ele trazia ao Brasil, representaram importantes elementos na construção de um modelo de tradição que tornou-se dominante. (CAPONE, 2018, p. 30).

Verger era atraído pela possibilidade de juntar os pedaços entre Brasil e África, a partir das similaridades que foi encontrando pelos caminhos que percorreu aqui no país e entre os povos da Nigéria (região yoruba) e do Daomé dos grupos jejê, atual República do Benin.

Em *Dieux D'Afrique* (1954)[54], *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África* (2012) e *Orixás: deuses iorubás na África e no Mundo* (2002), Verger registra suas visitas recorrentes ao continente africano. Sua chegada à Bahia ocorreu em 1946, como correspondente da revista O Cruzeiro. Até 1950 Verger só se interessou pelo trabalho fotográfico, colaborando com diversos órgãos internacionais. (VERGER, 2002, p. 17).

Em uma das cartas endereçadas ao amigo Bastide, em 1948, ele conta que conheceu Mãe Senhora[55] assim que ela substituiu Mãe Aninha, ressaltando que "[...] ela era muito conceituada e parece respeitar os rituais e costumes, que ela mantém com bastante autoridade. [...] sendo considerado como que um pouco da casa. Senhora a mãe me chama de seu filho

[54] VERGER, Pierre. **Dieux D'Afrique**. Paris: Paul Hartmann, 1954.

[55] "Maria Bibiana do Espírito Santo (1890-1967), a Mãe Senhora, assume de fato em 1942, após a morte de Mãe Bada (sucessora de Mãe Aninha, falecida e 1938), da qual foi a ialaxé (Santos/Nobrega p. 19). Certamente, ela levou alguns anos para ganhar a notoriedade e a fama que a acompanharam mais tarde até o final de sua vida". (VERGER, 2002, p. 15).

branco". (VERGER, 2002, p. 15). Apesar da intimidade com a casa de candomblé, das iniciações e cargos que recebeu na religião, Fatumbi se distanciou do que muitos pesquisadores e antropólogos queriam se aproximar, o fenômeno da "possessão", que ele dizia não acreditar.

Em suas obras, há capítulos dedicados a Exu, seja em cerimônias em solo africano, seja em produções feitas nos terreiros da Bahia, em Salvador, justificando sempre sua predileção pelos candomblés nagôs. *Orixás*[56] traz um apanhado de cada divindade, baseado no livro lançado antes, *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*[57], razão pela qual nos atemos ao trabalho anterior.

Verger registra que na África Ocidental se localizam os povos que cultuam as divindades da região yorubá, os orixás (orisa), do Sudeste da Nigéria e do Sudeste do Daomé, além dos descendentes dos adja (jejês), que cultuam os vodun. "O ritual cerimonial dos nagôs (e em menor grau, o dos djèjè)[58] é aquele que, na Bahia, melhor conservou seu caráter africano e influenciou fortemente o das outras nações". (VERGER, 2012, p. 23). Por isso, no Brasil estabeleceu-se uma associação comum com as divindades desses grupos[59]:

Tabela 2 - Orixás e Voduns

VODUN	ORISA
Legba	Esu (Exu)
Gu	Ogum (Ogum)
Sapata ou Azoni	Omulu (Omulu, Obaluayê)
Age (Agué)	Ososi (Oxossi)
Sobo ou Bade	Sango (Xangô)
Aziri	Osun (Oxum)
Olisasa ou Lisa	Osala (Oxalá)

Fonte: Verger (2012).

Verger (2012, p. 42) foi um dos primeiros a detalhar sobre a origem do uso do termo "fetiche", tão reproduzido nos primeiros estudos afro-brasileiros acerca das práticas ancestrais negras no Brasil. Teria sido o viajante holandês Pieter de Marees, em 1605, em contato com povos da Costa da Guiné ou Costa do Ouro de Mina[60], o primeiro a se dizer "chocado com a

[56] **Orixás**: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo foi publicado pela primeira vez em 1981, através da Editora Corrupio.
[57] VERGER, Pierre. **Notes sur le culte des Orisa et Vodun**: à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique. Dakar: Institut français d'Afrique noire, 1957.
[58] "Fala-se jejê. 12. Djèjè é deformação da palavra adja. No Brasil são conhecidos pelo nome de "nações djeè mahi, djèjè mundubi e djèjè dagomé (Daomé)". (VERGER, 2012, p. 23).
[59] Este quadro toma como referência a ilustração contida em Verger (2012, p. 34), na qual os termos podem ser lidos com os assentos corretos. A nomeação entre parênteses é nossa, já que não dispomos de recursos para a escrita yorubá.
[60] Luiz Viana Filho estudou a geografia da África e estabeleceu quatro ciclos para o tráfico negreiro: I. Ciclo da Guiné (século XVI); II. Ciclo de Angola (Século XVII); Ciclo da Mina (Século XVIII) e IV. A ilegalidade séc.

ligeireza e a soltura de costumes dos habitantes, bem como com a sua falta de pudor". (VERGER ,2012, p. 42). Havia o "Fetissero" que liderava os cultos ao "fetisso" (ídolo) e que podia causar o "bem e o mal". Verger reproduz uma das narrativas de Marees:

> O domingo deles e sua idolatria em sua crença e seus ídolos que eles chamam de Fetisso. [...] colocam milho miúdo, vinho de palmeira ou água, dando de comer e de beber a seu Feitisso, para sustentar-se e para que não pereça de fome ou de sede, convencidos de que ele come e bebe e vive disso [...] têm também um fulano que consideram ministro chamado no jargão deles Fetissero, é um ministro servidor de seu ídolo, ele vai sentar-se em um tamborete em dia de festa no meio do mercado, diante daquele altar sobre o qual eles fazem seu sacrifício aos Fetissos, e os homens, mulheres e crianças vão sentar-se em redor dele, ele lhes faz uma longa narrativa que eles escutam entre si, mas o que é o seu significado, nem eu nem outra pessoa conseguimos compreender ou entender e teríamos muita dificuldade em descobrir. (VERGER, 2012, p. 44).

As narrativas inferiorizantes impregnaram o pensamento sobre a atuação dos "fetisseros" e construíram a imagem de que as práticas do "fetisso" envolviam pessoas que não conheciam a obra de Deus. Vale saber o que vem a seguir na narrativa do holândes Marees:

> Acreditam nas opiniões de seu Fetisso com todo o fervor possível e quando os flamengos os veêm fazer essas macaquices e porque a coisa é tão ridícula, eles riem e caçoam, então eles ficam envergonhados e não ousam mais fazer isso na presença deles. Deveríamos orar ao Senhor todo-poderoso que possa esclarecer o entendimento dessa pobre gente e levá-los ao reto caminho, pois não lhes falta nada além do conhecimento de Deus e de sua palavra. Além do que, primeiramente, porque não se pode saber com facilidade algo sobre eles, e aqueles que frequentam os Portugueses e conversam diariamente com eles, sentem vergonha de falar disso, tomando-se por cristãos, e como os procuraram não queiram participar das loucuras e bebedeiras dos Fetissos com seus companheiros. (VERGER, 2012, p. 45).

XIX. O da Guiné por ele considerado o de "menor importância, sobretudo numérica", era uma continuidade do tráfico de escravos para Portugal. Teria se inaugurado na Bahia com os portugueses que receberam sesmarias doadas pelo donatário Francisco Pereira Coutinho. Corresponde ao período imediatamente anterior à criação do Governo Geral por Tomé de Souza. Desse período ficou a expressão "negro da Guiné", africano arrancado de Cabo Verde e das Ilhas de São Tomé e Príncipe. (VIANNA FILHO, 2008, p. 38)

Figura 9 - Légba, guardião em Abomey



Fonte: Verger (2002).

De fato, as representações que foram associadas à Exu e Legba (Elegbara) em regiões do Daomé por antigos viajantes e missionários, confirmadas depois por diversos pesquisadores entre eles Verger, eram descritas assim:

> O lugar consagrado a Exu entre os iorubás é constituído de um pedaço de pedra porosa, chamada yangi, ou por um montículo de terra grosseiramente modelado na forma humana, com olhos, nariz e boca assinalados com búzios; ou então é representado por uma estátua, enfeitada com fieiras de búzios, tendo em suas mãos pequenas cabaças (adò), contendo pós por ele utilizados em seus trabalhos. Seus cabelos são presos numa longa trança, que cai para trás e forma, em cima, uma crista para esconder a lâmina de faca que ele tem no alto do crânio. Isso, por sinal é dito em uma de suas saudações: "*Sònso abè kò lóri erù".* [...] Entre os fon do ex-Daomé, Èsù-Elégbára tem o nome de Légba. Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acocorado, ornado com um falo de tamanho respeitável. Este detalhe deu motivo a observações escandalizadas, ou divertidas, de numerosos viajantes antigos e fizeram-no passar, erradamente, pelo Deus da fornicação. Esse falo ereto nada mais é do que a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro. (VERGER, 2002, p. 73).

Foi assim que Verger localizou nas antigas narrativas do holandês e de outros viajantes, as primeiras associações das divindades africanas com o diabo. Os habitantes da Costa do Ouro diziam que o deus deles, que era "negro" e frequentemente lhes aparecia ao pé da árvore do "fetisso", aparentava um "[...] grande cão negro. Aprenderam com os brancos que esse grande cão negro chamasse Diabo". (VERGER, 2002, p. 48). A mesma interpretação teria sido dada aos cultos na região do Daomé, onde os devotos cultuam Legba (Elegba ou Elegbara).

As primeiras descrições de Legba teriam aparecido em 1847, na publicação de John Duncan, em Londres, *Viagens à África Ocidental em 1845 e 1946*[61], sobre a região de Ouidah, com cerimônias nas quais participam sacerdotes e sacerdotisas "fetichistas". Esses estrangeiros nem sempre eram bem-vindos às cerimônias, como narrou Forbes (1851), quando passou por Ouidah (Daomé). "O vice-rei mandou dizer que nem nós, nem nossa gente, poderia assistir sob pena de morte, e que também não podíamos olhar pelas janelas". (FORBES, 1851, p. 4 apud VERGER, 2012, p. 67).

Ouvindo histórias sobre o orixá Exu ele concluiu que o "caráter astucioso e malicioso de Esú e o modo como ele provoca mal-entendidos e quiproquós, com consequências fatais, são realçados em inúmeras lendas". Exu sempre esteve no caminho de homens e mulheres, aliás, garantindo essa dinâmica de disputas, distanciamentos e complementariedade do feminino e masculino.

> Uma historieta mais simples mostra a atividade de Esù na vida de todos os dias. Uma mulher está no mercado vendendo sua mercadoria. Esù toca fogo em sua casa e ela vai correndo para lá, deixando tudo o que tem no mercado. Chega tarde demais. A casa está reduzida a cinzas e, nesse meio tempo, um ladrão rouba suas mercadorias. Caso tivesse feito as Seu as oferendas e sacrifícios costumeiros, tudo isso não teria acontecido. (VERGER, 2012, p. 126).

Verger afirma ter conhecido em Ouidah uma mulher Elesù (consagrada a Exu), um título que ela teria recebido por herança, mas que ela teria confessado que há muito tempo era negligente com as obrigações ao orixá, "[...] por isso estava sempre doente e não conseguia sarar, apesar das inúmeras internações no hospital. Mas que logo que passou, em 1936, a cumprir o seu compromisso, não teve mais problemas de saúde. (VERGER, 2012, p. 127).

> Nos dias das cerimônias ela carga três estatuetas de Seu enfeitadas com pequenos colares de contas, fileiras de búzios, pequenas cabaças e um assovio, cascas de caracol, uma boneca e uma colher. Na região de Pobè, os sacerdotes de Seu ligados aos diversos templos, recebem a denominação de Ollupona e levam na mão um ogó, cacete que corresponde à descrição que dele fizeram os irmãos Lander. [...] Entre os fon, em Abomé, os Legba dos conventos de Sapata e Hevioso manifestam-se através de seus Legbasi, durante as cerimônias habituais dessas divindades. Os legbasi vestem uma saia de palha cor de violeta, usam chapéu enfeitado com diversos objetos, todos de cor violeta e números búzios a tiracolo. (VERGER, 2012, p. 127).

[61] DUNCAN, John. **Travels in Western Africa in 1845 and 1846**, comprising a Journey from Whydah through the Kingdom of Dahomey to Adofidiah in the Interior. Londres: Richard Bentley, 1847.

Figura 10 - Ollupona dança com ògó de Exu



Fonte: Verger (2002).

As cerimônias de Exu e o comportamento dos legbasi, tomados por ele, também impressionavam os visitantes:

> [...] escondido debaixo da saia, carregam um volumoso falo de madeira, que algumas vezes, erguem, realizando mímicas eróticas. Alguns deles empunham uma espécie de espata-moscas, com forma de espanador, no qual está escondido um bastão em forma de falo que eles agitam e sacodem com muita graça no nariz da assistência. (VERGER, 2012, p. 127).

É na obra *Nota Sobre o culto dos orixás e voduns*, que Verger faz conhecer a imagem de Sofia de Exu, como "yaô de Esu na Bahia" que havia falecido recentemente, mas que teria sido iniciada em 1936. Ela teria morrido acreditando que o orixá Exu teria sido assentado em sua "cabeça" por engano, já que acreditava ser na verdade filha de Ogum. Segundo Verger a troca de santo teria sido a razão de sua morte. "Isso teve consequência, o afastamento de Ogun, que desde essa época queixava-se de ter sido negligenciado e acabou matando aquela a quem reivindicava para ele".

Por fim vale ressaltar que descrições de viajantes e missionários "estrangeiros" sobre as representações de Esu Elegbara ou Legba, elaboradas entre 1743 e 1911 e reproduzidas por Pierre Verger, reforçavam as associações do orixá com o diabo-cristão, dando uma ideia dos adjetivos que o orixá recebeu dos antigos viajantes[62]. Segundo Verger, Burton, ao passar

[62] Pruneau de Pommegorge (1743-65): "aspecto erótico", "deus Príapo"; D'Avezac (1845): "gênio mau" de lugares "malditos"; Ducan (1845): "supostamente um homem", "partes baixas do corpo da estátua são grandes", "exposta da maneira mais nojenta" ; Bowen (1852): "ídolo dos nativos", "diabo", "espíritos maus", "na língua yoruba o diabo é denominado Esu"; Burton (1863): "medonho", "horrenda estátua"; Bouche (1885): "grotesco", "espírito imundo", "descaramento", "Echou, que quer dizer excremento, sujeira", "satã", 'culto ao falo",

Ouidah em 1864, antes de seguir para Abomé, descreveu o culto de Legba, tendo observado aspectos da sexualidade desta divindade:

> Legba é dos dois sexos, mas raramente pertence ao feminino. Desse último vi poucos e são ainda mais horríveis que o masculino. Os seios projetam-se como metades de salsichas alemãs e o resto guarda a mesma proporção. Nesse ponto Legba diferencia-se do clássico Pã e do deus Lampsacan, mas a ideia implicada é a mesma. (VERGER, 2012, p. 134).

No período seguinte surgem novas interpretações para o orixá em oposição à associação de Exu com o diabo cristão, conforme registrado por ele. Frobenius (1912-1949): "é preciso banir a ideia de diabo"; Epega (1931): "ogo, porrete magnético, que usa para se transportar", "deus varredor", "limpador", "transporta as oferendas"; Herskovits (1938): "Legba foi objeto de falsa interpretação", "Diabo da teologia cristã é inteiramente estranho ao pensamento daomeano"; Mapouil (1943): "nada mais arbitrário que essa confusão", "acreditam reconhecer nele o culto ao instinto sexual", "o mal de alguns é o bem de outros". (VERGER, 2012, p. 136).

Ainda sobre a mesma publicação, notamos que Verger dedica apêndices a algumas divindades da antiga região do Daomé (atual República do Benin), ainda conhecidas no Brasil embora cultuadas em poucos terreiros, como é o caso do vodun Àyízàn. Uma divindade originária de Aladá, ligada ao elemento terra, que representaria a "esteira da terra" ou a própria crosta terrestre. (VERGER, 2012, p. 553). Embora alguns autores afirmem que Ayizan seria uma divindade feminina e esposa de Legba (SILVA, 2019, p. 465; JUNIOR; LIMA, 2021), Verger prioriza a descrição desse vodun como sendo masculino. (VERGER, 2012, p. 553).

O autor chega a citar que Àyízàn não é um vodún muito falado no Brasil, embora tenha muita importância no Haiti, onde seria cultuada como "Aizan Velequete", a esposa de "Atibon Legba", sendo a "[...] deusa protetora e das águas doces, preside os mercados, as praças públicas, as portas, as barreiras e as estradas [...] uma cobra, conhecida pelo nome de cobra Madalena, a representa. Tem o mesmo assento que Legba, o medicineiro bento". (VERGER, 2012, p. 553). Voltaremos a falar sobre Ayizan no Capítulo 5.

Mesmo diante desta ambiguidade e tendo ainda a oportunidade de encontrar sacerdotisas e mulheres consagradas a Exu e Elegbara, as Elesù ou Lebasí, em suas viagens à África, Pierre Verger não mostrou interesse em investigar sobre um Exu Feminino no Brasil, apesar da

---

"personificação do demônio"; Ellis (1890-1894): "disposições amorosas", "deus da desordem"; Le Herissé (1911): "chefe da cólera", "causador de todas as doenças e acidentes" , 'sabe se fazer lembrar cruelmente". (VERGER, 2012, p. 133).

proximidade com as autoridades dos candomblés nagôs na Bahia, não escrevendo nada sobre o assunto. A própria história de Sofia de Exu não foi aprofundada por ele. Ou teria ele mantido reservas sobre o tema, como algo que por algum motivo não poderia ser dito?

2.1.2.7 Herskovits e Legba feminino-masculino

Melville J. Herskovits (1895-1963) foi o principal estudioso da África e da Afro-América na antropologia norte-americana na primeira metade do século XX. Herskovits fez toda a carreira na Northwestern University, até sua morte, em 1963. Junto com sua esposa Frances, fez trabalho de campo no Suriname, em 1928 e 1929, onde pesquisou os Saramakas; em 1931 na África Ocidental: Daomé (Benin), Nigéria e na Costa do Ouro (Gana); em 1934, no Haiti; em 1939 foram à Trinidad; e em 1941 e 1942 estiveram em vários lugares do Brasil, especialmente em Salvador. Ele trocava correspondências com uma rede de pesquisadores da América Latina e Caribe da qual fazia parte o médico, político e etnólogo Jean Price-Mars, do Haiti; o etnólogo, Fernando Ortiz, de Cuba; Arthur Ramos, do Brasil, que o influenciou na leitura de obras de Raimundo Nina Rodrigues.

Figura 11 - Reino de Dahomey, Século XVIII



Fonte: Arnaut.[63]

[63] ARNAUT, L. **História de África (Séculos XIX e XX) - Textos e Documentos**. UFMG, Departamento de História, Belo Horizonte. Disponível em: < https://bit.ly/2UGiyf4 >. Acesso em: 01/06/2021.

Os estudos de Herskovits sobre os povos do Daomé e suas observações sobre as sobrevivências africanas no Brasil trazem uma significativa contribuição sobre a divindade Legba. Entre suas obras mais citadas por estudiosos das religiões afro-brasileiras destacam-se *Dahomean Narrative: A cross cultural analyses* (1958) e *Pesquisas Etnológicas na Bahia* (1941).

Embora não tenha publicado um texto exclusivo sobre os candomblés de tradição jejê-nagô e as divindades vodun daomeanas no Brasil, ele ajudou a deslocar o olhar do centro de Salvador e de sua região metropolitana, para encontrar expressões dessas culturas no Recôncavo Baiano, onde predomina ainda hoje os candomblés jejê, jejê-nagô, jejê-mahin, nagô-vodun, nagô tedô, e nagô-vodunsi. (SOUSA JÚNIOR, 2005, p. 25).

Sobre a cultura daomeana no Brasil, a antropóloga Claude Lépine (1930-2015) afirmou que "[...] várias práticas, vários usos vivos em Cachoeira já existiram em Salvador, onde se perderam".[64] O mesmo acontece na região do Maranhão, onde ainda hoje encontramos praticas centenárias e culto aos voduns jejê, os mina-jeje, na Casa das Minas. (PEREIRA, 1979, p. 21).

No entanto, quando esteve no Brasil em companhia de sua esposa France, entre 1941-1942, Herskovits não tomou contato com nenhuma dessas comunidades, pouco estudadas até aquele momento, como observou Arthur Ramos em 1947:

> Permanecia assim inexplorado um rico filão de sobrevivências africanas no norte do Brasil, não obstante por diversas ocasiões termos mostrado a necessidade inadiável da sua coleta e interpretação. Era o que, no Seminário de Aculturação na Northwestern University, em 1941, eu sugeri ao prof. Herskovits quando tracei, a seu pedido, em aula, um quadro dos pontos do Brasil mais interessantes para a pesquisa de africanismos culturais. Um plano foi concertado para uma viagem ao Maranhão, que faríamos conjuntamente, prof. Heskovits e eu, que por motivos independentes da nossa vontade, não foi possível concretizar. (RAMOS, 1947 apud PEREIRA, 1979, p. 14).

Quando o casal Herskovits esteve no Brasil a ida ao Maranhão foi excluída da agenda. Eles estiveram rapidamente em outras cidades como Rio de Janeiro, Porto Alegre e Recife. A pesquisa de campo em Salvador durou cerca de seis meses, onde foram influenciados pelas teorias raciais e os trabalhos de seus predecessores.

> Aqui se acha uma das maiores concentrações de descendentes de africanos no Novo Mundo; aqui, além disso, em virtude da tradicional tolerância em que, no Brasil, todas as formas de vida foram e são enxergadas, conservaram-se

[64] Lépine assina a apresentação do livro de Vilson Caetano de Sousa Júnior, publicado em 2005.

> numerosas instituições e modos de conduta africanos. O contato entre a Bahia e a África Ocidental, por outro lado, foi mais constante e se prolongou até uma data mais recente do que em qualquer outra região do Novo Mundo; africanos viviam aqui, falando suas línguas nativas, até o começo deste século - fato tão singular no Novo Mundo como o outro, embora menos conhecido, de somente na Bahia, dentro do Novo Mundo haver-se preservado de maneira apreciável a tradição artística africana da talha de madeira e do trabalho em metais. (HERSKOVITS, 1941, p. 90).

Em suas pesquisas antropológicas Herskovits empregou o conceito de aculturação, a partir de formulações de Franz Boas, que o orientou na tese de doutorado defendida em 1923, na Universidade de Columbia, *The Cattle Complex in East Africa* (1926)[65]. Incentivado pelo mestre, ele passou a relativizar sua ideia de "assimilação" em relação às sobrevivências culturais, uma vez que "[...] há passagens em escritos de Boas em que ele afirma que 'fragmentos de estágios históricos anteriores devem existir e são encontrados no presente'". (RAMASSOTE, 2016, p. 348).

Numa palestra para abertura das atividades educacionais de 1941, na Faculdade de Filosofia da Bahia, Herskovits falou sobre o árduo trabalho do etnólogo frente aos seus "objetos de pesquisa" e relatou algumas conclusões sobre seu contato com povos africanos e seus descendentes no Brasil. Ele alertou para vários problemas que ainda precisavam ser observados, quando se pensa em "sobrevivências africanas no Novo Mundo". Suas observações foram apresentadas após visitas e entrevistas que fez em terreiros de candomblés "ortodoxos" e "menores", conforme ele próprio classificou:

> Quais são as formas africanas de conduta que, no Novo Mundo, mais retiveram sua identidade? E que luz, fatos dessa natureza lançam sobre a questão da atitude que se pode esperar de formas culturais diversas quando, em outras civilizações, elas enfrentam a experiência universal do contato e das modificações subsequentes? São os objetos de uso quotidiano do povo resguardados menos vigorosamente do que os intangíveis de sua cultura, tais como os conceitos de moralidade ou as crenças no sobrenatural? E quando os costumes se alteram, em condições e graus variáveis, quais os novos costumes que se criam, que novas sanções ficam aprovadas, quais as novas modalidades de comportamento que resultam? (HERSKOVITS, 1941, p. 91).

Para Herskovits perseguir essas respostas seria fundamental para se compreender a natureza e o sentido da cultura em geral. Boa parte de sua pesquisa de desenrolou no Terreiro do Gantois. Mesmo certo de que havia encontrado uma "superioridade" nos "grandes

[65] HERSKOVITS, Melville J. "The Cattle Complex in East Africa." **American Anthropologist**, vol. 28, no. 1, 1926, pp. 230–272.

candomblés" de origem nagô, ele acreditava ter confirmado sua teoria em relação as sobrevivências africanas no Brasil:

> O orgulho da linhagem e seu vivo interesse pelas coisas da África, por parte daqueles de ascendência africana, possibilitaram-nos, através de sua colaboração, estabelecer comparações entre seus modos de vida na Bahia e o que tínhamos encontrado durante excursões feitas entre os daomeanos e mais (Gêge) e iorubanos (Nagô, Queto, Ijexá, Egbé) da África Ocidental e outros grupos do Novo Mundo de ascendência africana, na Guiana Holandesa e no Haiti, em Trinidad e nos Estados Unidos. (HERSKOVITS, 1941, p. 92).

Em relação às mães e pais de terreiro com quem conversou na Bahia, ele não deixou de notar que havia um código de segredo entre os "afro-bahianos" em relação aos pesquisadores. Pelo menos no caso dele, que compreendeu algumas atitudes evasivas como um fato ordinário, visto que para ele o africano seria "tradicionalmente uma criatura discreta" e que "[...] como toda a pessoa sofisticada (sophisticated), sente que a ninguém faz mal e até pode ajudar a si mesmo, o que ele deixa de dizer". (HERSKOVITS, 1941, p. 96). Admite, portanto, que não conseguiu conhecer tudo sobre a vidas dos terreiros e seus descendentes africanos, pela voz de quem vivenciava a realidade dos candomblés:

> Fica de pé, não obstante, um problema de método, especialmente porque, nas descrições impressas, as informações mais comuns dão ao leitor apenas uma noção vaga das variações que se acham em uso. [...] Em toda a parte, os descendentes de africanos se mostraram bem mais interessados em discutir teologia e liturgia do que em conversar sobre outros aspectos de sua vida. Além disso, os que se dedicaram aos problemas de sobrevivências africanas na Bahia, naturalmente se voltaram para os costumes que mais diferiam dos seus próprios. (HERSKOVITS, 1941, p. 94-96).

Ao tomar contato com cultos de Exu e Legbá no Brasil nos candomblés nagôs, Herskovits observou que estes se mantinham com as mesmas funções dadas a Legbá no Daomé. Não fez, no entanto, nenhum comentário sobre a questão dos atributos da divindade, já que Legbá no Dahomé seria de ambos os sexos.

Em *A Casa das Minas – Culto dos voduns jeje no Maranhão* (1979), Pereira aborda práticas religiosas afro-brasileiras em São Luís do Maranhão. Ao identificar a sobrevivência daomeana na região, ele traz um dos mitos sobre Legbá e sua mulher, traduzido de obra de Herskovits e Herskovits (1958)[66], no qual Legbá teria conquistado, em um desafio, o direito de caminhar com sua companheira, a quem lhe deram o nome de Konikoni.

[66] Herskovits, Melville J.; Herskovits, Frances. **Dahomean Narrative**. Everton: Northwestern University Press, 1958.

> Há muito tempo passado Legbá foi o último deus. Certo dia Mawu disse aos deuses que tinha algo a comunicar-lhes. Queria mostrar-lhes quem seria o chefe deles. Mawu então lhes deu um gongo, uma campainha, um tambor e uma flauta, dizendo-lhes que o que tocasse esses instrumentos, os quatro ao mesmo tempo e dançasse, seria o chefe. Heviosô disse: "Eu sou muito forte. Posso fazer tudo". Experimentou. Mas fracassou. Mawu chamou Gu e Agê para que experimentassem. Agê disse: "Sou um caçador. Tenho grande força. Posso fazer tudo isso". Ele experimentou e fracassou. Veio Gu. Disse que possuía o fogo. Fazia muitas coisas. Poderia fazer tudo. Experimentou e ele, também, fracassou. Então Mawu reuniu todos os deuses e disse a Legbá que experimentasse. Ele bateu o tambor, tocou o gongo, agitou a campainha, soprou a flauta e (ao mesmo tempo) deu todos os passos de dança. Mawu disse: "Agora eu posso dar a você uma mulher cujo o nome é Konikoni". E Mawu disse aos outros deuses que Legbá era o primeiro dentre eles. Então Legbá disse que queria cantar e cantou: "Se o lar é tranquilo/ Se o campo é fértil/ Eu posso ser feliz". Agora Legbá tinha conhecimentos e começou a fazer feitiços. Foi o primeiro a fazer isso. (PEREIRA, 1979, p. 106).

Este mito narra que a partir de então Legbá não apenas passou a ser o primeiro, como também teria o direito de ter ao seu lado a mulher, esposa e companheira. (HERSKOVITS; HERSKOVITS, 1958, p. 105-106). Esta talvez seja a única passagem conhecida da mitologia em que Konikoni é citada. Apesar de ter sua presença garantida nos assentamentos e cultos, conforme registrado em algumas pesquisas, ela foi apagada ou silenciada da história.

Figura 12- Legba no Dahomey



Fonte: Herskovitz (1952).

Em outro mito, coletado também por Herskovits; Herskovits (1958, p. 106), Konikoni poderia ter um outro nome ou ser uma oponente, Nunde:

> Nunde a esposa do Deus do embuste do Benin, Legba, teve um amante. Quando Legbá descobriu isso, ele exigiu o motivo. Nunde disse a ele que era porque seu pênis era pequeno demais. Então ele comeu muito, o que fez seu pênis crescer e teve relações sexuais com ela. Depois, quando ele viajou, ele a levou junto, para que ela não pudesse ter outros amantes. Embora Konikoni seja outro nome para Nunde, em algumas narrativas ela aparece como outra personagem, a primeira esposa de Legba, com quem Nunde como segunda esposa não se dava bem. Ela reclamou com Rabbit que foi procurar um oráculo. Quando ele voltou, ele disse a Nunde que ela tinha que sacrificar uma cabra, uma galinha, uma flor de milho e óleo de palma, tudo temperado com sal e pimenta. Ela também precisava de uma cabaça cheia de água. Quando o sacrifício foi concluído as mulheres eram as melhores amigas. (MONAGHAN, 2010, p. 20, tradução nossa).

Assim como Pierre Verger que também esteve no Benin, Herskovits nada comenta sobre o antigo culto de Àyízàn das regiões de Aladá, Uidá e Abomé, ligada ao elemento terra (feminino), também considerada esposa de Legbá, conforme veremos à diante.

Por fim, uma das contribuições mais importantes de Herskovits para o debate sobre a superioridade das tradições yorubá-nagô no Brasil, foi ele ter contrariado as ideias em relação à "pureza" dos candomblés nagôs, defendida por outros pesquisadores. Ele chegou a comparar as diferenças rituais entre os candomblés "daomeanos", "iorubanos" e dos que mantiveram os "costumes do Congo", sobretudo na Bahia, sem que estes últimos pudessem ser considerados "degenerados" por suas diferenças. Herskovits acreditava que as suposta pureza e superioridade nagô foram estimuladas pelos estudiosos:

> O próprio termo nagô parece pertencer mais aos estudiosos do que aos participantes do culto, que se inclinam, pelo menos hoje em dia, a usá-lo escassamente, na hipótese de empregarem-no. Difícil aceitar a resposta usualmente dada que a mitologia e a organização social dos povos bantos sendo "mais fracas", "menos elaboradas" e "menos adiantadas", no que a dos sudaneses, suas tradições sucederam em face dos modos de vida e crenças dos últimos mais estruturalmente unificadas e de melhor funcionamento. Dentro da área do Congo acham-se algumas das mais complexas culturas da África e nenhuma indicação existe de que tivessem sido construídas com um material tão fraco que, por si mesmas, houvessem de curvar-se ao contato dos sistemas da África Ocidental. (HERKOVITS, 1941, p. 99).

Sobre o culto dos candomblés do grupo banto, que ele chamava de Congo, Herkovits reivindica um aprofundamento na complexidade cultural do grupo, que não poderia ser considerado "menos adiantado", que os sudaneses (nagôs):

> Dificil aceitar a resposta usualmente dada que a mitologia e a organização social dos povos bantos sendo "mais fracas", "menos elaboradas" e "menos adiantadas", no que a dos sudaneses, suas

> tradições sucederam em face dos modos de vida e crenças dos últimos mais estruturalmente unificadas e de melhor funcionamento. Dentro da área do Congo acham-se algumas das mais complexas culturas da África e nenhuma indicação existe de que tivessem sido construídas com um material tão fraco que, por si mesmas, houvessem de curvar-se ao contato dos sistemas da África Ocidental. (HERKOVITS, 1941, p. 99).

Herskovits estava convencido da urgente necessidade, em toda a esfera dos estudos do negro, de se investir em pesquisas sobre o Congo, postura que o afasta radicalmente da ideia de que as práticas rituais dos candomblés de origem bantu (Angola, Congo e de Caboclos) seriam degenerados.

2.1.2.8 Ruth Landes, o matriarcado nagô e as sete Exus Femininas de Iansã

A antropóloga estadunidense Ruth Schlossberg (1908-1991), mais conhecida por Ruth Landes, entrou para a história dos estudos afro-brasileiros como a primeira mulher pesquisadora a adentrar num campo de pesquisa até então marcado pela hegemonia dos seguidores de Nina Rodrigues e dos que iniciavam as revisões de sua teoria, como Manuel Querino e Arthur Ramos. Este, em um comentário sobre a pesquisa de Landes, explicita uma certa animosidade: "[...] as conclusões da Dra. Ruth Landes ressentem-se de erros de observação, de afirmações apressadas e de conceitos falsos ou falseados no concernente à vida religiosa e mágica do Negro no Brasil". (RAMOS, 1942, p. 189).

Figura 13 - Xangô e Iansã (direita e esquerda). Masculino e Feminino.



Fonte: Rodrigues (1935).

Mas não só isso, sua pesquisa realizada entre 1938 e 1939, em Salvador, pela primeira vez lançou luz na presença de uma maioria de sacerdotisas nos candomblés e na relação entre

elas e sacerdotes homossexuais. Landes acabou assim por registrar uma disputa local que envolveu gênero, orientação sexual, raça, classe e religião.

Esses achados de Landes contrariaram antropólogos como o francês Roger Bastide e o inglês Donald Pierson, além do brasileiro Arthur Ramos:

> [...] é lamentável que algumas dessas conclusões, como por exemplo, do matriarcado negro e controle da religião pelas mulheres, na Bahia, e do homossexualismo ritual, nos negros brasileiros, já estejam correndo os meios científicos e anunciadas para publicações em revistas técnicas. (RAMOS, 1942, p. 189).

Apesar de inédita, a proposição de Landes se baseou em uma perspectiva sobre orientação sexual que passou a ser considerada equivocada e que tem gerado até hoje críticas ao trabalho. Ao nos revelar um matriarcado nagô, sua etnografia trouxe contribuições aos estudos afro-brasileiros. Mas ao identificar a presença de uma maioria de lideranças masculinas e homossexuais nos candomblés de Caboclo, associando-a à marginalidade social, acabou por discriminar estes candomblés e, consequentemente, seus líderes, os pais-de-santo:

> A explicação mais fácil para este acontecimento nas casas de cultos não-nagô é a de que os homens que desempenham o papel de sacerdotes se esforçam pela unidade com a figura da mãe. Embora seja óbvia uma exposição desta espécie, não basta para explicar porque esses sacerdotes do candomblé são recrutados, todos, entre os proscritos homossexuais do submundo baiano. A maioria desses pais e filhos é de notórios homossexuais passivos, que antes batiam as ruas. [...] Os pais que conheci, cerca de dez, foram recrutados entre prostituídos, delinquentes juvenis e malandros da cidade. (LANDES, [1967], 2002, p. 326-329).

Ao comentar sobre a "possessão" de orixás em homens, ela expressa uma visão moralista que opõe o "homem direito" ao homem que "perde sua virilidade", além de estabelecer uma relação direta entre "possessão" e penetração sexual: "[...] nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder a sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus". (LANDES, 2002, p. 319).

No entanto, as principais críticas a sua obra se devem ao incômodo que ela causou ao revelar as limitações do esquema interpretativo hegemônico entre os pesquisadores da época:

> A visão corrente – não obstante todas as evidências empíricas registradas nos trabalhos de Nina Rodrigues e seus seguidores – era de que a dominação masculina vigente na sociedade brasileira como um todo, era também vigente nos cultos afro-brasileiros. Ao desmontar este esquema simplista, mostrando

> a preeminência das mulheres nos cultos nagô e dos homossexuais nos cultos caboclos, Landes expôs uma fratura de gênero na análise dos cultos afro-brasileiros que merece atenção até hoje. (CORRÊA, 2002, p. 15).

Em seu trabalho de campo ela foi orientada e influenciada por Edison Carneiro, razão pela qual também insistiu na questão da superioridade de cultos dos candomblés nagôs. A pesquisa resultou na obra *A Cidade das Mulheres*, publicada apenas de 1967 quando Landes já havia sido "convidada" a se retirar do Brasil.[67] Landes, uma mulher branca, circulou pelos terreiros ao lado de Carneiro, intelectual negro e militante do Partido Comunista. Isso chamou a atenção, inclusive das autoridades policiais. Também por influência de Carneiro, teve como informante o babalaô Martiniano do Bonfim, que a aproximou dos terreiros Casa Branca, Opô Afonjá e Terreiro do Gantois.

Landes teve também teve como informante uma mulher iniciada no Terreiro do Gantois, Zézé de Iansã, casada com um ogã da casa Manuel (Amor). A mulher prestava os serviços para Landes, porém com a condição de que

> [...] tudo teria que ser feito em segredo, pois era contra as regras do candomblé dar informações a estranhos, e que eu deveria fazer crer a todo mundo que era apenas amizade o que havia entre nós. Na verdade achava que não devia revelar assuntos do templo e tinha medo de Menininha. (LANDES, 1967, p. 159).

Lançados bem antes do livro, os primeiros relatórios sobre a pesquisa provocaram críticas de seus predecessores e contemporâneos, questionando o comportamento da antropóloga durante a pesquisa. Ela foi duramente criticada por Melville Herkovits, Pierre Verger e Margaret Mead. Em 1939, Mead enviou carta à Ruth Benedict, a orientadora de Landes, na Universidade de Columbia:

> A Cidade das Mulheres teve igualmente um papel controverso, ainda que pioneiro [...] no campo do estudo das religiões afro-brasileiras, e certamente contribuiu também para um certo desconforto entre seus colegas acadêmicos, particularmente Melville Herskovits e Margaret Mead nos Estados Unidos. Mead dizia, numa carta a Benedict, em 1939, que Landes deveria ser encorajada a "transformar [...] o quadro social urbano, complexo, desorganizado, com prostituição, num quadro mais típico de travestismo socialmente aceito e integrado" - o que ela não fez, pois tomou o partido de

[67] "Eu era uma estrangeira na verdade indesejada, mas tolerada por me ter identificado como 'cientista', que não buscava emprego pago, antes gastaria dinheiro. Esperava-se que eu entrasse em contato com as autoridades da Bahia e, como deixei de fazê-lo - pensando que as cartas amáveis eram simples cartas de apresentação a serem usadas apenas em caso de necessidade - a polícia secreta foi notificada e eu fui seguida constantemente e afinal recebi a ordem de sair da região. Mas isso se deu meses mais tarde". (LANDES, 2002, p. 11).

> acompanhar a interpretação de Carneiro e das mães dos terreiros de candomblé que conheceu. (CORRÊA, 2002, p. 13).

Landes não escondeu que muitas das ideias sobre a questões de gênero e de orientação sexual nos candomblés nagôs da Bahia foram formuladas a partir de conversas com Edison Carneiro, para quem o "transe masculino era uma anomalia", principalmente quando conclui que havia nas lideranças masculinas no candomblé um distúrbio cultural, possível apenas para homossexuais passivos, relacionando a "orientação e prática sexual à função religiosa". (LANDES, 2002, p. 225). Afinal, para Landes, nos candomblés que se dissessem "tradicionais", haveria uma organização matriarcal nagô com papéis definidos e inegociáveis para homens e mulheres:

> É pena que os homens não sejam habilitados a essa experiência, exceto quando anormais; imagina-se que sejam de matéria terrena e o mais que podem fazer é dançar nas ruas. [...] Diz-se que o espírito do homem está nas ruas, e não voltado para dentro, sobre si mesmo, onde pode ser um instrumento dos deuses. É sempre "quente", excitado, mundano. (LANDES, 2002, p. 225).

Durante o período da pesquisa, os anos 1938 e 1939, Landes apurou que em Salvador havia nos terreiros de candomblé um sacerdote para cada 50 sacerdotisas, e que teria ouvido das próprias pessoas da religião que "[...] somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo a tratar das divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante". Para as mulheres sacerdotisas, quase reclusas ao interior das casas de culto, havia um perfil determinado:

> A mãe cercada pelas sacerdotisas de menor graduação, vive na casa de culto, tanto para estar na companhia dos deuses a quem serve quanto para atender aos clientes que necessitam da sua intercessão junto aos deuses. Muito são os ditos em homenagem a estas mulheres do culto, famosas em todo o Brasil pela sua bondade. A fala segura e o andar equilibrado da mãe predispõem os seus subordinados à obediência, pelo menos na sua casa e diante dos seus olhos. Sob a sua direção florescem a paz e a segurança. (LANDES, 2002, p. 321).

As iniciações feitas em mulheres e meninas não era negada aos meninos, principalmente quando eram prometidos a algum orixá antes mesmo do parto. "Esses noviços se tornam filhos de santo, mas a mãe de uma casa de culto nagô tenta furtar-se a 'fazer' filhos. Prefere, em vez disso, um inconclusivo ritual ou cura, chamado 'assentar o santo', que não confere status sacerdotal". (LANDES, 2002, p. 322). Sem contar os homens babalaôs, praticantes da adivinhação e a feitiçaria. Muitos deles representaram presenças indispensáveis aos lados das antigas sacerdotisas.

Landes listou alguns sacerdotes que se tornaram grandes líderes nos candomblés: Pai Procópio de Ogum, do Terreio Ogunjá; João da Goméia; Manoel Bernardino da Paixão, do Terreiro Bate Folha e Pai Manoel Ciriáco, do Terreiro Tumba Junçara, entre outros que foram pesquisados. No entanto, essa relação de sacerdotes, o fez confirmando sua tese em relação à homossexualidade na linhagem sacerdotal.

> Os pais já estabelecidos cultivam tipos diferentes de comportamento para o mundo do candomblé e para o mundo exterior. Limitam a sua feminilidade cada vez mais às ocasiões de culto e se esforçam, na vida secular, por imitar os atos dos homens. Esta conduta faz parte da psicologia de manter secretas as atividades da casa de culto. Em público são protegidos pelo culto, pois jamais saem sem a companhia de alguns filhos ou ogãs. Ainda assim, sempre têm um ar de desavio de leve hostilidade. Contudo, os famosos pais Bernardino e Procópio se empenham em mascarar os sinais mais grosseiros da homossexualidade – embora jamais abandonem a sua prática e se dedicam aos seus deveres místicos como as suas colegas. (LANDES, 2002, p. 328).

Entre esses sacerdotes e sacerdotisas, Landes observou que se desenvolvia um jogo de sedução nas relações:

> Alguns pais mantêm amizade com importantes mães e filhas nagô e alguns deles se esforçam por imitá-las na consagração sacerdotal. O pai em geral está apenas interessado na oportunidade de exibição pessoal, enquanto as grandes mães, antes de tudo, se orgulham de seus cargos. A mãe é, acima de tudo, a chefe consagrada do culto africano, e secundariamente uma mulher a acariciar. [...] Mas Bernardino e Procópio cultivam estreitas relações profissionais e pessoais com importantes sacerdotisas de outras casas de culto. [...] Bernardino gosta de oferecer presentes caros a essas amigas, mas também se desmanda de modo chocante. (LANDES, 2002, p. 328-330).

Ruth Landes usava o termo "fetichista" e também via em Exu características correspondentes ao demônio cristão, com um comportamento que não correspondia à "severidade atribuída aos grandes deuses". Verificou a grande variedade de tipos de Exu, mas todos ambivalentes e prontos a servir a qualquer momento. Assim como Edison Carneiro, descreveu a existência de "[...] uma espécie de Exu doméstico, muitas vezes chamado de compadre, que se imagina tanto como guardião do lar quanto como obstáculo a que a sua própria maldade o penetre, em vista das oferendas que regularmente recebe".

Ela afirmou a existência de uma linha de Exus "brabos", que vagam pelas estradas e bosques, em especial de madrugada, ao meio-dia e à meia-noite. Segundo ela, Exu não poderia ser representado dentro de um templo. As próprias mães dos renomados "templos fetichistas" negariam o uso de Exu, indicando que se consideravam acima de interesses mesquinhos, mas

todas conheciam as fórmulas a usar "[...] e sem dúvida recorrem a ele particularmente". (LANDES, 2002, p. 337). Entre os Exus "brabos" há uma forte relação com a orixá Iansã, a deusa dos ventos, esposa de Xangô. A "[...] deusa guerreira tem uma quadrilha de pelo menos sete dos mais brabos, todos fêmeas". (LANDES, 2002, p. 326). Iansã também aparece como uma divindade ambígua.

Esculturas antigas que foram encontradas na Bahia, talhadas lá mesmo ou em África, representam Xangô como macho e como fêmea. Assim como Arthur Ramos e Edison Carneiro, Landes afirmava que Xangô e Iansã são uma única criatura bissexual. Como os deuses masculinos, Iansã veste calças e uma ampla e curta saia de dança, "ela é mulher-homem". (LANDES, 2002, p. 329). As informações sobre os sete Exus Fêmeas que acompanham Iansã não aparecem detalhados nos demais estudos por nós pesquisados.

2.1.2.9 Juana Elbein dos Santos, o Feminino em Exu "desde dentro"

Da recepção ao trabalho de Landes nos estudos afro-brasileiros fizeram parte os comentários que se anteciparam a desqualificar os resultados da pesquisa que, como vimos, envolveram tanto a dominação masculina sobre o campo de estudo quanto as questões metodológicas da própria pesquisadora. No entanto Landes trouxe uma perspectiva feminina à produção de um conhecimento até então monopolizado por intelectuais homens. Foi nesse cenário que, na década de 1970, a antropóloga argentina Juana Elbein dos Santos apresenta seus trabalhos orientada por Roger Bastide, cujas teorias ela também teve oportunidade de refutar.

Em 1977 ela lançou no Brasil a obra *Os Nàgo e a Morte – pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*, partindo do resultado de seu doutoramento em Etnologia na Universidade de Sorbonne[68]. Em 1971 já havia mostrado interesse no orixá Exu. Em Ibadan, para o Institute of African Studies, publicou *Esu Bara laroye* e, em parceria com Mestre Didi, lançou diversos artigos e participou de diversos eventos sobre o tema. (CAPONE, 2018, p. 374).

Os Nàgo e a Morte aborda as interpretações e rituais dos povos nagôs - que a "[...] etnologia moderna chama de yoruba e os subgrupos étnicos" (2001: 13) -, que compreendem as vivências e as concepções de mundo em relação à morte. Em relação aos predecessores, esse estudo inova ao incorporar referências e ortografia da tradição yoruba, além de incluir sacerdotes e informantes dos cultos da África Ocidental e na Bahia, levando-a a uma revisão teórico-metodológica, certa de que era

[68] O livro foi traduzido pela Universidade Federal da Bahia, com apoio do marido Deoscoredes M. dos Santos, Mestre Didi, filho de Mãe Senhora, a terceira iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá.

> [...] necessário admitir-se que a maior parte dos trabalhos feitos sobre a cultura afro-brasileira se ressente ou por sua superficialidade, ou pela falta de uma metodologia consequente, e geralmente, pelo enfoque eurocêntrico. [...] Com poucas exceções, sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada. (SANTOS, 2001, p. 22).

Essa desatualização das referências constituiu a justificativa para a perspectiva por ela adotada, de preferir ouvir pessoas que pertencessem à cultura nagô, ou que fossem iniciadas ou tivesse convivência com os terreiros de candomblés, deixando de fora "[...] os autores clássicos que não entram nesta categoria, que foram utilizados unicamente a título de referência histórica ou para ilustrar andamentos progressivos de uma interpretação mais objetiva". (SANTOS, 2001 23).

Assim, ela apresentou o método "desde dentro para fora"[69], que lhe permitiu, por meio do estabelecimento das inter-relações, a compreensão dos significados da complexidade dinâmica dos rituais, que se daria pela "interpretação simbólica". Os objetos rituais, por exemplo, devem ser considerados como partes de um todo.

> Toda a religião, sua morfologia, sua prática, todos os seus conteúdos se expressam por símbolos ou por estruturas simbólicas complexas. Ou, reciprocamente, desvendar as correspondências dos símbolos e os interpretar nos permite explicitar os conteúdos do acontecer ritual. O nível de interpretação simbólica permitu-me penetrar, abarcar e tornar inteligíveis certos aspectos dos dados fatuais que não poderia ser apreendido de outra forma. (2001: 25).

Na obra de Juana Elbein dos Santos, Exu se insere no conjunto de vivências que fez dos terreiros espaços para onde foram transferidos e restituídos conteúdos culturais da "África genitora", do lado de dentro que seria urbano, no qual se desenrolam as relações da comunidade e os vínculos. Além de todo o seu entorno, o espaço virgem, de onde a comunidade se expande para "[...] se projetar e permear a sociedade global". (SANTOS, 2001, p. 33).

Além disso, ela postula a elaboração de práticas rituais interétnicas ao invés das teorias de sincretismo com as tradições católicas, trazendo uma nova ideia sobre as associações que as próprias lideranças do seu terreiro tentaram apagar. Enquanto Elbein negava o sincretismo, era pública a presença de imagens católicas terreiro do Opó Afonjá. Segundo Consorte, lá ainda se manteriam imagens de santos católicos, localizadas "na casa de Iemanjá". (CONSORTE, 1999, p. 85). Segundo Elbein, essa

[69] "[...] uma análise da natureza e do significado do material fatual, recolocando os elementos num contexto dinâmicos, descobrindo a simbologia subjacente, reconstituindo a trama dos signos em função de suas inter-relações internas e de suas relações com o mundo exterior". (SANTOS, 2001, p. 23)

casa era o lugar considerado por mãe Aninha como o mais nobre, por ser a casa de seus ancestrais de origem grunsí. Marília Amália Pereira Barreto (1984) sintetizou a visão de Santos acerca da inexistência do sincretismo devido à incompatibilidade institucional entre a Igreja Católica e a religião africana, enfatizando ao mesmo tempo o compartilhamento de uma estrutura básica entre as nações que deu origem às religiões afro-brasileiras:

> Da mesma forma que se acomodaram entre si, "digeriram" ou "africanizaram" as novas contribuições e não "somaram" ou "adicionaram" os novos elementos encontrados. Não há, segundo a autora, o processo de identificação da religião africana com a Igreja Católica (o chamado sincretismo), pois há uma incompatibilidade institucional entre ambas, mas as diversas nações, por terem a mesma estrutura básica, se aproximaram o suficiente para darem origem às chamadas religiões afro-brasileiras, onde encontramos, de uma perspectiva global, diferenças apenas de estilo de um centro religioso para outro e onde são sistematizadas, a partir de uma ótica específica, os dados novos efetivamente encontrados. (BARRETO, 1984, p. 43).

Juana Elbein dos Santos descreve este pedaço da África yorubá no espaço do terreiro, no qual se convive com divindades integradas em um sistema dinâmico pela transmissão oral dos mitos da criação do mundo e de outras representações simbólicas, valorizando as cosmologias que regem a vida nos candomblés nagôs. Ela nos faz aproximar do poder dos ancestrais masculinos, o Egungun, bem como das ancestres femininas, a Iyá-mi:

> O poder feminino, metade inferior igbá-odú, é exercido e regulado pelos *òrisà* femininos e pelas iyà-mi-àgbà e por seus representantes no *àiyè*, as mulheres organizadas nos *egbé* femininos, as sociedades Gèlèdé, Eléékò ou nos segmentos femininos do terreiro, à frente das quais se encontra a *Iyá-lóde*, a *Iyálòrisà* ou a *Iyálàse*. O poder masculino, metade superior o *idgá-odu*, é exercido e regulado pelos *òrisá* masculinos e pelos *Baba-Égun*, e por seus representantes no *àiyé*, os homens organizados nos *egbé* masculinos, a sociedade Égun ou nos segmentos masculinos do terreiro, à frente dos quais se encontra o *Alágba*, o *Balalòrisà* ou o *Babalàse*. (SANTOS, 2001, p. 129, grifo nosso).

Santos não mostra ser Iyá-mí uma forma de Exu Feminino. Para ela, a comunicação entre estes dois poderes – feminino e masculino – só é possível graças à Exu, que seria a entidade-filho, no qual os "[...] elementos constitutivos encontram-se simbolicamente contidos no *Igbá-odú*. *Esù* é seu representante por excelência". (2001, 129). A autora diz que a análise sobre esse elemento dinâmico (Exu) é imprescindível para se entender o sistema como totalidade.

Ela evita chamar Exu de orixá e prefere nomeá-lo como um "elemento imprescindível no sistema".

> [...] a função de *Èsù* consiste em solucionar, resolver todos os "trabalhos", encontrar os caminhos apropriados, abri-los ou fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas e atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais. (SANTOS, 2001, p. 132).

O tempo e a ação de Exu se dá em espiral, representando movimento constante e proporcional, uma continuidade em ritmo regular, cujo símbolo é o *òkòtó,* os caracóis, que "[...] simbolizam um processo de crescimento [...] explicando a maneira de crescer e se multiplicar em espiral". O Yangí (pedra vermelha de laterita) é a representação primordial de Exu, por simbolizar a matéria prima dotada de forma e detentora de existência individual. Seria "[...] a lama dotada de forma e desprendida da terra, resultado da interação da água + terra. [...] Yangí constituído da mesma de origem converte-se assim no primogênito". (SANTOS, 2001, p. 133).

A água e a terra seriam os elementos responsáveis pela distribuição do axé (àse) genitor feminino. Por conter esses princípios primordiais – àgua (feminino) + terra (masculino),

> Exu é portador mítico do sêmen e do útero ancestral e como princípio de vida individualizada, ele sintetiza os dois. É por isso que, frequentemente, ele é representado sob a forma de um par, uma figura masculina e uma figura feminina, unidos por fileiras de cauris. (SANTOS, 2001, p. 163).

Figura 14 - Sacerdotisa de Exu com bastões com figuras feminina e masculina



Fonte: Santos (2001).

Mesmo que detenha os símbolos associados à atividade sexual, Exu nunca assumirá o símbolo de procriador, ele se manterá sempre no papel de filho. Ele é o passado, o presente e o futuro sem nenhuma contradição:

> O falo e todas as suas formas transferidas, tais como seu gorro tradicional com sua longa ponta caída, os vários estilos de penteados, com forma de crista, de longas tranças ou rabos de cavalo caindo pelas costas, seu ogá ou maço, sua lança, dos quais vários autores tratam longamente e que figuram em quase todas as representações de Èsù, são símbolos de atividade sexual e de reprodução como resultado da anterior. (SANTOS, 2001, p. 164).

Outras representações simbólicas de Exu seriam cabacinhas (testículos); faca (desprendimento ou ablação das porções do útero mítico); cachimbo e flauta (absorção e expulsão; ingestão e restituição) e há ainda o pássaro. Por isso às vezes confundem-se com as Iyá-mí (grandes mães ancestrais), porém o pássaro é também símbolo dos orixás Ossaim, Oxóssi e Xangô.

Desta forma Juana Elbein dos Santos discorre sobre o poder masculino e feminino em Exu, reiterando que, como um elemento procriado, resume as morfologias dos ancestrais masculinos e femininos, pertencendo indistintamente a um e outro grupo. Ele pode ser cultuado tanto como "*lésè-Egun*" como "*lésè òrìsà"* e apenas por seu intermédio é possível adorar as Iyá-mi (as grandes mães ancestrais).

> *Èsù* circula livremente entre todos os elementos do sistema: é o princípio da comunicação; não só porque ele simboliza a união entre o feminino e masculino, mas porque, como elemento dinâmico e de individualização, ele passa de um objeto a outro, de um ser para o outro. (SANTOS, 2001, p. 165).

Exu, Exu Feminino e as Iyá-mí, as temidas ajés (feiticeiras), não podem ser confundidos, a não ser pela essência feminina. Existe ligação entre os entes, como pode-se constatar no grande culto a Exu, o *Padé*[70], no qual se incluem oferendas aos ancestrais masculinos, o Egungun e femininos, as Iyá-mí. Nas descrições, a iyá-mi, de geradora da vida, é transformada em bruxa, destruidora e assassina:

> Iyá-mí, nossa mãe sustentadora do mundo, transformou-se em bruxa no sentido mais pejorativo possível. Em lugar de constituir um símbolo integrado capaz de aplicar seu poder, seu àse, de acordo com um determinado contexto, Iyá-mi despojada de sua função primordial de geradora da vida, fica reduzida à condição de destruidora e assassina e descrita como tal. (2001: 113).

[70] Santos (2001), dedica parte do capítulo VIII, "O terceiro elemento e os ritos prioritários", à descrição do Padé: "[...] tipo de rito prioritário e o mais elaborado, destinado a invocar e tornar propícios todos os Irúnmmálè divinos e ancestrais, da direita e da esquerda, pelo intermédio de Èsù, é o ritual Pàdé (apocope de Ípàdé) que significa literalmente renião ou ato de reunir. Este deve ser celebrado antes do início das cerimônias públicas durante os ciclos anuais e sempre tem lugar nas oferendas importantes". (SANTOS, 2001, p. 189-199).

Por fim, destaca-se na obra de Juana Elbein do Santos o trabalho minucioso de desconstruir imaginário sobre o sistema nagô yorubá, embora o apresente com uma "pureza" mantida nos candomblés nagôs na Bahia, mais especificamente no terreiro em que ela pesquisou e manteve relações. Sua obra não problematiza a questão social das mulheres negras do candomblé. Embora considere a individualização de Exu e seus princípios masculino e feminino, não problematiza a ausência ou silenciamento sobre o culto de Exu masculinizado.

Encerramos este capítulo após apresentar o resultado do levantamento bibliográfico e de uma breve análise de discurso dos teóricos que se notabilizaram no início do século XX com estudos sobre a população negra, em especial os cultos dos candomblés nagôs, na Bahia. Até a década de 1980, havia muito mais interesse em se discutir sobre a "sobrevivência africana" e em se defender uma classificação das práticas religiosas dos candomblés em "superiores" e "degradadas", impondo-se assim um imaginário sobre essas organizações e pessoas.

Como orixá do panteão africano, Exu foi logo definido como um *trickster,* controverso, múltiplo, entrando definitivamente para a literatura dos estudos afro-brasileiros como um orixá sexualizado, masculinizado e demonizado. Uma imagem distorcida da cosmologia africana, desde o contato de colonizadores com as práticas tradicionais observadas naquele continente e disseminada, primeiramente, por missionários britânicos. (VERGER, 2012, p. 133). A sexualidade e a funcionalidade do orixá, no sistema das religiões afro-brasileiras, suscitaram as mais variadas interpretações ao longo do tempo:

Tabela 3 - Teóricos, Exu e a questão de gênero nos candomblés

Título: Investigando indícios do Exu Feminino nos estudos afro-brasileiros - 1930 a 1970				
Autor(a)	**Pensamento**	**Exu**	**Gênero**	**Obras/ referência**
Nina Rodrigues	evolucionista; patologia negra; fetichismo e superioridade nagô-yorubá	princípio do mal; diabo-cristão	feiticeiras, prostituição; histeria na possessão	[1900] 1935; 2006
Manuel Querino	abolicionista; fetichismo; superioridade nagô	malvado, satanás	sexualização	1938; 1955
Arthur Ramos	culturalista; aculturação; sincretismo; estuda bantos	ambivalente	função igualitária; homem mais poder; possessão só feminina	1935; 1936; 1942, 1943
Melville Herskovits	aculturação; não há pureza/superioridade nagô	demonizado (Legba e Exu a mesma função)	homens e mulheres tinham liderança; negou matriarcado	1941; 1958
Ruth Landes	antropologia cultural; feminista; gênero e sexualidade; superioridade nagô	corresponde ao diabo-cristão; tipos de Exus	matriarcado nagô; homossexualidade passiva (Candomblé Caboclo)	1967
Roger Bastide	memória coletiva e mentalidade primitiva; não há pureza	tem uso diabólico	mais sacerdotisas no candomblé nagô; mais sacerdotes no candomblé banto	[1940] 1974
Pierre Verger	sobrevivências africanas no Brasil; superioridade nagô	demonizado	matriarcado nagô	[1954] 2002; [1957] 2012
Juana Elbein dos Santos	comunidade desde dentro; rejeita o sincretismo; superioridade nagô	elemento dinâmico yorubá-nagô	divisão de papéis; complementariedade /disputa "masculino-feminino"	1971; 1977
Edison Carneiro	africanista, comunista; superioridade nagô; retrata os bantos	humanizado/ compadre	matriarcado nagô e "feminização" de "filhos" de santo	1936; 1937; 1948

Fonte: Cláudia Alexandre.

Vimos que o Exu Feminino e a relação das mulheres negras nos terreiros nagôs com o orixá Exu escaparam destas visões eurocêntricas, deixando, no entanto, como diria Ginzburg, traços que foram negligenciados ao longo do tempo e que podem nos ajudar a compreender significados que sempre estiveram acessíveis e podem ser ainda cientificamente alcançados. Para as primeiras descrições dos cultos aos orixás, no entanto, pouco importava que Exu com seu símbolo fálico, tivesse em sua constituição mitológica e ontológica os princípios masculino e feminino.

Pelo menos três teóricos tiveram acesso mais aprofundado e, portanto, uma proximidade de amizade e confiança com as mães-de-santo e familiaridade com o ambiente reservado dos terreiros: Nina Rodrigues era Ogã de Oxalá no Terreiro do Gantois, conheceu Mãe Júlia e se dizia amigo de Mãe Púlqueria; Arthur Ramos era Ogã de Oxóssi no Terreiro Gantois; Pierre Verger, iniciado em Xangô por Mãe Senhora, foi um *obá* com o título de *Oju Obá* , depois de ser indicado também ogã da Casa Branca, pela própria Tia Massi; foi iniciado babalaô de Ifá em Ketu, na África Ocidental, recebendo o nome de Fatumbi (nascido de novo), detendo também o título de Xangowumi (Xangô me convém), na cidade de *Sakété*, região do Benin.

Dos autores pesquisados, apenas nas obras de Manuel Querino não encontramos qualquer citação sobre "Exu Feminino" ou "Feminino e Exu". Todos os demais tiveram contato a representação Feminina de Exu ou fizeram menções sobre o feminino e o orixá: Nina Rodrigues, registrou os bastões sacerdotais e a figura do Exu Feminino; Arthur Ramos, encontrou manifestações de Pombagira e soube de iniciações para Exu; Edison Carneiro confirmou a existência de Exu Feminino na África Ocidental e a presença das bonecas vestidas de vermelho em assentamentos do orixá; Roger Bastide conheceu Sofia de Exu e afirmou saber de mais outros quatro casos de mulheres iniciadas para Exu; Verger tinha conhecimento das sacerdotisas Lebasí, em África, conheceu Exu Vira (fêmea) e foi "amigo" de Sofia de Exu; Herskovits descreveu a mulher de Legba no mito daomeano, garantindo que a divindade era de ambos os sexos, e afirmou que Exu na Bahia era cultuado de forma semelhante; Ruth Landes "revela" uma matriarcado nagô, descreve a existência de sete Exus Fêmeas, ao lado da orixá Iansã; e a partir de Juana Elbein há a (re) africanização de Exu como elemento dinâmico com constituição mítica – masculino e feminino.

Tabela 4 - Exu Feminino nos primeiros estudos afro-brasileiros

Título: Investigando indícios do Exu Feminino nos estudos afro-brasileiros - 1930 a 1970

Autor(a)	Indícios de Exu Feminino	Lideranças	Terreiros
Nina Rodrigues	Registra figura feminina de Exu	Mãe Pulquéria	Gantois
Manuel Querino	Não faz nenhuma citação		Gantois
Arthur Ramos	Cita Pombagira; Bara assexuado	Mãe Menininha	Gantois
Melville Herskovits	Descreve a mulher de Legba; Legba ambos os sexos		Gantois
Ruth Landes	Cita 7 "Exus Brabos/ Fêmeas" de Iansã		Gantois Opó Afonjá Casa Branca
Roger Bastide	Legba ambos os sexos; Sofia de Exu; 4 mulheres iniciadas	Mãe Senhora	Opó Afonjá
Pierre Verger	Ambos os sexos; Exu Vira; Sofia de Exu		Opó Afonjá Casa Branca
Juana Elbein dos Santos	Princípios feminino-masculino; mostra sacerdotisa de Exu		Opó Afonjá
Edison Carneiro	Cita versão fêmea		Opó Afonjá
		Mãe Aninha	Casa Branca

Fonte: Cláudia Alexandre.

Esse olhar eurocêntrico e ocidental que transparece nas obras de boa parte desses pesquisadores analisados nos sugere que a representação de Exu como um elemento ambíguo, masculinizado, maléfico e associado ao diabo cristão, parece não ter sido um problema para o sistema de culto. Para o pensamento patriarcal, que invisibiliza o feminino, portanto, seria

inconcebível atribuir ao orixá Exu uma essência feminina. Apesar de figuras femininas relacionadas ao orixá terem sido registradas, incluindo descrições de mulheres participantes em cultos, para essa perspectiva, relacioná-lo ao feminino era algo tão desprezível quanto os cultos sacrificiais que lhe eram oferecidos. Talvez tenha sido por essa razão que o Exu Feminino nos candomblés nagôs constituiu uma questão negligenciada.

Nos capítulos que virão, abordaremos a questão do Exu Feminino, interseccionada com o problema da demonização do orixá e a construção da identidade das mulheres negras de terreiros dos candomblés.

No próximo capítulo, descreveremos os princípios feminino e masculino na cosmologia nagô-yorubá, a constituição do Exu e sua importância no sistema de crença, bem como a relação com ancestralidade feminina, desde o mito da criação até sua inserção na religiosidade das mulheres na diáspora negro-africana para o Brasil.

2.2 Capítulo 2 - Exu e os princípios dinâmicos: aspectos históricos e mitológicos do feminino e masculino nas tradições negro africanas

O percurso para elucidar as questões centrais da pesquisa também exigiu um levantamento breve sobre a questão das mulheres negras, desde a África Ocidental, a partir do período colonial, com o objetivo de identificar os impactos do processo de dominação patriarcal sofrido, em especial, pelos povos trazidos das regiões do antigo Daomé e Nigéria, que consideravam a religiosidade o elemento central da vida humana[71]. Este capítulo se propões a relacionar os comportamentos das mulheres africanas e de suas descendentes na diáspora negra no Brasil, com as estratégias de negociação que foram importantes para enfrentar os padrões dominantes, para mais tarde estabelecer as hierarquias do sistema religioso, onde a divisão dos papéis do feminino e do masculino foram fundamentais.

Questionamos de que forma a pressão social causou tensões e influiu no momento que feminino e masculino foram distribuídos numa determinada configuração, conseguindo ressignificar valores e sobreviver, numa sociedade tão hostil como foi o Brasil dos séculos XVIII e XIX, para com as tradições negro africanas. Nesse sentido, ressaltamos a importância de um olhar atencioso para este feminino e para a construção desta mulher invisibilizada.

Tomando inicialmente a questão da mulher em África, alguns estudos mostram que olhares ocidentais produziram narrativas que alteraram o significado do feminino nas sociedades locais e para o resto do mundo. Segundo a socióloga nigeriana Oyeronké Oyèwúmi[72] (2016), a questão da mulher africana esteve diretamente ligada ao imaginário hegemônico e eurocêntrico que inseriu gênero na interpretação das instituições autóctones. Oyèwúmi chama atenção para um fato ocorrido com a invasão colonial, que alterou radicalmente o olhar sobre mulheres africanas e suas descendentes.

Para a autora, as sociedades africanas não poderiam ser generificadas, pois são organizações que nunca se basearam na dominação masculina, mas sim na idade relativa das pessoas. Ela se refere à organização social yorubá "primordial", na qual a senioridade é uma instituição complexa e não socialmente construída. A idade cronológica é considerada de forma diferente das sociedades ocidentais, que baseiam sua organização social em gênero. A

[71] BENISTE, 2014, p. 19.
[72] OYEWUMI, Oyéronkè. Divining Knowledge: The Man Question in Ifá. In: OYEWUMI, Oyéronkè. **What Gender is Motherhood?** Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

constituição da família africana mostra vários exemplos da divisão de papéis a partir da senioridade:

> Nos casamentos patrilocais, a noiva que está casando é considerada como mais nova para todos os membros da linhagem que entrou na patrilinhagem através do casamento, ou através do nascimento. A cronologia das noivas que entram na família através do casamento é considerada desde o dia em que se casaram com a família, e não no dia em que nasceram. (OYEWUMÍ, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 58).

Assim, as categorias de parentesco nas sociedades africanas de herança poligínica, com a permissão de homens possuírem várias esposas, enquanto mulheres apenas um marido, não seguem a lógica de família nuclear ocidental, que parte da dominação do homem. Nessas sociedades as famílias são coletivamente derivadas e não construídas como identidades individuais. De acordo com a autora, por esse motivo, tais sistemas familiares africanos, constituem modelo de análise de uma sociedade não-generificada. A esposa do casamento mais recente, por exemplo, independente da idade, será a mulher mais nova que a do primeiro casamento.

> Normativamente, em seguida, as esposas não são consideradas membros da organização social chamada "família". A família africana não existe como uma entidade espacialmente delimitada coincidente com a casa, desde as esposas como um grupo pertencente às suas famílias de nascimento, embora elas não necessariamente residam com os seus grupos de parentesco. Há outros arranjos familiares africanos que complicam ainda mais a questão. Por exemplo, no sistema familiar akan, em Gana, as famílias são tradicionalmente matrilineares e matrilocais. Em todos os arranjos familiares africanos, o laço mais importante está dentro do fluxo da família da mãe, quaisquer que sejam as normas de residência no casamento. Estes laços ligam a mãe aos/as filho/as e conectam todos os filhos da mesma mãe, em vínculos que são concebidos como naturais e inquebráveis. Não é de se surpreender, então, que a mais importante e duradoura identidade e nome que as mulheres africanas reivindicam para si é a "mãe". No entanto, a maternidade não é construída em conjunto com a paternidade. A ideia de que as mães são poderosas é muito mais uma característica definidora da instituição e seu lugar na sociedade. (OYEWUMÍ, 2000, p. 5).[73]

[73] OYEWUMI, Oyéronkè. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Signs**, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), p. 1093-1098. Tradução: Aline Matos da Rocha. Disponível em: < https://bit.ly/3v6CUf3 >. Acesso em: 19/3/2021.

Figura 15 - Mulheres Akan – Sociedade Matrilinear em Gana



Fonte: Revista África (2019).

O matriarcado foi associado em muitos estudos coloniais à poliandria, caracterizando-o como uma forma de organização promíscua, que se opunha ao sistema do patriarcado. A matrilinearidade era reconhecida como justaposta ao matriarcado, considerando em casos de sucessão apenas mulheres filhas da mesma mãe ou geradas por suas filhas. Assim, definiam-se a concepção de que sociedades, que tinham esta forma de organização estariam em um estágio primitivo e que portanto, o patriarcado representariam o estágio avançado. (DE OLIVEIRA, 2018, p. 319).

Por outro lado, a dominação patriarcal seguiu alterando as formas de tratamento nas sociedades que se baseavam na mulher para organizar as relações do grupo. Oyèwúmi (2016) afirma que em algumas sociedades matrilineares pode-se observar o significado de “iyá” e “baba”, comumente traduzidos como mãe e pai, e que não estariam “sempre anexados à anatomia”. (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 72). O tratamento pode ser estendido a qualquer parente macho ou fêmea da mãe, porque são percebidos como representando a matrilinearidade na vida de alguém, independente do seu tipo de corpo.

> A mesma lógica se aplica para as relações masculinas e femininas de um pai, que pode ser chamado de pai em situações pelas quais podem ser percebidos como representando a nobreza de uma pessoa em particular. Essas conceituações das relações familiares sugerem cuidado na imposição das construções identitárias de gênero no mundo iorubá. É bem verdade que baba

> e iyá também podem implicar domínio, prioridade e privilégio e são marcadores de senioridade. (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 73).

Entende-se que como uma outra forma cultural de olhar o feminino e o masculino, que se tornou incompreensível na interpretação ocidental. Na senioridade, a anatomia ou genitália não chama tanto a atenção como nos sistemas de gênero, pois privilegia as relações sociais ao invés do tipo de corpo. Para Oyèwúmi (2016), um sistema baseado na senioridade é fluido e mais igualitário, dado que cada pessoa na sociedade pode ser mais nova ou mais velha em interações, dependendo da situação. (OYÈWÚMI, 2016, apud ROCHA, 2018, p. 59). A autora lança sua crítica às narrativas coloniais e nos mostra que ao se generificar a instituição mulher em África, todos os valores e práticas sociais endógenas passaram a ser erroneamente interpretados pela definição de gênero, satisfazendo ao sistema de dominação masculina e marcando profundamente o imaginário sobre mulheres negras na diápora.

A autora propõe um olhar sobre a categoria mulher dissociada da ideologia e de discursos ocidentais sobre gênero, por se tratar de uma categoria que não existia na cultura yorubá, que nos primórdios desconhecia o determinismo biológico. Ou seja, a questão da mulher, na qual o gênero é socialmente construído e a subordinação feminina universal passou a existir no mundo yorubá somente a partir da invasão colonial. "Antes da colonização havia chefes do sexo feminino e funcionários em toda a terra iorubá, mas os britânicos nomearam homens africanos como chefes para transferir o poder judicial da comunidade para o conselho de chefes do sexo masculino". (OYÈWÚMI[74], 1997 apud ALVES; SANTOS, 2016, p. 4-5). Trata-se da razão do deslocamento do lugar das mulheres yorubá para uma estrutura hierarquizada, subordinada aos homens.

Além dessa mudança epistemológica, que não reconheceu o sistema baseado na senioridade em relação à mulher africana e as organizações femininas (matriarcais, matrilineares e matrilocais) observa-se também os impactos da questão do homem africano e da masculinização dos papéis sociais. As construções de gênero não foram apenas impostas aos casamentos, mas também a outros sistemas como linhagem, economia, linguagem e conhecimento, como é o caso do Ifá.

O Ifá é o mais conhecido sistema de conhecimento e de divinação das sociedades yorubá. "Ao longo do ciclo de vida dos indivíduos, famílias e entidades sócio-políticas, em

[74] OYÈWÚMI, Oyeronke. **The Invention of Women**: Making an African Sense ofWestern Gender Discourses. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

tempos de alegria e em tempos de problemas, as pessoas consultavam adivinhos de Ifá para dar sentido às suas vidas e destino". (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 62-63).

Adivinhos de Ifá, conhecidos como babalaôs, foram aos poucos sendo identificados como função exclusivamente masculina. Ifá é parte da devoção do povo yorubá aos orixás, no qual Orunmilá é o grande senhor da adivinhação, ou seja, "Ifá se refererirá ao sistema de divinação e Orunmilá se referirá à divindade que o preside". (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 64). Muitos estudos sobre o Ifá impõem construções de gênero, representando-o como uma instituição de domínio masculino e assim excluindo a mulher da possibilidade de ser sacerdotisa. A adoção dessa perspectiva traz à tona dois problemas diferentes:

> Primeiro, escritos acadêmicos sobre gênero na sociedade iorubá não problematizam categorias de gênero, mas assumem que elas são naturais e integrais aos sistemas de cultura e conhecimento. Segundo, não importa quantas imagens de mulheres esses autores apresentem, suas abordagens exibem um inerente preconceito anti-feminino, porque na pesquisa por imagens de mulheres em Ifá, eles já o definiram como um mundo de homens. Nestas representações, homens são a categoria normativa e mulheres são tratadas como a subsidiária do pretenso mundo masculino. (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 60).

Assim, a questão do homem africano, imposta por construções hegemônicas, pode ser usada para compreendermos como ideias de domínio e privilégio masculinos impactaram as "sociedades iorubá que não escaparam da dominação ocidental e da predileção europeia no uso das construções de gênero, para organizar e interpretar o universo e o mundo social". (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 60). Durante o período colonial as instituições, leis e políticas de domínio masculino foram impostas extensivamente às sociedades yorubá, que primordialmente tinham a senioridade como forma de organização social. Assim, é difícil estimar o impacto que essas perspectivas sexistas tiveram sobre instituições autóctones e suas práticas sociais.

Nesse sentido observa-se que a categoria homem, como uma entidade biológica anatômica, passou a ocupar o lugar de dominante, enquanto para a mulher definiu-se a posição inferior, subordinada e por diversas vezes demonizada, posto que na cultura ocidental essas anatomias simbolizam atributos sociais e morais. "É nítido que o padrão da questão da mulher, que os estudos pós-coloniais de sociedades africanas tão facilmente utilizam em suas pesquisas, é uma questão imposta, que deriva da colonização europeia e do atual domínio das epistemologias ocidentais na constituição do conhecimento mundial". (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 61).

Oyèwúmi (1997) propõe o uso da categoria senioridade para se compreender a especificidade do sistema iorubá, ressaltando que a anatomia humana (ou genitália), não expressa nenhuma distinção social ou atributo moral, pois tais distinções, para os yorubá, seriam superficiais e expressariam tão somente as diferenças anatômicas. Assim, ela utiliza "anafêmea" e "anamacho" como duas categorias de identificação social:

> [...] apresentei dois conceitos: macho anatômico e fêmea anatômica, que abreviei para anamacho e anafêma, como as traduções corretas para as categorias okùnrin e obìnrín. Anamacho e anafêmea expressam melhor o significado da classificação iorubá do corpo humano como uma daquelas categorias que por si só não constituem nenhuma hierarquia social. (OYÈWÚMI, 2016 apud ROCHA, 2018, p. 61).

Anamacho seria simplesmente o corpo masculino e anafêma, o corpo feminino, sem que estes representem nenhuma relação de poder de um sobre o outro. As categorias yorubá okùnrin e obìnrín - geralmente traduzidas, como, respectivamente, macho/homem/menino e fêmea/mulher/menina -, foram traduzidas numa perspectiva hierarquizada de gênero, sendo que a distinção social ou de atributo moral não constituem essas categorias nativas. Em *Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas*[75], Oyeronké Oyèwúmi diz que "em uma situação como o arranjo familiar africano, onde há muitas mães, muitos pais, muitos "maridos" de ambos os sexos, é impossível apresentar a relação entre mãe e filho nesses termos". (OYÈWÚMI, 2000, p. 5).

A organização yorubá não-generificada nos ajuda a compreender os princípios feminino e masculino e/ou o homem e a mulher nos estudos sobre a ancestralidade africana, problematizando a forma como a categoria gênero tem sido usada para interpretar a linguagem, a história e as instituições sociais de forma universal.

Pretendemos assim compor esta parte da investigação de maneira a focalizar de que forma esses vestígios do pré e do pós-colonial na vida dos povos yorubá, interferiram na construção das tradições de matrizes africanas no Brasil. A análise mergulhará no pensamento mitológico sobre as divindades, evidenciando o orixá Exu. Acreditamos que apesar de sua diversidade, ele constitua um importante alicerce para a compreensão do sistema de crenças yorubá.

Antes, abordaremos a construção da mulher em África. Estudos feministas contemporâneos africanos (AWE, 2004; OYÈWÚMI, 1997, 2002; OGUNDIPE, 2007) têm

[75] OYÈWÚMI, Oyèronké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Signs**, Chicago, v. 25, n. 4, p. 1093-1098, 2000. Tradução: Aline Matos da Rocha. Disponível em: < https://bit.ly/3v6CUf3 >. Acesso em: 20/3/2021.

contribuído para restituir valores e significados à participação das mulheres nos grupos africanos ocidentais, criticando narrativas coloniais e suas interpretações equivocadas sobre o modo de vida africano e, principalmente, formulando novas epistemologias que propõem percursos ainda pouco explorados para a análise das relações entre o feminino e o masculino nas religiosidades de matrizes africanas.

2.2.1 Mulheres e homens em uma África não-generificada

O foco central deste capítulo são as mulheres negras, que carregam memórias ancestrais herdadas de mulheres africanas, no momento da constituição dos candomblés no Brasil. Nos referimos a relações humanas engendradas por uma cosmopercepção, ao invés de uma cosmovisão, o que constitui outra forma de diferenciar construções sócio-culturais africanas dos sistemas ocidentais de conhecimento, para dar centralidade a um feminino esquecido.

Para Oyèwúmi (1997)[76], o termo cosmovisão é expressão do primado da visão sobre os demais sentidos na maneira como o Ocidente organiza sua lógica cultural. Essa matriz de organização das lógicas culturais não estava presente nas sociedades yorubá pré-coloniais. (OYÈWÚMI, 2002, p. 3). Cosmopercepção marca uma distinção, ao descrever os povos yorubá, em relação à produção do conhecimento e à percepção da realidade. Trata-se de uma maneira mais inclusiva de descrever outras culturas que podem privilegiar sentidos, que não sejam o visual, ou uma combinação de sentidos. "Se a visão é uma metáfora, por que um povo guiado por outros sentidos deve necessariamente segui-la, em vez de cunhar outra palavra que dê conta–de forma mais inclusiva–de seu próprio conhecimento e heranças históricas?" (ROCHA, 2018, p. 43).

Aqui a autora propõe reconhecermos uma forma de vida, por exemplo, onde se acredita em outros mundos que podem ser habitados por divindades e seres humanos, onde não há privilégio do mundo físico sobre o mundo metafísico. Oyéronké Oyèwúmi (2002, p. 20) diz que perdemos outros níveis e nuances da existência quando a visão é usada "como o principal modo de compreender a realidade" ou seja, destaca-se o que pode ser visto sobrepondo-se "o que não é aparente aos olhos".

Oyèwúmi tem se destacado por suas contribuições teóricas, elaborando uma revisão da compreensão acadêmica sobre culturas não-ocidentais, principalmente em relação aos estudos

[76] OYÈWÚMI, Oyeronke. **The Invention of Women**: Making an African Sense ofWestern Gender Discourses. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

sobre gênero e sexo. No livro *The invention of women: making na African sense of western gender discourses* (1997)[77], ela teceu uma crítica sobre o discurso cultural dominante. Para a autora, visões ocidentais que elegem "mulher" e "sexo/gênero" como categorias sociais universais e atemporais, não devem ser usadas para se compreender a "questão da mulher africana" e suas tradições, principalmente considerando o que eram as sociedades yorubá, antes do comércio de escravos pelo Atlântico. Oyewumí propõe que não usemos somente as diferenças biológicas destacadas pelo primado da visão, já que existem outros sentidos que podem ampliar o significado da existência.

> [...] a visão é sempre direcionada para o que está à frente. E a visão não pode virar uma esquina, pelo menos sem a ajuda de um espelho. Por outro lado, o som nos chega, nos envolve momentaneamente em um espaço acústico, cheio de timbre e nuances. É mais próximo e sugestivo que a visão. A visão é sempre a percepção da superfície desde um ângulo particular. Mas o som é aquela percepção capaz de penetrar abaixo da superfície. A fala é a comunicação que liga uma pessoa com outra. Portanto, a qualidade do som é fundamentalmente mais vital e mais móvel do que a visão. (OYEWUMÍ, 2002, p. 20).

Ao citar o som como um valor da cosmopercepção, a autora chama a atenção para as incompreensões sobre a própria língua yorubá. Muitas palavras yorubá acabaram perdendo o sentido ao serem traduzidas para o inglês, justamente pela suposição do caráter universal das categorias ocidentais. As categorias autóctones foram desprezadas como algo a ser examinado e o resultado é que muitas palavras impressas em estudos yorubá perderam o sentido.

> Esta prática levou a sérias distorções, e muitas vezes, a um total equívoco das realidades iorubás. As implicações dessa situação não são apenas semânticas, mas também epistemológicas, na medida que afetaram o tipo de conhecimento produzido e quem produziu o discurso iorubá escrito. (OYEWUMÍ, 2002, p. 39).

As discussões sobre feminismo, gênero, sexo e sobre a universalidade de conceitos atingiram em cheio a busca pelo significado da mulher em África. Para Oyewumí, as discussões sobre categorias sociais deveriam ser definidas e fundamentadas no meio local, ao invés de serem baseadas em achados "universais" feitos no Ocidente. É o que acontece em relação ao gênero, que não poderia ser considerado como uma categoria social universal. O problema consiste no fato de que as teorias ocidentais se tornaram ferramentas de hegemonia, cujo entendimento é o de que as experiências ocidentais definem o humano.

[77] Este livro foi lançado no Brasil em 2021 como A Invenção das Mulheres, mas teve parte dos capítulos traduzidos para o português por Aline Matos da Rocha, da Universidade Federal de Goiás, em 2018, que são utilizados nesta tese.

> Por exemplo, um estudo com residentes Gã de um bairro de Acra, Gana, começa assim: "É preciso melhorar nossa análise das mulheres e da formação de classes para refinar nossas percepções". Mulheres? Que mulheres? Quem se qualifica para ser mulher nesse ambiente cultural e em quais bases elas devem ser identificadas? Tais questões são legítimas se quem pesquisa tome a sério a construção das categorias sociais e tenha em conta as concepções locais da realidade. (OYEWUMÍ, 2002, p. 22-23).

Por isso, ao falarmos em gênero enquanto uma construção sociocultural, lembramos que nenhum idioma da África Ocidental possui qualquer palavra que corresponda à categoria mulher, como uma categoria social universal e atemporal. Exemplo disso é a ausência de especificidade de gênero para diferenciar pela linguagem quem é filho, filha, irmão e irmã. O mesmo ocorre com o significado das categorias binárias "husband" (marido) e "wife" (esposa) como foram traduzidas, respectivamente, pelo inglês as expressões "oko" e "aya", bem diferente do sentido usado pelos yorubá. Há ainda o exemplo de um estudo realizado pela pesquisadora estadunidense Claire Robertson[78] sobre mulheres africanas, no qual afirma ter começado a trabalhar com mulheres e ter terminado trabalhando com comerciantes. Oyèwúmi questiona as distorções e mal-entendidos gerados nos passos iniciais dessa pesquisa de Robertson, assim como a natureza de estudos que partem de categorias já definidas anteriormente à pesquisa de campo:

> Em primeiro lugar, por que Claire Robertson, autora deste estudo, começou com mulheres e que distorções foram introduzidas por isso? E se ela tivesse começado com comerciantes? Ela teria terminado com mulheres? Os começos são importantes; a adição de outras variáveis no meio do caminho não impede ou resolve distorções e mal-entendidos. Como muitos estudos sobre pessoas africanas, metade do estudo de Robertson parece ter sido completada - e as categorias já estavam postas - antes de conhecer o povo Gã. (OYEWUMÍ, 2002, p. 23).

O viés de estudos de certos pesquisadores ocidentais consiste no uso do "raciocínio corporal", que supõe que a biologia determina a posição social. O que chamou atenção no caso de Claire Robertson, é que ela é uma das principais referências nos estudos de gênero que pesquisam mulheres em África. Oyèwúmi afirma que gênero não era um príncipio de organização na sociedade yorubá antes da colonização do Ocidente. Duas posições, das muitas, que contrapoem as teorias feministas de mulheres brancas e de mulheres negras. Neste caso, vimos como algumas narrativas feministas sobre teorias pós-coloniais tendem a reforçar a

[78] ROBERTSON, Claire. **Sharing the Same Bowl**: A Socioeconomic History of Women and Class in Accra, Ghana. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

ideologia do determinismo biológico, o mesmo que tem sustentado os sistemas ocidentais de conhecimento.

Por isso, a categoria "mulheres", por ser baseada no corpo, foi privilegiada por Robertson em relação a "comerciantes", que não é baseada no corpo. Em muitas sociedades da África Ocidental a categoria "comerciante" não tem especificidade de gênero. Ainda assim mulheres são transformadas em "mulheres do mercado", "[...] como se a explicação para seu envolvimento nessa ocupação fosse encontrada em seus seios ou, para dizê-lo mais cientificamente, no cromossomo X". (OYÈWÚMI, 2002, p. 23).

O mercado se tornou o lugar do estreitamento das redes de sociabilidade e solidariedade. Lugar de trocas, onde se pode negociar de tudo, do simbólico ao material, inclusive casamentos. A família extensa era cultivada nos mercados. A casa não consistia no lugar central, mas sim o mercado, caracterizado como espaço feminino por excelência. (OYÈWÚMI, 2002, p. 24). Mulheres africanas jamais se tratariam como "donas de casa", mas sim donas da casa e donas do mercado.

Chamado *ojà* nas sociedades yorubá, o mercado seria parte do cosmos e, surpreendentemente, onde se equilibram as forças femininas e masculinas, é tido como o reino do orixá Exu ou o Olojà, senhor do mercado.

> Este mercado-ojà é regido por Exu – esse senhor das trocas e das comunicações, mas também das tensões e atritos – é um local no qual é imperioso estabelecer proximidades e não competitividades. Este mercado é um sistema de relações sociais, que tem tensões como quaisquer outro. Mas a perspectiva de manutenção mais harmônica da comunidade busca resolver tais tensões fortalecendo os encontros, os laços comunitários e não elegendo a competitividade, disputas, objetificações como valores de crescimento, desenvolvimento, progresso. A regência do mercado-ojà por Exu, lembra que as relações são sempre tensas, mas sempre necessárias. Exu necessita da comunidade funcionando para que as mensagens circulem, para que a pluralidade de caminhos visível nas encruzilhadas faça sentido. Exu encontra – e faz aparecer – nas encruzilhadas, essa confluência de caminhos, uma multiplicidade de possibilidades abertas para o caminhar: nem todas elas harmônicas ou pacíficas, deixando a decisão sobre a circulação do axé nesses gestos do caminhar sob a responsabilidade dos caminhantes, que podem potencializar ou despotencializar o axé. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 37).

As mulheres detentoras do axé do mercado também foram estudadas por outra teórica feminista nigeriana: Bolanle Awe[79]. Ela afirma que essas mulheres comerciantes eram as

[79] AWE, Bolanle. The Iyalode in the traditional Yoruba political system. In: CORNWALL, Andrea (ed.). **Readings in Gender in Africa**. Bloomington; Oxford: Indiana University Press; James Currey, 2005. O trecho citado foi traduzido por Juliana Camargo Barbosa.

Iyalodés, que no século XIX foram identificadas como as soberanas. Tratam-se de mulheres que tinham lugar no governo, defendiam os interesses de outras mulheres nas sociedades iorubanas, e foram inferiorizadas na invasão ocidental. "A experiência colonial interrompeu, de diversas formas, o sistema político tradicional minando a posição e autoridade dos tradicionais governantes desses povos. Durante este período de dominação estrangeira as mulheres parecem ter sido o grupo mais afetado". (AWE, 2005, p. 196). As próprias mulheres de mercado tiveram seus poderes econômico e político alterados:

> Mesmo o mercado foi realocado e está sob o controle dos conselhos dos novos governos locais, removendo as mulheres de mercado de suas jurisdições. A mulher também perdeu grande parte dos meios pelos quais, no passado, ela mantinha sua posição. Os presentes e tributos dados a elas desapareceram e foram substituídos por um salário que em nada se compara ao de seus pares do sexo masculino, fazendo com que o interesse em obter uma posição de Iyalode, algo que no passado conferia grande distinção, caísse. Em cidades aonde o cristianismo ganhou grande espaço, estas posições foram convertidas de posição política, para uma posição religiosa. Sendo conhecida agora por Iyalode dos Cristãos. Portanto seria perigoso afirmar que a posição de Iyalode guarde alguma semelhança com o passado. (2005: 196).

Perceber o olhar ocidental sobre outras culturas e a forma como o imaginário sobre a mulher africana foi construído, ao longo do tempo, constituem passos importantes para o reconhecimento da necessidade de categorias diferentes, em relação ao que se conhece sobre a mulher "universal" dos estudos euro-americanos. Basta analisar a própria estruturação da família nuclear ocidental, "generificada" por excelência, que baseou a pauta do feminismo nos Estados Unidos. Para Oyèwúmi[80] (2004), os pilares do feminismo (mulher, gênero e sororidade), "são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram" (OYÈWÚMI, 2004, p. 3):

> A família nuclear, porém, é uma forma especificamente euro-americana; não é universal. Mais especificamente, a família nuclear continua a ser uma forma alienígena na África, apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial, agências internacionais de (sub)desenvolvimento, organizações feministas, organizações não-governamentais (ONGs) contemporâneas, entre outros. A configuração espacial do agregado familiar nuclear como um espaço isolado é fundamental para a compreensão de categorias conceituais feministas. Não é de se surpreender que a noção de feminilidade que emerge

[80] OYÈWÚMI, Oyèronké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução: Juliana Araújo Lopes. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. In: ARNFRED, Signe; BAKARE-YUSUF, Bibi; KISIANG'ANI, Edward Waswa (Eds.). African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004. Disponível em: < https://bit.ly/2Q0NiEO >. Acesso em: 16/3/2021.

> do feminismo euro-americano, que está enraizada na família nuclear, é o conceito de esposa [...]. (OYEWUMÍ, 2004, p. 4).

O espaço da esposa está limitado ao domicílio, o mesmo lugar onde também se confina a mãe no seu papel subordinado. A familia nuclear é o espaço onde se limita também os laços sexuais com o pai e o esposo. Uma criança experimenta a sua mãe como um ser generificado – esposa do pai – o que tem implicações profundas no que diz respeito ao desenvolvimento psicossocial de filhos e filhas. Oyèwúmi ressalta que essa representação universaliza a experiência da maternidade nuclear e toma-a como um dado humano, fazendo com que esta forma especificamente euro-americana seja estendida para outras sociedades, que têm diferentes organizações familiares.

Assim, o sistema colonial alterou em África a percepção do significado de iyá (mãe) ou iyá mí (a grande mãe). Para as sociedades africanas yorubá, as iyás são a representação da força primordial, diferente do que representam as mães em sociedades ocidentais, nas quais a mulher esteve por muito tempo exclusivamente subordinada e confinada à maternidade. A iyá apenas como uma mãe não cabe no entendimento africano, porque ela é considerada uma instituição social e religiosa, sem nenhuma conotação de gênero, ou seja, distante das categorias homem e mulher, hierarquicamente organizadas e binariamente opostas.

A iyá antes de tudo é uma fêmea, naturalmente uma mãe, que pode ou não se constituir na mulher da visão ocidental. Sendo assim, a análise sobre o poder de Íyá deveria ser feita dissociada da construção generificada, já que Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, simbolizada como o princípio matripotente, de acordo com a tradução de Oyèwúmi.

A matripotência define os poderes espiritual e material, que por sua vez derivam do papel procriador de Íyá. Não seria possível pensar em princípio feminino na África pré-colonial, tendo como referência um lugar onde o masculino é dominante e superior ao feminino.

> [...] Ìyá não é uma categoria de gênero, até porque o gênero não era ontológico no mundo iorubá. No entanto, escritos acadêmicos e representações de Ìyá, como vimos em muitas das citações que trago de outras pessoas estudiosas da sociedade iorubá, apresentam Ìyá como uma categoria de gênero, a outra metade da paternidade, a categoria masculina. É inconcebível representar Ìyá como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs. (OYÈWUMÍ, 2016, p. 12).

Assim, a autora define a família tradicional iorubá como uma família não-generificada:

> É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder

> dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras egbon, referente ao irmão mais velho, e aburo para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático. Dentro da família iorubá, omo, a nomenclatura para a criança, é melhor traduzida como prole. Não há palavras que denotem individualmente menina ou um menino em primeira instância. No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria oko, que normalmente é registrada como o marido em inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. Iyawo, registrada como esposa, em inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre oko e iyawo não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição oko é superior a iyawo. (OYÈWUMÍ, 2004, p. 6).

As mulheres também assumem em diversos lugares o papel de marido (*oko*). Assim, alguns dos "maridos", sobre os quais alude a citação, são mulheres. Há pouca compreensão de que os arranjos sociais africanos, familiares e de outras formas, derivam de uma base conceitual diferente. Em grande parte da África, "esposa" é apenas uma palavra. Consequentemente, no esquema conceitual africano é difícil confundir mulher e esposa e articulá-las como uma única categoria. Em muitas sociedades africanas, "esposa" foi tradicionalmente considerada como uma categoria funcional e necessária, é, ao mesmo tempo, vista como uma fase de transição, no caminho para a maternidade.

Mãe é uma categoria preferida e apreciada por muitas mulheres africanas como autoidentificação. Além disso, o princípio predominante organizador das famílias africanas tem sido consanguíneo e não conjugal: relações de sangue constituem o núcleo da família. (OYÈWÚMI, 2000, p. 4-5).

Muitos irmãos e irmãs vivem juntos, juntamente com as esposas dos irmãos e os filhos de todos. Neste tipo de sistema familiar, o parentesco é forjado principalmente na base das relações de nascimento, não em laços matrimoniais. Normativamente, em seguida, as esposas não são consideradas membros da organização social chamada "família". Lembramos que a família africana não existe como uma entidade espacialmente delimitada coincidente com a casa, as esposas como um grupo pertencente às suas famílias de nascimento, pois não necessariamente residem com os seus grupos de parentesco.

Há ainda outros arranjos familiares africanos que complicam ainda mais a questão. Um exemplo, que permanece até os dias de hoje, é o sistema familiar akan, em Gana, onde as

famílias são tradicionalmente matrilineares e matrilocais. (OYEWUMÍ, 2000, p. 5). A autora enfatiza a centralidade da categoria de "mãe" nos arranjos familiares africanos:

> Em todos os arranjos familiares africanos, o laço mais importante está dentro do fluxo da família da mãe, quaisquer que sejam as normas de residência no casamento. Estes laços ligam a mãe aos/as filho/as e conectam todos os filhos da mesma mãe, em vínculos que são concebidos como naturais e inquebráveis. Não é de se surpreender, então, que a mais importante e duradoura identidade e nome que as mulheres africanas reivindicam para si é a "mãe". No entanto, a maternidade não é construída em conjunto com a paternidade. A ideia de que as mães são poderosas é muito mais uma característica definidora da instituição e seu lugar na sociedade. [...] Em uma situação como o arranjo familiar africano, onde há muitas mães, muitos pais, muitos "maridos" de ambos os sexos, é impossível apresentar a relação entre mãe e filho nesses termos. (OYÈWÚMI, 2000, p. 5).

Por último temos entre as diversas categorias a *omoya*, que seria uma espécie de tia. A *omoya* transcende a casa, porque é a filha do mesmo ventre da mãe:

> Se havia um papel-identidade que definia fêmeas era a posição de mãe. Dentro da casa, os membros são agrupados em torno de diferentes unidades mãe-filhas/os descritos como omoya; literalmente, irmãos filhos de uma mesma mãe-ventre. Por causa da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. Consequentemente, omoya é a categoria comparável na cultura Iorubá à irmã nuclear na cultura euro-americana branca. A relação entre irmãos de ventre, com aquela das irmãs da família nuclear, é baseada em uma compreensão de interesses comuns nascidos de uma experiência compartilhada. A experiência partilhada definidora, que une os omoya em lealdade e amor incondicional, é o ventre da mãe. A categoria omoya, diferentemente de irmã, transcende o gênero. (OYÈWÚMI, 2004, p. 7).

Essa forma de organização é transposta para o sistema religioso, no qual se reflete na hierarquia social a relação com as divindades.

> [...] na sociedade em geral, mesmo na categoria de iyawo incluirá homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados iyawo Orisa. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são. (OYÈWÚMI, 2004, p. 6).

Trata-se de formas de se relacionar com o mundo incompreensíveis a partir de perspectivas ocidentais, e que desafiam a aplicação de conceitos feministas e até mesmo a intenção de se estabelecer estudos de gênero africanos.

> O fato de que as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica,

> binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. Na verdade, as duas categorias básicas de mulher e gênero demandam repensar [...] (OYÈWÚMI, 2004, p. 8).

Voltemos à categoria Ìyá e ao problema das traduções. Ao ser traduzida de forma reduzida como sendo apenas a mãe generificada, Ìyá se distancia de sua categoria original, a espiritual. Para os yorubá, a Ìyá estaria ligada desde a vida pré-terrena à prole, com grande poder sobre os seres co-criados. Acredita-se que uma "alma pré-terrena" escolhe sua Iyá, dando a ela o poder de realização do seu destino. Por isso, não se pode comparar sua importância com a dos pais (baba). Ìyá e a prole possuem uma conexão sagrada:

> Ao equiparar pai e Ìyá, o que a imposição de gênero faz, os papéis pré-terrenos e místicos de Ìyá, que são a própria essência de sua identidade e axé, são revogados. Tal movimento é contrário ao ethos iorubá endógeno. A imposição de constructos de gênero anula a cosmopercepção iorubá e coloca Ìyá e pai na mesma caixa – uma caixa importada. (OYÈWÚMI, 2016, p. 12-13).

Até aqui foi traçada uma linha narrativa que mostra, em parte, sobre quais memórias ancestrais estão ancoradas, e negligenciadas, a construção do sistema de crenças das tradições de matrizes africanas no Brasil.

> [...] africanos para cá trazidos forjaram estratégias de recusa ao que lhes fora destinado. Em comunicações via infralíngua de suas ancestrais memórias do corpo, libertaram-se da infravida a que foram submetidos pelo padrão civilizatório e salvacionista do mundo europeu. (ANTONACCI, 2015, p. 30).

São corpos forjados na relação com o mundo por meio dos sentidos e que seguiram no entendimento de que tudo que há na terra (ayé) deve se manter ligado e em perfeita harmonia com a dimensão onde vivem as divindades, o orùn. Os conhecimentos e a vivência dos antepassados, bem como a conexão com os ancestrais reproduziram essa cosmopercepção, a despeito das experiências do ocidente.

Assim prosseguiremos e convidamos o leitor a considerar realidades e construções organizativas diferentes das ocidentais para se considerar "feminino/masculino" e "homem/mulher", e assim se evitar as armadilhas dos estereótipos ou imaginários que historicamente recaíram sobre homens negros e mulheres negras.

Acreditamos que esse percurso seja facilitador para atravessar essa ponte epistemológica e nos aproximarmos das memórias e tradições negro-africanas que foram ressignificadas na construção dos candomblés, para assim investigarmos as relações entre mulheres negras e os orixás, principalmente com o orixá Exu, divindade demonizada, que detém o poder sobre os princípios masculino e feminino, como apontaremos adiante.

Ao olhar as formas como as tradições africanas foram ressignificadas na diáspora negra no Brasil, é possível entender que os mitos de criação do mundo e do aparecimento dos orixás, da mulher e do homem, elaborados para garantir tanto a existência individual quanto a coletiva, apesar de diferentes, mantém semelhanças com as formas de organização social yorubá.

Formas tradicionais de organização social que, por sua vez, sofreram intervenções e interpretações à serviço do domínio patriarcal e, consequente, em favor do masculino. Ainda que tenha havido resistências, constata-se que o pensamento ocidental, sobretudo o colonial, modificou e interferiu, tanto ritualística, quanto esteticamente, na construção das hierarquias e das tradições do sistema de crença dos candomblés. O universo simbólico de matriz africana experimentou as investidas da dominação sobre as suas divindades, que se iniciou com a demonização, da figura de Exu.

2.2.2 Os princípios dinâmicos feminino e masculino em Exu

Os aspectos históricos da vida humana, de acordo com o que acreditam os yorubá, são precedidos pelos aspectos divinos e mitológicos. Uma ordem fundamental não apenas para se entender os papeis que se estabeleceram nessas sociedades, como também a relação contínua entre os espaços das divindades (orixás) e os dos seres vivos. Estes espaços também chamados de orùn e ayé, o mundo invisível e visível, são bem diferentes da concepção judaico-cristã de céu e terra.

As vivências negro-africanas e suas tradições, importadas para o Novo Mundo, foram reconstruídas a partir de narrativas e mitos fundamentais para o surgimento das religiosidades afro-brasileiras. O acesso aos mitos da criação do mundo e da convivência entre mulher-homem-orixá também nos possibilita uma aproximação com os significados do feminino e do masculino, a partir dos quais se estruturaram as instituições africanas pré-coloniais: religião, mãe, filho, filha, pai, família, casamento, esposa, marido.

Nada desafiou tanto a hegemonia do sistema patriarcal ocidental em África como a existência das sociedades matriarcais e do orixá Exu (Léba, Lebara ou Elegbarà) das tradições yorubá. Pode ter causado desconforto à cosmovisão dos colonizadores a imagem de

comunidades inteiras lideradas por mulheres, assim como a das práticas e cultos destinados a uma divindade sobre a qual o colonizador não encontrava outra referência senão a do diabo cristão, desafiador, controverso, maléfico e atrevido. Assim como muitos estudos testemunharam, descrevendo as aparições públicas em cerimônias dedicadas Exu-Elegbara-Legbá em África, manifestados no corpo de seus Legbasí (pessoas consagradas a Legba):

> Os legbasí vestem uma saia de palha cor de violeta, usam um chapéu enfeitado com diversos objetos, todos de cor violeta, e numerosos colares de búzios a tiracolo. Escondido debaixo da saia, carregam um volumoso falo de madeira que, alguma vezes, erguem, realizando mímicas eróticas. Alguns deles empunham uma espécie de espanta-moscas com forma de espanados, no qual está escondido um bastão com forma de falo, que eles agitam e sacodem com muita graça no nariz da assistência. Essas manifestações são mais espetaculares na presença dos estrangeiros e dos turistas de passagem, pois os naturais do país não deixam de exprimir seus sentimentos ambivalentes diante dessas exibições. (VERGER, 2012, p. 127).

Os elementos fálicos são também símbolos de poder sobre a fecundidade e a fertilidade, não apenas sexualidade. O domínio total sobre o poder da existência, dos princípios feminino e masculino, dá ao orixá Exu, o primogênito, poderes complexos e inigualáveis no panteão das divindades. Os orixás representam cada qual um elemento da natureza: Obaluayê, a terra; Iansã, o vento; Oxóssi, a caça; Oxum, os rios; Yemanjá[81], os mares, etc. Essas forças também representam os quatro elementos - fogo, ar, terra e água -, em seus estados físicos - sólido, líquido e gasoso -, além dos reinos mineral, vegetal e animal. Os orixás representam assim a essência da vida ou o poder vital, conhecido como axé. O axé seria o próprio orixá, mas também a força da natureza que liga os seres viventes com o supremo Olodumaré, que ordenou a criação do mundo. Mas Exu pode dominar todas essas forças ao mesmo tempo e o tempo todo.

No aspecto divino e mitológico Exu é o procriado, o poderoso, o incompreendido, o dono do caos, do equilíbrio, o indispensável. A partir do mito ele garante que homens e mulheres partilhem da mesma importância, sem nenhum tipo de distinção, para que possam garantir seus lugares no sistema, mesmo que haja conflitos e tensões entre as partes. É preciso, no entanto, percorrer algumas narrativas e as formas como esse múltiplo poder foi traduzido no decorrer das relações humanas, principalmente a partir do período colonial, quando as linguagens tradicionais e as experiências com sociedades africanas passaram a ser traduzidas, particularmente, pelas sociedades europeias e estadunidenses.

[81] Divindade do Rio Ogun na Nigéria, mas no Brasil está relacionada aos mares e oceanos.

Veremos que Exu não é apenas o orixá da precedência, como também é aquele que, por ter sido demonizado e demonizante, causou certa perturbação ao sistema de crenças, em especial no Brasil. Por outro lado, instaurou-se uma forma de dominação na qual as mulheres africanas, sobretudo das sociedades matriarcais, sofreram um processo de depreciação semelhante. Elas foram inferiorizadas e destituídas de poder por serem associadas ao primitivismo e à barbárie. Ou seja, ambos, mulher negra africana e Exu, foram desde o início considerados demônios, portanto capazes naturalmente de provocar toda a espécie de mal.

Cada um dos orixás, aqui em especial Exu, com todas as suas possibilidades de interpretação, foi resultado de experiências negro-africanas anteriores. Essas experiências são abordadas na presente pesquisa, auxiliando a construção da hipótese central, apesar das dificuldades inerentes ao percurso, que se apresentam como encruzilhadas[82].

A pergunta sobre como se deu a relação entre o feminino e o Exu nos coloca na encruzilhada de diversos caminhos, que compõe a trama de uma nova narrativa sobre como se estabeleceu a relação das mulheres dos terreiros de tradição yorubá-nagô com o Exu masculino ou "Exu-homem" e com o princípio feminino do orixá; e sobre a tensão suscitada pelo imaginário de "mulher-Exu" dirigido às primeiras matriarcas dos candomblés. Tratam-se de imaginários que se entrecruzam, mas que permanecem desafiando, porém, o sistema de crenças das tradições de matrizes africanas, em discursos sobre a intolerância religiosa e o racismo religioso no limiar do século XXI[83].

---

[82] Aqui me refiro à Filosofia da Encruzilhada, conceito apresentado por Luiz Rufino em sua tese de doutorado em Educação "Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas" (2017), em que apresenta o orixá iorubano e suas múltiplas faces recodificadas nos fluxos da diáspora como marca de um saber resiliente e transgressivo, contrário aos parâmetros coloniais. Assim, enquanto um saber praticado nas margens do Novo Mundo, o orixá emerge como um princípio e potência antirracista/decolonial que reivindica outro senso ético/estético. Para o autor, a modernidade é um acontecimento em encruzilhadas, assim reivindicando da sabedoria assente em Exu a noção de encruzilhada, enquanto possibilidades. Nessa perspectiva, o projeto de dominação do Ocidente-europeu não se sagra vencedor, existindo inúmeras formas de escape, rasura, operações de frestas e possibilidades de invenção. [...] um projeto poético/político/ético encarnado por Exu que aponta para outros cursos em relação às problemáticas do ser/saber. (RUFINO JUNIOR, Luiz Rodrigues. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 2017. 231 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.)

[83] "O **Dia de combate a Intolerância Religiosa** é celebrado no dia 21 de janeiro. A oficialização da data ocorreu no ano de 2007 e é uma homenagem a Mãe Gilda, do Terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, localizado em Salvador. A sacerdotisa sofreu um infarto após sofrer agressões físicas e verbais, além de ataques ao seu terreiro e a sua residência. Ela também foi acusada de charlatanismo em uma publicação de jornal de cunho evangélico e circulação nacional. A sua imagem foi exposta, sem autorização, pela igreja agressora". (Gabriele Silva. Dia de Combate a Intolerância Religiosa é comemorado hoje (21). 21/01/2020. Educa+Brasil. Disponível em: < https://bit.ly/3vCJyKi >. Acesso em: 19/01/2021.)

2.2.3 O feminino e o aspecto mitológico yorubá

Veremos como o princípio feminino participou na atribuição dos deuses que, no pensamento yorubá, manteriam total controle sob os fenômenos naturais e os seres viventes. Em **Òrun Àyé**: o encontro de dois mundos – O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra[84], o historiador e pesquisador africanista José Beniste (2019) demostrou que a religião constitui o elemento central na vida deste grupo, no qual "[...] apesar de todos os problemas é Deus quem está no controle da situação, durante o nascimento, vida e morte". (BENISTE, 2019, p. 19). O supremo Olorùn-Oludumaré, é o senhor absoluto de todas as coisas. Exu, o princípio da vida, é quem explica e mantém a existência de tudo que existe. O princípio na tradição yorubá é o poder primordial, o regulador do caos e da ordem. O poder primordial (reprodutor e genitor) reside em Exu e suas múltiplas formas de representações[85]. Como o veículo das manifestações das forças universais, ele é aquele que pode ser tudo e está em tudo, conforme a lógica nagô:

> [...] por isso, se diz que em tudo o que há de vivo, há Exu. E que cada ser vivo possui o seu Exu Bará[86], ou seja, a força de Exu individualizada no corpo. É preciso entender que Exu é o primeiro a ser criado. Ele é filho do pai e da mãe, dos princípios universais, masculino e feminino. (DRAVET, 2015, p. 18).

Em *Pensar Nagô*, Muniz Sodré (2017) afirma que Exu, como primogênito e por deter o primado do processo de estruturação sobre seus próprios filhos, é também o pai-ancestral na representação de Exú Obá.

No entanto, como Exu Bara, é entendido como regendo o interior do corpo, que filtra as impurezas, no qual o poder da boca, que tudo come, faz dele o grande mensageiro, exercendo a comunicação como seu maior potencial. Por conta deste poder ele seria capaz de transitar livremente entre todos os entes da organização simbólica nagô. Exu estaria ligado diretamente com o caráter originário destes entes que, como diz o autor, se encontra na partilha entre o

---

[84] BENISTE, José. **Orun Aiyé**: O encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

[85] "O número de qualidades (Exu possui 21 qualidades)." (VERGER, 2012, p. 131-132). "Exu – èsù. **Suas Qualidades no Candomblé:** Elépo Pupa (o dono do azeite de dendê), Enugbárijo (a boca coletiva – o principio da comunicação entre Esú e os oráculos), Akèsán, Ijèlú ou Ajelú (ligado a Yemonja, Osálá e Òsún), Iná (representa a energia do fogo), Lalú, Odàeá (odono de tudo que é bom e bonito), Ònà (o dono dos caminhos), Iyangi 9ª pedra fundamental), Elérù (o transportador das oferendas a todas as divindades), Igbarábó ou Bárabó, Tiriri, Eléèdú (o dono do carvão), Aláàádú (o dono do óleo de amêndoa de palma), Alé, Sàsányìnèji (aquele que atende a Òsányìn), Alaketu, Àlákefò (associado a Nànà, segundo algumas tradições), Baraifá, Gbìrì, Gèrí". (JAGUN, 2017, p. 168-169).

[86] "A força que anima o corpo sagrado de todo ser vivo é chamada, na tradição nagô, de Exu Bará". (DRAVET, 2015, p. 17).

princípio masculino (lado direito) e o feminino (lado esquerdo), presentes em todas as espécies existentes. (SODRÉ, 2017, p. 175).

Esta partilha seria exatamente em partes iguais, simbolizando a união de duas partes de uma cabaça. A cabaça consiste na representação do mundo terrestre. Na tradição yorubá, as posições "direita" e "esquerda" não se relacionam com divisão hierárquica e tampouco com uma oposição entre os termos. Trata-se de uma classificação simbólica. Para Santos (2001), não há nenhuma significação de superioridade da direita sobre a esquerda e "[...] não lhe atribui nem uma conotação positiva e nem negativa. Ambas as categorias são igualmente importantes e suas funções têm valores equivalentes e complementares". (SANTOS, 2001, p.70).

Todos os indivíduos, a partir de Exu, estão constituídos dos atributos da direita (masculinos) e da esquerda (femininos). De acordo com o mito da criação, este entendimento se refere à determinação do Deus Supremo, que, para harmonizar os dois princípios primordiais, posicionou Obatalá (Oxalá), representação do masculino, à direita; e Odùdùwá ou Odùa, representação do feminino, à esquerda. Para a força suprema, o feminino/masculino participam em igualdade, o mesmo ocorrendo com mulher/homem. "Foi assim que ele fez Odùa sentar-se à sua esquerda e Obatalá à sua direita e colocando-se no centro, realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo". (2001: 64).

Os yorubá revivem todos os anos essa narrativa em um festival de celebração à Odùdwà e à Obàtálà, reverenciando a relação harmoniosa entre os poderes masculino e feminino para a sobrevivência do universo e para a existência do orùn (masculino) e do ayé (feminino). É como se mantivessem unidas as duas dimensões, representadas pelas duas partes da cabaça (igbá-odù): "As duas metades do igbá-odù deve manter-se unidas, òrùn e àiyé, Odùa e Obàtalà, o feminino e o masculino complementam-se para poder conter os elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência". (SANTOS, 2001, p. 64).

Sodré (2017) ressalta que a lógica disjuntiva, tão importante no Ocidente "[...] para a consolidação do poder de um dos termos da diferença sobre o outro", não faz parte do pensamento nagô (yorubá), no qual "[...] a diferença masculino/feminino – que pode ser logicamente radicalizada como uma disjunção – se relativiza já na própria função constitutiva de Exu, ao mesmo tempo masculina e feminina". (SODRÉ, 2017, p. 196). Assim, para o pensamento destas sociedades africanas, não há fragmentação ou separação na significação dos entes.

De acordo com Theodoro (2008), o equilíbrio de forças entre os princípios feminino e masculino se mantém nas comunidades de terreiro, nas quais se percebe o reconhecimento das potencialidades e características das mulheres, que podem inclusive submeter os homens.

> Para cada atributo masculino há um equivalente feminino. Nos mitos, homens e mulheres se equivalem física e psicologicamente, já que participam de qualidades inerentes à natureza humana, o que pode ser constatado nas representações da dimensão da luta (ijá) e do mistério (awê). (THEODORO, 2008, p. 92).

A constituição das religiosidades afro-brasileiras foi também marcada por tensões e negociações, tão bem narradas nos mitos, que revelam como as duas partes (feminino e masculino) participam igualmente na vivência do grupo e dos deuses, estes identificados por temperamentos semelhantes aos dos humanos. O universo mítico nagô, assim como outras mitologias, também se estruturou no princípio da sexualidade. De acordo com Carneiro (2008),

> [...] é da interação dinâmica e conflituosa entre pares de contrários que tudo é gerado, inclusive os deuses. Assim, a terra (ayê) e o além (orun) funcionam segundo essa dinâmica, o que é expressa pelo homem e pela mulher: ele como princípio genitor masculino ligado ao orum, ela como a terra grande, ventre reprodutor, princípio genitor feminino, ligada ao ayiê. (CARNEIRO, 2008, p. 104).

Ainda que na reflexão ocidental essa interação dinâmica entre pares de opostos seja associada à atividade reprodutiva da espécie, já que estamos falando de Exu e ele é representado por um falo, Sodré (2017) afirma que "[...] Exu, todavia revela algo muito mais amplo, algo inerente à condição humana, seja branca ou negra, europeia ou africana, que é a ligação visceral entre o sagrado e o erótico". (SODRÉ, 2017, p. 179). O pensamento africano na sua relação com o sagrado,

> [...] reserva ao erótico uma dimensão de ambivalências – profundidade e mistério – mais ampla do que a implicada na simples reprodução sexual, por conotar a totalidade – ao mesmo tempo biológica e simbólica, contínua e descontínua do processo que garante a continuidade entre a ancestralidade e descendência, mas com todos os matizes do segredo que perpassa a relação entre a interioridade e a exterioridade. Para assegurar essa garantia, Exu é tanto ancestral quanto descendente – a protoforma por excelência. (SODRÉ, 2017, p. 180).

Assim, no pensamento yorubá (nagô), o erótico se relaciona com a dimensão cósmica, ao significar "força afirmativa da vida por dinamismo afetivo e orgânico que pode comportar ambivalências em seu percurso de realização". (SODRÉ, 2017, p. 180). Narrativas sobre o feminino e o masculino em Exu perdem sua profundidade ao serem remetidas apenas à reprodução sexual, ao invés de interpretadas em sua relação com a totalidade, com o ciclo da vida. A possibilidade de descontinuidade coloca em relação "seres distintos uns dos outros,

únicos e sós em suas experiências de acoplamento, nascimento e morte". (SODRÉ, 2017, p. 180).

Esse equilíbrio entre os princípios no universo se sustenta na crença da existência de um Ser Supremo, Olórùn-Olódùmarè, criador e controlador de dois mundos, igualmente habitáveis. O primeiro, o mundo físico (terra), denominado *ayé*, onde conviveriam todas as espécies; e o outro, *orùn*, o mundo sobrenatural, habitado por deuses (orixás), pelos mortos e pelos espíritos ancestrais; o acesso do mundo sobrenatural pelo físico ocorre por meio de ritos e oferendas. Tudo conforme a obra de Olórùn-Olódùmarè, o criador absoluto do universo, cujas ordem, sentença e autoridade são, portanto, incontestáveis.

Por ordem do criador, os princípios feminino e masculino, que constituem todos os seres viventes são controlados pela força de Exu. Todos os entes, principalmente mulheres e homens, mantém em si partes iguais destes elementos. Até porque direita e esquerda, cada um deles, possuem funções próprias. Ainda assim, as funções reprodutora (masculino) e genitora (feminina) não estão apenas associados ao ato sexual. Significativo é que as forças se mantenham em equilíbrio. Veremos adiante como na dimensão mitológica yorubá os atributos ao princípio feminino foram definidos.

2.2.3.1 Odùdùwá e Odùá: confusões entre o feminino e o masculino

Acredita-se que o poderoso Olórùn-Olódùmarè, após ter criado os espaços de vida (òrùn e àiyé), as divindades (òrìsà), a mulher e o homem, teria ordenado a criação da terra. Após criar Oxalá, transformando o ar em uma massa de água, Olorùn moveu ao mesmo tempo o ar e as águas, de onde surgiu a lama e dessa lama, um montículo, espécie de rochedo avermelhado e lamacento. Estava criado o orixá Exu (Èsù), se tornando a primeira existência individual. Uma versão do mito, registrada por Juana Elbein dos Santos (2001), diz que:

> [...] a lama, a terra como elemento, é a matéria fecunda e ela está associada a vários orixás (òrisá), princípios progenitores femininos, particularmente Odùduwá. [...] Segundo alguns mitos Odùduwá, também chamada Odùa, é a representação deificada das iyá-mi, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina. (SANTOS, 2001, p. 59).

Apesar dos mitos iorubanos se diferenciarem entre si em relação à concepção do mundo, uma das versões mais conhecidas[87] narra que a ordem de construção do àyé teria sido endereçada ao orixá primogênito Obàtálá (Òrìsà Nlá ou Òsàálá)[88], também chamado de Oxalá. Ao falhar no cumprimento da missão[89], ele teria sido substituído por Odùdúwà ou Odùa, personagem ligado ao princípio feminino e que testemunhou a falha de Oxalá. Assim, Odùdúwà assumiu a tarefa, com a permissão do grande deus. Ao ser perdoado pelo erro, Obàtálá ficou encarregado de modelar o barro para a criação dos seres humanos, seguindo o molde já determinado por Olórùn. (BENISTE, 2019, p. 49). Este mito consiste em uma expressão da dominação de Odùdúwá que, após conquistar o reino de Obàtálá, funda a cidade sagrada de Ifé.

O embate entre Obàtálá e Odùdùwá ou Odùa marca o surgimento do povo yorubá (BENISTE, 2019, p. 60), mas também estrutura a tradição considerada religiosa, as questões políticas, as disputas internas, as conquistas territoriais, as guerras, a relação com o mundo sobrenatural, a natureza e as negociações entre homem e mulher, que serão reproduzidas nas narrativas e nos rituais dos candomblés no Brasil. Fatos históricos se misturam aos mitológicos, pois estudos historiográficos mostram a existência do rei Odùdúwá, um líder poderoso, conquistador de territórios yorubá e fundador de Ilè Ifé, cidade considerada o berço dos orixás, onde portanto, de acordo com o mito, teria reinado o derrotado Obàtálá. (BENISTE, 2019, p. 55).

Sobre as narrativas vemos que os mitos, são fundamentais para percorrermos a dinâmica desse sistema de crenças, que se mantiveram em variadas representações e apoiados num eficiente corpo das tradições orais[90]. Esse corpo abrange os signos de ifá (odù), liturgia (ilàna ìsin), cânticos (orin), linguagem (ède) e provérbios (òwe), entre outras formas que ajudaram a ressignificar valores, ligar gerações por meio da oralidade e ditar normas no campo social e religioso dos afrodescendentes, delineando as tradições de matrizes africanas no Brasil. “Há

[87] Presente nas obras de Beniste (2019, p. 49-73), Carneiro (2008, p.108), Prandi (2001, p. 23), Santos (2001, p. 159) e Verger (2002, p. 252; 2012, p. 423; 2019, p. 89).

[88] “Òsàlá é a forma reduzida de Òrisá nlá e significa ‘o grande òrisá’. É um título dado a Obaàtálá, ‘o rei da pureza ética’, para destaca-lo dos demais òrisá”. (JAGUN, 2017, p. 770-771).

[89] Em um dos mitos dos Orixás, é Oxalá (Obatalá) quem recebe do Deus Supremo ordem inicial de criação do mundo, porém por não ter feito as devidas oferendas a Exu, é enganado por este e quebra a proibição de beber o vinho da palma. Por ter sentido sede no caminho ingere a bebida e cai embriagado. É Odudua que finaliza a tarefa, deixando Oxalá envergonhado diante de Olodumaré, que o perdoa, porém a tarefa da criação já havi sido cumprida.

[90] **Odù** (signos de ifá) compõe o sistema de adivinhação do orixá Orúnmìlà, são tidos como uma forma de resposta concedida pelo oráculo, com o bàbáláwo constituindo, de modo sistemático, a filosofia religiosa do povo yorubá; **Ilàná ìsin** (liturgia) seriam as regras de culto, é o meio de comunicação dos praticantes com seus objetos de adoração; **Orin (cânticos)** são narrativas contando histórias de seus antepassados e a exaltação das divindades, inclui a música e a dança; **Ède (linguagem)** sempre no idioma original, como forma de impedir interferências nas tradições. No candomblé, usa-se a expressão “língua-de-santo”; e **Òwe (provérbios)** são as jóias da linguagem yorubá que transmitem significados profundos e serão constantemente citados na pesquisa, de forma a permitir entender o comportamento e a prática rituais. (BENISTE, 2019, p. 20-24).

sempre um mito que ajuda a responder sobre a existência humana, em todas as suas fases, ou sobre as divindades e o mundo invisível, do qual a humanidade se sente envolvida e submetida permanentemente". (BENISTE, 2014, p. 35).

Se, por um lado, a diversificação constitui um atributo dos mitos por obra da oralidade, por outro eles são extraordinariamente importantes no estudo dos orixás. Beniste aponta para as relações que os mitos estabelecem com diferentes dimensões da vida social: "[...] desempenham uma função indispensável: exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem". (BENISTE, 2019, p. 35).

Para os yorubá a vida só é possível pela existência de Ólódumarè, a autoridade absoluta. "[...] podemos sustentar que Olórun-Olódumarè é a origem e o princípio de todas as coisas. É sobre essa fidelidade básica que repousa toda a supremacia da crença yorubá". (BENISTE 2019, p. 49). Portanto, orixás, ancestrais, homens, mulheres estão submetidos e conectados ao seu poder, porque ele possui o axé (àse), o sopro da vida. Axé também consiste na palavra mais forte de ligação com Olodumarè, pronunciada nas súplicas e nos pedidos de intervenção aos orixás.

A possibilidade de múltiplas interpretações sobre a concepção do universo e sobre o poder desmedido de Olodumarè nos devolve ao mito de criação da terra, que marca o primeiro conflito das forças iguais. Obàtálá, do princípio masculino, teria sido confrontado por Odùdùwa ou Odùa, do feminino.

Após disputarem a criação da terra, dividiram a fundação das cidades Ilé Ifè e Igbó Orà[91], onde até hoje são cultuados e venerados. Ifé é conhecida como o berço da civilização, morada de todos os orixás no ayê. Inicialmente reino sobrenatural de Obatalá, ela foi dominada pelo líder impetuoso, Odùdùwá, que fundou definitivamente a cidade. Beniste (2019) afirma que não existem duas tradições, mas

> [...] dois lados complementares da tradição seguidos pelas gerações. Obàtálá, já intitulado de Òrísà nlá (o grande orixá), é colocado em seu lugar como divindade suprema da Terra, enquanto que, fisicamente as gerações permanecem Omo Odùdúwà **(filhos de odùdùwa)**. (BENISTE, 2019, p. 63, grifo nosso).

[91] "Obàtálá teria sido rei dos Igbó, uma população instalada perto do lugar que se tornou mais tarde a cidade de Ifé. A referência a esse fato não se perdeu nas tradições orais no Brasil, onde Òsàlá é frequentemente mencionado nos cânticos como òrisà Igbó ou bàbá Igbá". (BENISTE, 2019, p. 65).

O povo de Ifé durante suas migrações teria fundado Ketu, um dos maiores reinos da antiguidade. “Segundo antigas tradições orais, os netos de Odùduwa teriam povoado as terras imensas da Costa da Mina, levando as civilizações a todos os quadrantes”. (SILVEIRA, 2010, p. 328). Em Ketu, no final do século XVIII, se instalaram africanos islamizados, vindos do Deserto do Saara, assumindo um importante Conselho na cidade, o Olumalê. Os mulçumanos de Ketu eram parte de uma comunidade bem sucedida de comerciantes e sacerdotes de Ifá: “Numerosos curandeiros que contribuíram para a prosperidade do país. E seus cultos foram sincretizados com o dos orixás alaxó funfun da cor branca da família de Oxalá/Obatalá/Odudua”. (SILVEIRA, 2010, p. 328).

Foi no Reino de Ketu que ocorreu a fundação da primeira sociedade Geledé, controlada por mulheres. A capital de Ketu foi invadida pelos daomeanos em 1789, época marcada nos registros orais pelo sequestro das netas gêmeas da família Arô do rei Aláketu Akebiohu. Uma delas, Otampê Ojarô, foi a mesma que, no início do século XIX, fundou na Bahia o candomblé do Alaketu, conforme veremos mais aditante.

Voltando a Odùdùwa estudos mostram que há controvérsias acerca do gênero do conquistador, que é cultuado em alguns lugares como feminino, embora parte significativa dos yorubá o considere masculino. Vimos que em Ifé é cultuado como um ancestral divinizado masculino, o que significa que ele já viveu na terra, mas não em todo território yorubá, seguido depois para o Brasil, onde pode ser feminino ou masculino:

> Nos ritos de candomblé no Brasil, Odùdúwà é visto como uma divindade, ora masculina, ora feminina, do panteão dos òrisà funfun **(usam somente a cor branca).** Não há incorporação de seus filhos, sendo sua feitura, quando for o caso, substituída por Ógun ou Osàgiyàn, **aliás dois orixás masculinos**. É invocado no 1º Domingo do ritual das águas de òsalà – orò àwon omi òsàlà, com uma sequência de cânticos denominada roda de Odùdúwà. (BENISTE, 2014, p. 70).

Uma outra versão que confere à Odùdùwá o princípio feminino permanece na cidade de Igbó Orà. Nela, Odùdùwá é representada como uma mulher com grandes seios, amamentando uma criança, diretamente ligada às deusas da fertilidade; o mesmo ocorrendo na cidade de Adó, onde é vista como uma das sete crianças divinas. Há ainda uma narrativa de que, como feminina, seria a esposa de Obàtálá. Nessa narrativa, o casal é representado por duas cabaças, uma cobrindo a outra. Esse teria sido o motivo pelo qual Pierre Verger não teria concordado com a interpretação defendida por Juana Elbein dos Santos, que “estrutura sua tese na condição feminina de Odùdúwà”. (BENISTE, 2019, p. 59).

Em **Yorubá**: vocabulário temático do candomblé (2017), Odùduwà (odùduà) significa a divindade masculina que criou os seres vivos, sendo o primeiro rei de Ifé. Seu autor, Jagun, afirma que considerar Odùduwà como mulher, que comporia com Obàtálá um casal, consiste numa confusão iniciada pelo Padre Baudin, que recontou os fatos ajustando-os às suas crenças e concepção de mundo, ao "olhar cristão":

> Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçadas pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre obàtálá e odùduà. Mal informado e dotado de uma imaginação fértil, o reverendo padre expôs no seu livro sobre as religiões de Porto Novo (que não é um país ioruba) informações erradas, às quais nos referimos nos capítulos sobre Cangô e Iemanjá. O Padre Baudin feminiliza Odùduà para fazer dele a companheira de Obàtalà (ignorando que este papel era desempenhado por Yemowo). Fechou este casal Obàtálá-Odùduwà (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexata, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde Obàtalá (macho) e tudo o que está encima e Odùduà (pseudofêmea) em tudo o que está embaixo; Obàtálá é o espírito, Odùduà a matéria; Obàtálá é o firmamento e Odùduà é a terra. (JAGUN, 2017, p. 608).

Para Verger (2002), a versão do mito a ser seguida é aquela na qual a mulher Yemowo é que teria o papel de esposa de Obàtálá (Òrisàálá). Uma evidência desse fato é que o casal pode ser visto em imagens, como no ilésin[92] do templo dedicado ao esposo, em Ilê Ifé. Yemowo, teria sido filha do rei Níìjítà, de Òkéora, e seria cultuada no Brasil como uma qualidade de Yemanjá. (VERGER, 2002, p. 258). Yemòwo aparece em vários registros como a única esposa de Obàtálá. Em Abeokuta, na Nigéria, onde seu culto é bastante difundido, ela é louvada também nos meses de janeiro, nas festas anuais dedicadas ao nome do marido, mas apenas no último dia de festividades. Em Ifé, não haveria dúvidas de que Yemòwo é que formaria o par mítico com Obatalá:

> Lá o sacerdote incorpora esta divindade. Yemòwo derivaria da junção das palavras yé (forma reduzida de yèyé – mãezinha) e Mówó (nome próprio). [...] Em Ifé, não há a menor dúvida de que o par mítico de Obatálà é Yemòwo e não Odùduwá, como alguns equivocadamente insistem. (JAGUN, 2017, p. 614).

Antes de apresentar esta convicção, Verger havia localizado, em uma pesquisa publicada em 1957 sobre orixás e voduns[93], um mito no qual "Odudua" figurava como

[92] Altar principal do Templo de Obàtálá, em Ilé Ifè, onde constam duas esculturas em madeira, do casal. "Ambas as estatuetas têm as mãos cruzadas sobre as pernas, sentadas, em um ângulo de 90 graus. Em torno delas, vasilhas com búzios e varas de àtóri. (JAGUN, 2017, p. 614).

[93] As pesquisas de Pierre Verger foram publicadas pelo Institut Français d'Afrique Noire com a seguinte indicação bibliográfica: Pierre Verger, Notes sur le culte des Orisa er Vodun à Bahia, la Baie de tous les saints au Brésil et

> [...] elemento feminino de um casal criador, cuja parte masculina seria Obatalà, não claramente definido hoje. Neste mito Odudua aparece frequentemente, sobretudo em certas regiões dos arredores de Porto-Novo[94], muito mais identificada com Obatalà do que como parte complementar de um casal criador. (VERGER, 2012, p. 437).

Verger problematiza uma certa confusão ou "uma tendência que substitui a lenda dos antepassados divinizados pelo mito dos deuses". Ele levanta ainda a hipótese desse mito do casal criador ter resultado do sincretismo entre sistemas religiosos de diferentes origens:

> Nesse caso o mito do casal criador, Obatala-Odudua, não poderia ser a consequência de um sincretismo, elaborado na região do litoral, entre sistemas religiosos de diferentes origens, mas que possuem certas características comuns? Um sincretismo entre os casais Obatala-yeyemowo que representasse uma oposição céu-água, de um lado, e o casal Odudua-olokum, que simbolizasse a oposição terra-água, de outro? (VERGER, 2012, p. 438).

O padre Baudin foi assim o primeiro a afirmar que "Odudua ou Odua"[95] seria um elemento feminino, tendo sido o propagador da versão de que "Odudua" teria surgido antes de Obatalá e coexistido com Olorun.

De acordo com Beniste (2019), Baudin teria influenciado ainda outros estudiosos que reproduziram essas e outras ideias sem as devidas investigações. Esse "hábito de se copiar teses pessoais sem qualquer critério" estaria formando uma "civilização de papagaios". (BENISTE, 2019, p. 49).

Uma das reflexões suscitadas por este debate é o porquê de alguns pesquisadores afirmarem que certos estudos, ao se referirem à divindade Oduá, no caso masculino, estariam na verdade se referindo a Odùa, a divindade feminina. Um erro que só poderia ser observado levando-se em conta a escrita, a pronúncia e a diferença entre os fatos históricos, políticos e mitológicos de cada região.

Ao propor a substituição do termo cosmovisão por cosmopercepção, Oyèrónké Oyèwúmi (2002) também está criticando alguns estudiosos africanos que, ao aplicar a língua inglesa nas

---

à l'ancienne Côte des Esclaves em Afrique. Dakar: IFAN, 1957. (VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2012.)

[94] Porto Novo é a capital e segunda maior cidade do Benim. Está localizado no Golfo da Guiné, na África Ocidental. (Porto-Novo in Infopédia [online]. Porto: Porto Editora, 2003-2021. Disponível em: < https://bit.ly/3vCJOJ5 >. Acesso em: 19/01/2021.)

[95] No livro o tradutor usa a forma "aportuguesada" de grafar as palavras Odudua e Odua, sem se ater que a forma correta de se escrever e pronunciar as palavras yorubas tem consistido em um problema para pesquisadores. No nosso caso, diferenciar Odùuduwá ou Odúa, de Odùa é de grande importância.

traduções de textos yorubá, perpetuaram a concepção ocidental. Seriam textos impregnados pelo primado do visual no pensamento ocidental, em detrimento de "uma cultura que privilegia outros sentidos". (OYEWÙMÍ, 2002, p. 42).

Oyèwúmi comenta o equívoco de interpretação em torno de Oduduá contido no trabalho de outro estudioso africano, Bolaji Idowu, pesquisador da religião yorubá:

> Idowu sugere que a confusão sobre a identidade sexual de Oduduá pode ser devida em parte à língua que, na liturgia, se refere a Oduduá como mãe e também chama figura progenitora de "senhor" e "marido". Idowu traduz o início desta liturgia da seguinte forma: Ó mãe, nós te pedimos para nos libertar; Cuide de nós, cuide de (nossas) crianças; Tu, cuja arte se estabeleceu em Ado… Idowu continua: "Mas ainda assim, quando a trova ritual é recitada, ouvimos expressões como "meu senhor" e "meu marido", e tais expressões indicam fortemente que uma divindade está sendo clamada" (Ibid.). É óbvio que Idowu se equivoca ao pensar que a presença da palavra "marido" constituía evidência de masculinidade, uma vez que a palavra iorubá ọkọ, traduzida como "marido" em inglês, é uma categoria sem especificidade de gênero, englobando tanto o macho quanto a fêmea. (OYËWÙMÍ, 2002, p. 40-41).

Esta narrativa é sobre povos de tradição oral, cujos tempo mítico e tempo vivido se confrontam e também se confundem. Isso se exemplifica no mito da disputa entre Obàtálá, criado por Olorún, e Odùdúwá, o criador da história política de Ifé. Esse encontro nos alerta sobre a interpretação de mitos, que documentam dois sistemas: o sócio-político e o religioso. O sistema religioso compõe determinada percepção de mundo, salvaguarda diferentes versões dos mitos e inclui outros personagens. É o caso de Odùa, a mulher primordial, sobre a qual apresentaremos a seguir um breve resumo de suas narrativas.

2.2.3.2 As grandes mães, a Odùa e o poder genitor

Como já colocado anteriormente, há alguns mitos que mostram Odùduwá como princípio feminino e em relação direta com a criação da terra. Por outro lado, outras narrativas indicam que essa versão não significa que ele seria o feminino. Odùa, que estaria ao lado de Odùduwá[96] (Oduá), seria na verdade *Odù Logboje*, a Iyá mi (grande mãe), a mulher primordial, chamada de *Eléyinjú Egé*, a dona dos olhos delicados.

[96] O correto é a redução do nome de Odùdúwà ser grafado como Odúa, portanto com acento agudo, diferente de Odùa. "Damos exemplo de uma mesma palavra com significados diferentes: odù – poder absoluto, odù – pote ou calderão onde se coloca infusão de ervas (àgbo); odù – signos de Ifá; òdú – um tipo de erva comestível; òdù – palavra usada para expressar alguma coisa grande; Òdù – uma cidade yorubá. (BENISTE, 2019, p. 72).

Como na linguagem yorubá o uso reduzido das palavras é muito comum, ao observarmos as diferenças na grafia e acentos, podemos perceber que aqui caberia Oduá corresponder ao redutivo de Odùduwá e a Odùa, corresponder *a Odù Logboje*.

Este consistiria em mais um exemplo do problema recorrente dos primeiros estudos sobre a cultura yorubá e sua tradição oral, que afetou a compreensão de textos, mitos, cânticos e rezas. "Há pessoas que no afã de traduzir, mudam as palavras yorubá por outras, segundo suas concepções pessoais, visando facilitar a tradução. Assim procedendo, o verdadeiro sentido é modificado". (BENISTE, 2019, p. 16). Desta forma, seguiremos a concepção de alguns autores, segundo a qual Odùdùwá é um ancestral divinizado masculino[97].

Mesmo nos lugares em que Odùdùwá é considerado masculino, é atribuído a ele o domínio sobre a parte designada ao princípio feminino. Concluímos que se considerarmos que o mito nos indica que Odùdùwá teria conquistado a grande terra, a cidade de Ilê Ifé, e que a terra possui todo o poder feminino, não resta dúvida de que esta força está na parte que lhe é atribuída. Assim teríamos o encontro de Oduá com Odùa, a guardiã da terra com o próprio feminino. Obatálá criado por Olorún, no orun, teria seu poder confrontado por Oduá, no ayê, que teve como aliada a força feminina Odùa.

Isto explicaria, a partir da concepção yorubá, como a obra do criador impôs entes dotados de forças iguais. O controle sobre o poder primordial ficou com Exú, o guardião dos princípios universais (feminino e masculino); esses princípios foram simbolizados numa totalidade, como partes de uma cabaça, uma delas remetendo para Obatalá, o reprodutor; e a outra para Odùa, a genitora, guardiã única, a mulher primordial.

No momento da concepção da terra, Odùa ou *Odù Logboje* recebeu o poder da fertilidade para a sustentação do mundo e o título de *Íyá nlá* (a grande mãe) ou *Iyá won* (a mãe de todos). (BENISTE, 2014, p. 60). Foi a ela que Olodumaré teria ordenado os cuidados da cabaça, representando o útero feminino, contendo o poder do mundo, simbolizado por grandes pássaros (eléiye). A revelação desse momento está nos trechos do odù[98] Òsá Méji, que diz: "Ajoelhem-se para as mulheres/ A mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos/ a mulher é a inteligência humana da terra/ a mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos". (BENISTE, 2019, p. 60).

---

[97] "Em Ilè Ifè o templo de Odua ou Odudua é inteiramente independente do templo de Obatalá e situa-se em outro bairro. Odua figura ali como Orisá masculino. É considerado o ancestral primeiro oní de Ifè, do AlafínOyó, do rei de Benin, do rei de Kétou etc.". (VERGER, 2012, p. 437).

[98] "Odù – s. destino; caminhos; signos do oráculo de Ifá retratados através de poemas (esse); há 16 principais (ojú odù) e cada um destes tem mais 16 odù menores (omo odù ou àmúlù ou sub odù), totalizando 256 no sistema de Ifá". (JAGUN, 2017, p. 1123).

Odùa seria então a personificação do princípio feminino, associada a Iyá mi da Sociedade Oxorongá (Òsòróngá), da qual fariam parte outras divindades femininas, como Oxum (Òsun), as que usam o abèbè (leque), cujo desenho decorado de um pássaro faz referência ao grande poder recebido. Na dimensão mitológica, há outro momento em que Olodumaré se pronuncia, da entrega dos poderes a Odù Logbje, que ilustra bem a função fundamental que as iyá mi, as mães primordiais, passaram a exercer no sistema de crença yorubá:

> 1 – Olódùmaré diz: qual o seu poder?
> 2 – Ele diz: você será chamada para sempre, a mãe de todos
> 3 – Ele diz: você dará continuidade
> 4 – Olódùmaré lhe dá o poder
> 5 – Ele entrega o poder de eléiye para ela
> 6 – Ela recebe o pássaro de Olódùmaré
> 7 – Ela recebe, então, o poder que utilizará com ele
> 8 – Ele diz: utilize com calma o poder que dei a você
> 9 – Se utilizar com violência, ele o retomará
> 10 – Porque aquela que recebeu o poder se chama Odùa
> 11 – O homem não poderá fazer nada sozinho na ausência da mulher
> (BENISTE, 2014, p. 60)

Ao dominar a terra, Odùa teria total poder também sobre outro elemento feminino, a àgua (mares, rios, lagos, mananciais), o sangue branco da terra, por onde veicularia o seu axé genitor feminino. Ela seria uma das entidades funfun (do branco). O branco representaria tanto a criação e o poder genitor masculino como feminino. Olodùmaré teria lhe dado o poder criador do mundo (aiyé), mas também como "representante do àiyé seu àsé é veiculado pelo 'sangue vermelho' e 'sangue preto' [...]". (SANTOS, 2001, p. 79). Aqui aparece a referência aos elementos-signos dos três sangues do axé (àse): "branco (fun ou giz), o vermelho (o osún ou pó vermelho) e o preto (carvão de madeira ou carvão), que com a lama apanhada no fundo de um rio, constituem os elementos indispensáveis à existência individualizada". (SANTOS, 2001, p. 67).

O mito da criação nos dá a dimensão da ligação entre Exú e o poder primordial feminino. Enquanto Obàtalá desprezou fazer as primeiras oferendas a Exú, antes de empreender a missão de criar a terra, Odùa respeitou a ordem, consultou o oráculo de Ifá e fez as oferendas a ele. (SANTOS, 2001, p. 61). Há, nessa passagem, um marcador importante da relação que se estabelece entre o orixá Exú e o poder feminino, a sua grande mãe.

Odùa além de conseguir finalizar a missão dada por Olodumaré, ao respeitar a precedência de Exú, passa a contar com a lealdade do procriado, o que parece potencializar sua

presença na criação do mundo, diante do papel que restou para Obatalá, de “criar todos os tipos de seres que iriam povoar a terra”. Assim,

> Odùa foi a primeira entidade a pisar na terra, marcando-a com a sua primeira pegada. Essa pegada é chamada de edè ntaiyé Odùduwà. Atrás de Odùa vieram todos os outros orisà colocando-se sob sua autoridade. Todos os dias Orúnmilá – patrão do oráculo Ifá – consultava Ifá para Odùa. (SANTOS, 2001, p. 62).

Segundo Aderonmu (2015), alguns mitos yorubá narram que as iyámi foram as únicas mulheres que acompanharam Odùdúwá durante sua migração para a conquista e fundação da cidade de Ifé. (ADERONMU, 2015, p. 134). Além da relação com o grande conquistador, há ainda a ligação com Exú, a primeira existência individual, e com Orunmilà, o deus adivinho, que aparece nos mitos como o mediador da força extrema das iyámì, que são,

> [...] entidades que se instalaram no mundo e se tornaram muito poderosas, ao ponto de nenhuma outra divindade poder derrotá-las, por isso a comparação ao orisá Esú, único que consegue viver com elas e enfrentá-las. Elas podem colocar por terra os esforços de todas as outras divindades que não lhe prestaram o reconhecimento adequado. Mas, não são totalmente más. (ADERONMU, 2015, p. 135).

Aderonmu ressalta o aspecto controverso de iyámì, que necessita de um constante controle. Uma relação que não prescinde de Exu, que contribui para o equilíbrio entre as forças das grandes mães e o universo, incluindo a atuação dele em rituais importantes de manutenção e distribuição da energia vital.

Para Santos (2001), a cor vermelha associada a Exu, também é referência “do poder de gestação", veiculado pelo corrimento menstrual, fortemente ligado às mães genitoras. (SANTOS, 2001, p. 189). Uma relação que é identificada em rituais prioritários como o “padé”, em que Exu é o encarregado de transportar, comunicar e restituir o “[...] asé dos genitores míticos, estabelecendo a harmoniosa relação, permitindo a dinâmica social e a continuação do ciclo vital". (p. 195). O orixá tem grande importância no ritual que evoca o princípio masculino (baba) e o princípio feminino (iyá). “Durante o ritual, os Baba Égún e as Ìyá-mi reúnem-se para aceitar as oferendas que Ësù transporta para eles”. (SANTOS, 2001, p. 195).

> Exu, o elemento procriado, é a prova do poder das ìyà mì. É o pássaro, o eléye. É ele quem veicula esse poder do vermelho, representado pelo símbolo chamado Egán. É precisamente por ser portador e representante desse símbolo e desse poder que Èsù é a entidade mais importante do sistema nagô, como o testemunha o texto do odú òse-túwá. (SANTOS, 2001, p. 171).

O pássaro é a principal representação da Sociedade Oxorongá, fundada pelas iyá mi, para congregar as poderosas àjé (feiticeiras), capazes de alterar o destino de qualquer pessoa. Acredita-se que para vigiar os seres humanos, elas se transformariam "em determinados pássaros para suas rondas noturnas, cujos nomes são proferidos com muito cuidado. São eles: èhurù, èluùlú, átioró, àgbigbò e òsòróngà. Este último refere-se ao próprio som que a ave emite e que dá nome à sociedade". (BENISTE, 2019, p. 72).

As ìyámi estariam relacionadas com todas as orixás femininas, que são as grandes mães representativas do princípio feminino. Oxum, Nanã, Iyemanjá, Oyá e Ewá são consideradas iyá-eléye, as mães possuidoras da cabaça que contém o pássaro, o grande símbolo de poder das ancestrais femininas. Oxum seria a íyá-mí-àkókó (mãe ancestral suprema); Nanã, a patrona da lama, matéria prima da vida, é a descendente do grande pássaro átioró; e todas as outras orixás femininas estão associadas ao poder da restituição e da redistribuição do axé.

Há uma certa confusão em se confirmar se elas seriam ou não as mesmas entidades, porém nos candomblés ketu-nagô nenhuma iyabá é tratada pelo nome de ajé. Outra questão é saber porque as iyá mí não são consideradas na categoria orixás. Elas não possuem uma representação individual, sendo que seu culto, por ser considerado um tabu, não foi incluído no calendário de cultos e festas públicas do candomblé no Brasil. Elas seriam outras formas de espíritos criados por Olodúmaré, representando as forças da natureza ligadas à terra, associados ao poder gerador, mas relegadas ao campo do mistério e do tabú pelo povo de terreiro.

> A palavra òrìsà é utilizada exclusivamente para definir as divindades, e nunca para formas de espíritos comuns que possuem suas próprias denominações. Essas divindades trazem à mente a imagem de seres com personalidade e temperamento próprios, certamente semelhantes aos seres humanos. (BENISTE, 2019, p. 78).

Assim, em torno das iyá-mí foram criadas narrativas de segredos, que as caracterizam entre poderosas e temidas. As mães primordiais ainda são tratadas como seres à parte do sistema de crenças.

2.2.3.3 As temidas ajé, as poderosas iyamí "feiticeiras"

Mesmo adotando a versão feminina para Odùdùwá, Santos (2001) critica a exclusão das ancestrais femininas (iyá mi) de muitos estudos sobre a religião nagô. Ela relacionou os "genitores femininos" (orixás femininas) com as "ancestrais femininos" (iyá-àgbà ou iyá-mi).

(SANTOS, 2001, p. 114). Apesar das iyá-mi estarem associadas a aspectos agressivos, destruidores e anti-sociais, para a autora, não se pode separá-las do sistema de culto aos orixás.

> [...] nada é mais inexato. Não só as iyá-mi possuem suas representações coletivas divinas entre os orisá genitores femininos como também elas são cultuadas e invocadas junto a todos os irúnmalé[99] durante os rituais do "terreiro"; particularmente durante o padé, todas são cultuadas na representação de iyá-mi''osòròngà. [...] todos os orisá femininos são representações coletivas das iyá-n-láawa, nossos grandes ancestres femininos. (SANTOS, 2001, p. 114).

Sobre as iyá-mi como ajé (feiticeira) cabe ainda uma consideração sobre suas interpretações. Traduzida como feiticeira, elas estariam diretamente relacionadas à orixá Oxum, tendo como significado o de "um ser espiritualmente poderoso e abençoado". (OYÈWUMÍ, 2016, p. 35). Foi a tradução para o inglês de ajé que fez com que mulheres veneradas sob este título ganhassem o estereótipo de "bruxas" demonizadas:

> [...] ser chamada de àjẹ́ é um prelúdio para a perseguição em uma sociedade saturada de noções cristãs, ocidentais e islâmicas de religião e espiritualidade apropriadas. As más tradução e compreensão àjẹ́ como "bruxa" resultou em dicotomias de gênero que colocaram anafêmeas em geral, e Ìyá em particular, na categoria de demônio. (OYÈWUMÍ, 2016, p. 35).

Muito do significado distorcido das ajé na África Moderna se manteve no imaginário cultural por conta de pensamentos coloniais. De acordo com Oyèwúmi (2016), dois teóricos se destacaram neste propósito inferiorizante: o escritor e romancista D. O. Fagunwa[100], que escreveu sobre Iyá e ajé, colocando esta última como um "mal total"; e o estudioso da religião Wade Abimbola, que escreveu sobre Iyá e Ajé em Ifá. Fagunwa, influente escritor, filho de uma mulher devota de Oxum e neto de um babalaô de Ifá, foi o pioneiro em difundir uma imagem maligna para ajé[101]. Influenciado por seus pais, que mais tarde se converteram ao cristianismo, com sua episteme generificada, ele acabou por assimilar a compreensão ocidental do poder feminino como mal. (OYÈWUMÍ, 2016, p. 36-46). Seus escritos foram marcados por injunções bíblicas, para o agrado das missões cristãs.

---

[99] Refere-se a seres sobrenaturais, quer sejam elas associadas o ar, à terra ou às águas. Existem os irunmalé, da direita, os orisà, entidades divinas cuja existência remonta os primórdios do universo (igbá íwá sè) diretamente ligados a Olorún; e os da esquerda, irunmalè ancestres – espíritos de seres humanos, os ebora. Uns e outros são objetos de cultos separados. [...] Os ebora são do grupo encabeçado por Odùduwà. (SANTOS, 2001, p. 75).

[100] FAGUNWA, D. O. **Forest of a Thousand Daemons**: A Hunter's Saga. Trad. Wole Soyinka. Nova Iorque: Random House, 1982.

[101] ABIMBOLA, Wande. **Ifá**: An Exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

> O quadro de Ìyá e àjẹ́ que ele pinta está certamente fora dos entendimentos tradicionais; e pode ser um dos primeiros casos documentados de traduzir a categoria de àjẹ́ como bruxa, lembrando a maneira pela qual Exu, uma divindade iorubá, foi transformada e rebatizada como Satanás ou demônio na tradição cristã local emergente. [...] Em uma sociedade sexista, para a qual a sociedade iorubá estava se encaminhando, há apreensão relacionada a fêmeas poderosas; homens sentem-se ameaçados e geralmente espera-se que as fêmeas sejam subordinadas aos homens, não apenas o ọkọ, particularmente no casamento, o casamento cristão. Uma nova derrogação estava sendo posta no lugar. O prospecto e as situações atuais das mulheres que se recusam a aceitar a subordinação social e sexual provocam reações violentas e convocam a rotular uma fêmea independente e forte como bruxa. (OYÈWUMÍ, 2016, p. 38-39).

Sobre as teorias de Abimbola, ele teria se ocupado dos aspectos da representação, identidade, papel e função das ajé em Ifá e na sociedade yorubá. Com estudos que também expressam o predomínio de valores cristãos e europeus, ele reafirmou a crença em poderes sobrenaturais entre o bem e o mal. Para ele, haveria dois tipos de seres sobrenaturais bons – orixás e ancestrais – e outros dois tipos maus, que são "os ajogun (provedores de tormento – morte, doença, destruição e perda) e eníyán ou elẹyẹ, que ele traduz como bruxas". (OYEWUMÍ, 2016, p. 40). A questão da má tradução e do viés de gênero reaparecem aqui:

> Ele prossegue explicando que as bruxas são conhecidas como ẹlẹyẹ porque elas podem assumir a forma de pássaros, e mais desgraçadamente, se diz que as bruxas não têm "nenhum outro propósito na vida além da destruição do Homem e de sua propriedade. Elas são, portanto, os arquiinimigos do Homem" (aqui, temos o "homem inclusivo", embora eu ache que fará mais sentido lê-lo como o homem exclusivo!) Notamos que àjẹ́ recebem uma série de nomes nos versos de Ifá que Abimbola escolheu apresentar: eniyán, ẹlẹyẹ, ajogun. Suspeitamos que as ẹlẹyẹ sejam fêmeas em função do uso do pronome feminino inglês, um gênero que não ocorre na língua iorubá. Também sabemos que elas são mulheres porque em alguns dos versos de Ifá elas são chamadas de Ìyàmi, que significa "minha Ìyá" – um nome para um grupo espiritualmente poderoso de anafêmeas que discuti anteriormente. (OYÈWUMÍ, 2016, p. 40).

Vimos que Wade Abimbola relacionou as reações um tanto coléricas das *ajé* em Ifá como anti-femininas. Os escritos do autor foram publicizados justamente quando as ideias cristãs e islâmicas – que demonizaram as religiões tradicionais e as forças espirituais -, já haviam sido absorvidas por um grande número de pessoas. Foi justamente neste contexto em que,

> [...] as personagens fêmeas suportaram o impacto disso porque, diferentemente do culto ao orixá, as religiões abraâmicas, que se tornaram as religiões dominantes entre os iorubás, tinham pouco ou nenhum lugar de destaque para as mulheres, especialmente em papeis de liderança. (OYÈWUMÍ, 2016, p. 44).

Ao reduzir a importância das *ajé* a algo relacionado ao colérico e ao demoníaco, muitas narrativas passaram a associá-las aos comportamentos de mulheres africanas que ocupavam posições de poder, o que contribuiu inclusive para a destruição dos valores de muitas sociedades matriarcais.

2.2.4 As íyabá, guardiãs do princípio feminino

A historiadora Irinéia Franco dos Santos (2008) relacionou o poder das *iyabá*, orixás femininas, com o das ìyà-mí (iyà-àgbà), as mães primordiais, traçando as características arquetípicas das mães. Para ela, mesmo que a visão aterradora (crueldade, vingança, ira e etc.) apareça como sinais do poder das ìyà-mì, são elas a detentoras do poder genitor,

> [...] em que doação, fecundação e proteção dão a imagem da maternidade, uma visão carinhosa e vital. As aparentes contradições acima não são inconciliáveis. Os orixás femininos mais cultuados nos Candomblés brasileiros representam aspectos socializados do temido poder das Iá Mi Oxorongá. (SANTOS, 2008, p. 61).

Alguns mitos sobre as orixás genitoras exemplificam essa relação. Oxum, que possui domínio sobre a fertilidade humana, teria deixado as mulheres estéreis em represália aos homens, por que os orixás masculinos não permitiram sua participação nas reuniões de organização do mundo. (VERGER, 2002, p. 174). Em resposta, Oxum teria usado de seus poderes e tornado também a terra estéril. Foi assim, que os orixás masculinos, após consultar o oráculo de Orunmilá, foram obrigados a reconhecer que sem as mulheres a vida na terra não prosperaria. Oxum é muito celebrada no festival *Geledé*, da Sociedade feminina *Geledé*, como a "Mãe Encantadora", muito doce, mas que sabe ser muito cruel quando se faz necessário, exigindo justiça às mulheres.

Iansã, mesmo não sendo considerada uma mãe muito presente, é extremamente zelosa com seus filhos e utiliza de muita violência para protegê-los. Ela está ligada às Iá Mi por meio do culto aos antepassados (egunguns). Nanã Buruku recebe o corpo humano morto na terra, restituindo o axé do planeta, Iansã auxilia o espírito a alcançar o Orum. Iemanjá, a Grande Mãe

do Candomblé, amorosa, conselheira e protetora também possui seu aspecto mais terrível, quando o mito diz que ela vinga a morte de seu filho, destruindo a primeira humanidade.

É significativo como a magia e a sabedoria estão sempre presentes nas atividades das orixás femininas. Segundo Santos (2008), "todas utilizam em algum momento as artes mágicas aprendidas com suas Mães, renovam os laços comunitários através do culto aos antepassados, curam e nutrem com os conhecimentos culinários". (SANTOS, 2008, p. 72). Elas aconselham e realizam os trabalhos mágicos, guardam os segredos do poder feminino, são guardiãs do nascimento e da morte. Esse traço ancestral também constituiria as mulheres da sociedade yorubá, possuidoras de todas as qualidades e poderes das iyàmì. A historiadora ressalta que essas africanas em várias épocas da vida revivem diferentes aspectos desse poder feminino, legado da natureza às mulheres, como parte de sua função social, cultural e espiritual.

> O poder feminino, em seu duplo aspecto - criador e destruidor - é a síntese da vida, fornece o axé necessário à continuação da existência na Terra. As Iá Mi Oxorongá são as "Senhoras da Vida", quando devidamente cultuadas e reverenciadas são o ventre do mundo, fonte da criação. Se esquecidas, lançam toda sorte de maldição e transformam-se em "Senhoras da Morte". Uma das cantigas entoadas no festival Geledé expressa belamente as suas características, que são ternas e terríveis. "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, no topo da árvore Iroko. Mãe que sobe alto e olha para a terra. Mãe que mata o marido, mas dele tem pena. (SANTOS, 2008, p. 72).

Todos esses mistérios acabaram por incluir as yá-mí na categoria de feiticeiras, justamente por esse trânsito entre fazer o bem e o mal. As àjé não teriam uma boa reputação, mas figuram como fundamentais para o equilíbrio do sistema.

Para que o lado colérico das yá-mí não os atinjam, os yorubá não se atrevem a pronunciar o nome delas, sem antes cumprirem o ritual de enconstar de leve na terra com a ponta dos dedos. Quem está sentado deve se levantar em sinal de respeito. Como seres sensíveis, elas possuem imagem dupla e podem se aborrecer por qualquer motivo. Elas estão inseridas na representação de divindades temidas. As àjé são as ìyàmi òsòròngà (minha mãe òsòròngà), ìyàmì (minha mãe), eleyè (dona dos pássaros), àgbà ou iyá àgbà (anciã, pessoa de idade, mãe idosa e respeitável).

Quanto à figura de Odùa boa parte dos estudos não problematizam sua existência, para além do que descrevemos sobre sua presença no momento da criação do mundo. O que parece é que sua força é absorvida entre as iyábas (orixás feminas) e as iyàmi (as feiticeiras ou ajés).

As iyà-mí se tornam quase que um impedimento, de tão incompreendidas e demonizadas que foram ao longo do tempo.

Nas tradições de matrizes africanas, o poder feminino seria transferido para o controle das orixás femininas, das ìyá mi àgbá, mas também seria exercido e regulado por mulheres que se organizaram em África em sociedades secretas femininas. Exemplo disso são as *Gèlèdé* (culto as iyami, associado à Oxum) que permite a participação de homens, e *E'léékò*[102] (associada à orixá Obá), formado apenas por mulheres. Essas sociedades permaneceram representadas nos segmentos femininos dos terreiros de candomblé no Brasil, em cargos de alta hierarquia como *iyálodé, iyalorisá ou iyálásé*. (SANTOS, 2001, p. 129).

2.2.5 Íyà mi, as grandes mães e o temor ao feminino

> Òbarisà canta:
> "Dobrai o joelho para a mulher,
> A mulher nos pôs no mundo.
> Assim somos seres humanos.
> A mulher é a inteligência da terra.
> Dobrai o joelho para a mulher.[103]

O mito da criação diz que apesar de extremamente poderosa, íyà mi já não pode mais dominar o mundo, assim como prometido por Olodùmrè. Ela teria cometido exageros mas, inconformada, não mede esforços para que a humanidade não esqueça que ela já teve o poder absoluto sobre o ayè.

Esse é o fato que colocaria o poder feminino das iyá-mí em constante tensão com o poder masculino, de Obatalá (Oxalá). Algumas histórias trazem as investidas na calmaria de *Obàtalá*, habilidoso e paciente, para retirar da grande mãe o controle do mundo. *Íyà mi* ao contrário, ao receber o poder sobre as forças do mundo, teria prometido que mataria todas as pessoas que não a escutassem. Nesse momento ela foi advertida pelo Deus Supremo, para que não utilizasse o poder com violência ou ele o retomaria. "Tu serás *ìyá won*, a mãe de todos os homens; elas deverão prevenir-te, a ti *Odù*, de tudo aquilo que quiserem fazer. *Olodùmaré* deu o poder às mulheres; o homem sozinho nada poderá fazer na ausência das mulheres". (VERGER, 1994, p. 27).

---

[102] "Orixá Obá é a fundadora da sociedade de Elekô que cultua a ancestralidade feminina, onde do rito só participam mulheres. Ela é a anciã e a guardiã da esquerda, senhora do rio Obá, é enérgica e temida. Considerada mais forte que alguns deuses masculinos, tendo inclusive os derrotados. Ela pune os homens que maltratam as mulheres, pois é a Deusa protetora do poder feminino. Também é considerada o arquétipo do feminino ferido, pois foi 'traída' por Oxum, deusa das águas doces, que lhe enganou com a receita de um amalá, cozido de quiabo, utilizando a própria orelha, para seduzir seu marido Xangô". (ROLI, 2016, p. 4).

[103] "Signo (odu) Òsá méjì". (MOURA, 1994, p. 28).

Algumas interpretações da mitologia yorubá propõem que *íyà mi* está diretamente ligada ao mito da criação, onde a união das partes da cabaça (*igbá odú* ou *igdádù*) representa o simbolismo da energia fecunda da natureza e do poder criador. Verger (1994) refere-se ao estudo do também etnólogo frânces, Bernard Maupoil[104] (1943), que elaborou uma detalhada investigação sobre a crença dos daomeanos a respeito da participação das *íyà mi* no mito da criação do mundo, com total influência sobre o orixá adivinho *Orunmilá*, conselheiro do Supremo *Olodùmaré*. (VERGER, 1994, p. 30).

A elas teria sido entregue a poderosa cabaça, contendo, além do grande pássaro, toda a força necessária para que o mundo existisse. Estariam nela todos os segredos e mistérios do mundo, acessados somente pelo sistema oracular Ifá. Este mito é reproduzido até hoje nos terreiros de candomblé ketu-nagô. Ao atingir a senioridade, a iniciada/iniciado recebe uma cabaça com objetos rituais, como símbolo de poder do mais alto cargo, o de iyalorixá/babalorixá.

> *Igbádù* ou *Igbá Odù* é a cabaça de *Odù* que certos *babaláwo* possuem. Bernard Maupoil, em seu excelente estudo sobre o fa dos daomeanos, derivado do ifá dos yorubá, estabelece a ligação entre *gbaadu (igbadù*) e *Odù*. Indica que "segundo um *bokonon (babaláwo*) de Uidá, *gbaadu (igdádù)* é a mulher de *fa* (ifá) e que o mistério e o poder desse *vodun (òrisa)* o incitam a compará-lo com as *na*, as *kenensi* (*íyàmi*). A divindade *gbaadu (igbádù)* é simbolizada por uma ou várias cabaças que contêm objetos misteriosos. (VERGER, 1994, p. 30).

Muitos estudos sobre as tradições yorubá se baseiam nas antigas narrativas dos signos do *odù*[105], com os 256 ìtàn que compõem o sistema de adivinhação do oráculo Ifá, cuja a interpretação fica a cargo dos sacerdotes babalaôs (babalawôs). Estas narrativas ganharam variações ao longo do tempo, não só por conta da difícil tarefa de se compreender as expressões numa tradição oral, mas porque colidiram com o pensamento ocidental. No caso dos missionários, o sistema de adivinhação não escapou do pensamento "[...] binário composto de elementos opostos e complementares no qual o masculino se opõe ao feminino, o dia à noite, o bem ao mal, o branco ao negro [...]". (VERGER, 1994, p. 32).

Assim, as *íyà mi* não deixaram de ter presença contraditória nessas histórias, que a colocam como a grande mãe, porém eram associadas a tanta impiedade, que acabaram traídas

---

[104] MAUPOIL, Bernard. **La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves**. Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLII. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.

[105] Odú – s. destino; caminhos; signos do oráculo de Ifá, o sistema de divinação nagô, retratados através de poemas (ësë); há 16 principais (ojú odù) e cada um destes tem mais 16 odù menores, ou sub-odù, totalizando 256 no sistema de Ifá.

pela insuportável cólera. Ao mesmo tempo, não podem ser tratadas como inimigas, por serem detentoras de toda a força genitora. Nada é mais forte do que elas, no universo criado por *Olodùmaré*. Foi o que observou Beier

> O grande poder místico da mulher, utilizado originalmente de modo criativo para o trabalho da terra etc., pode ser transformado em arma destrutiva. Em consequência, tudo deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compensações pela perda de sua posição política. Se *ajé* fosse considerada um ser absolutamente mau e inimigo da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-la e mata-la cada vez que fosse possível. Portanto, as ajé não são realmente feiticeiras. São as grandes-mães, as Mães encolerizadas, e sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria. (BEIER apud VERGER, 1994, p. 7).

Sobre a vontade prevalente das *íyà mi*, um mito narra que elas entregaram a exclusividade da confecção da roupa colorida dos *Egungun*[106] para o ambicioso Obatalá *(Òbarìsà).*

Foi *Òrúnmilá* que previu: "[...] o mundo será seu, mas ele deve ser paciente. A mulher irá exagerar, ela se tornará tua criada. *Òbarisà*, ela virá submeter-se a tí". *Íyà mi* foi seduzida, aceitou uma oferenda e mesmo percebendo as segundas intenções de *Obatalá* entrega-lhe a roupa de *Egungun*, sentenciando que nenhuma mulher a partir dali participaria de tal culto, o que ocorre até hoje.

Íyà mi parece ceder, mas na verdade *Obatalá* carrega a roupa, cujo o segredo da sua confecção ela já conhece. No que *Òlodumaré* teria sentenciado: "Nada poderão fazer os homens na terra, se não o obtiverem da mão das mulheres". A resposta a *Obarisá* é a epígrafe com que abrimos esta parte do texto, significando que *Íyá mi* (genitora), a mulher primordial é conhecedora de todos os segredos do mundo, até daqueles que ela própria abriu mão.

O princípio feminino e a mulher têm importância fundamental na percepção de mundo negro-africana. Se considerarmos as memórias ancestrais herdadas de mulheres africanas, cuja trajetória se inicia na África pré-colonial, não podemos deixar de considerar que para os povos yorubas estas detinham papéis de poder e centralidade, das quais foram destituídas por dois fatores: pelo determinismo biológico embutido na dominação patriarcal e pelas práticas da escravização de povos africanos, espalhados pela diáspora.

---

[106] "A sociedade dos Eégun é aquela graças à qual os espíritos dos mortos retornam em principio à terra, revestidos de panos multicores e falam com seus descendentes por meio de uma voz rouca e característica. Esta sociedade é estritamente reservada aos homens; mulheres não podem conhecer seus segredos mas, no entanto, a história publicada mostra que a invenção da roupa havia sido feita pelas mulheres". (VERGER, 1994, p. 27).

Herdeiras de sociedades matriarcais, *iyalodê* e guardiãs do poder das grandes mães *iyábàs* e *íyà mi* mantiveram suas relações com as tradições orais e com o sistema de crenças onde, apesar de todas as transformações, se manteve inalterada a precedência do orixá Exu, o procriado.

Esta relação mulher- íyàmi-exu será importante para problematizarmos a hierarquia que se estabeleceu entre essas forças na constituição dos Candomblés na Bahia, principalmente como se deu a divisão do poder e a acomodação dos princípios feminino e masculino no sistema, que de certa forma direcionou a liderança para as mulheres, restituindo memórias das organizações matriarcais africanas.

Exu e *Íyà mi* têm como símbolo máximo o sangue vermelho, do axé da realização e que é ao mesmo tempo do princípio dinâmico genitor, que dá a vida.

Santos (2001, p. 195) como já falamos, ressalta que a cor vermelha é referência "do poder de gestação, veiculado pelo corrimento menstrual, fortemente ligado às mães genitoras. Uma relação que é identificada em rituais prioritários como o "padé", em que Exu é o encarregado de transportar, comunicar e restituir o "*asé* dos genitores míticos, estabelecendo a harmoniosa relação, permitindo a dinâmica social e a continuação do ciclo vital.

Se Exu e *Íyá mi* estão tão intimamente ligados, não há dúvidas de que essa relação se manteve no sistema de crenças, onde o orixá do controle dos princípios feminino e masculino, recebe a representação fálica, mas contém seu poder do feminino.

As representações de Exu e o falo deu a essa divindade a leitura da sexualidade exacerbada, a partir da anatomia relacionada ao órgão sexual masculino, que mais tarde se colocou em contraponto ao lugar de autoridade máxima do feminino, representado pela mulher, a iyalorixá, nos terreiros de candomblé, deslocando para ela a representação do órgão sexual feminino, a vagina.

Assim, finalizamos este capítulo, após apresentar o resultado do levantamento bibliográfico sobre a concepção primordial da criação do mundo e do sistema yorubá. Assim buscamos as memórias da definição dos papéis e posições do homem e da mulher na sociedade negro africana, a partir dos aspectos históricos e mitológicos, onde pudemos localizar a relação com os princípios masculino e feminino, que estariam sob o domínio do orixá Exu.

O objetivo foi evidenciar a construção das tradições yorubá, desde o mito da criação, e os conflitos com as interpretações ocidentais, que a partir da invasão colonial em África, causaram transformações importantes na questão da mulher africana. Destacamos que para os povos tradicionais yorubá a religiosidade está no centro de tudo e move a relação com a vida e a cosmopercepção de mundo e na cosmologia, intermediada pelos orixás, onde Exu se constitui

como o elemento mais importante do sistema, porque detém o poder de distribuição dos princípios fundamentais da existência, o grande intermediário entre o mundo invisível (orùn) e o visível (ayé).

Vimos que para o sistema yorubá homens e mulheres ocupam partes iguais e não generificadas, em relação ao poder e à função social de cada um. Porém a mulher é detentora de um poder inigualável, ela é *Iyá* (mãe), *íyà mi* (a grande mãe), *iyábá* (mãe rainha) essencial, genitora, embora não dispense a participação do homem. Esse papel do feminino em África é o que nos ajudará a compreender de que forma essas heranças operaram nas mulheres que ao longo do tempo tiveram alterado o seu lugar de poder na sociedade.

No próximo capítulo veremos como as memórias de mulheres negras agiram na diáspora, durante o processo da escravidão no Brasil e no pós-abolição, mantendo o propósito de reconstruir os elos rompidos durante um longo processo histórico. As narrativas darão centralidade a participação de importantes personagens e lideranças femininas, que marcam a organização das comunidades dos candomblés de tradições yorubá-nagô na Bahia.

2.3 Capítulo 3 – O princípio feminino e as resistências das mulheres negras por meio do sagrado

Este capítulo aborda as trajetórias de luta e resistência de mulheres negras e suas práticas religiosas, que marcaram o caminho rumo à constituição dos primeiros candomblés nagôs da Bahia. Registros sobre as primeiras práticas rituais no Brasil, ocorridas entre os séculos XVII e XIX e que envolveram africanas, escravizadas, libertas e crioulas, serão evocados por meio da análise bibliográfica. Com isso, pretende-se analisar o processo de constituição da autoridade feminina nos primeiros candomblés e sua atuação em negociações que garantiram o surgimento do sistema de crenças de matrizes africanas num campo religioso em disputa. Nesse processo, essas mulheres ressignificaram memórias de organizações matriarcais e matrilineares africanas. Interessa-nos investigar como se construíram os imaginários sobre as mulheres negras de terreiros que, de mercadoria valiosa do período colonial[107], tornaram-se protagonistas em meio à opressão social. Elas saltaram para o núcleo da família extensa do candomblé, alinhavando tradições de diversas etnias e enfrentando o sistema patriarcal com ações políticas desafiadoras. Assim, tiveram o poder de decidir sobre práticas e regras em relação à comunidade e, principalmente, sobre o culto às divindades.

Pretendemos assim verificar se as estratégias estabelecidas para enfrentar a política dominante também interferiram nas relações com a dominação masculina do Exu, elemento central do processo anterior de demonização. Este enfrentamento teria impedido que a organização inserisse na hierarquia dos cultos a contraparte feminina do orixá? Como as memórias de mulheres negras, no longo processo de formalização dos terreiros de candomblés nagôs na Bahia, perceberam o orixá Exu em sua totalidade, dissociada da imagem de demônio, com seus princípios dinâmicos e fundamentais, feminino e masculino?

Consideramos que a resistência pelo sagrado seja uma das estratégias mais importantes na trajetória de constituição das religiosidades afro-brasileiras, porém com perdas e ganhos. O processo de "resistência através do sagrado" foi conceituado por Edmilson de Almeida Pereira em *Os tambores estão frios* (2005). Nas narrativas mantidas em práticas do Candombe[108], ele

---

[107] REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 101.

[108] "O candombe é um ritual de canto e dança originalmente religiosos, que ocorre em Minas Gerais e se completa com a presença de instrumentos sagrados (três tambores; uma puíta – espécie de cuíca; e um guaiá – chocalho de cipó trançado sobre cabaça, contendo contas de lágrimas de Nossa Senhora ou sementes similares). Os cantos são enigmáticos, construídos segundo uma linguagem simbólica que remete aos mistérios sagrados, além de fazer uma crônica dos acontecimentos em determinados grupos. (PEREIRA, 2005, p. 16). [...] a necessidade de apreender o candombe como parte do congado, um sistema religioso cuja identidade, em certa medida, é desenhada a partir de negociações que os devotos articulam entre si e com os grupos sociais dominantes. (Ibid., p. 27). [...] O candombe

observou formas de disputa dos cenários da escravidão e do pós-abolição. Constituiriam um conjunto de instrumentos de resistência dos afrodescendentes, revigorando "fundamentos que os ancestrais lhes entregaram para ser repassado aos descendentes" e que, a partir do significado original, engendraria possibilidades de transformação. (PEREIRA, 2005, p. 362).

A resistência ativa (rebeliões, fugas, assassinatos e suicídios) teria constituído apenas uma das formas de enfrentamento dos negros escravizados para

> [...] reestabelecerem a ordem de seu mundo e de suas experiências de vida. Mas além dessa articulou-se uma outra forma de resistência, que representou para as populações negras a possibilidade de se relacionarem com o novo esquema, afetando-o e sendo afetadas por ele. (PEREIRA, 2005, p. 55).

Essa outra forma de resistência, através do sagrado, se deu pela organização das irmandades negras, espaços ambivalentes, tanto de afirmação de valores ancestrais quanto de negociação com as classes dominantes:

> [...] na base desta possibilidade estão as negociações que os diferentes grupos étnicos da sociedade brasileira tiveram de estabelecer entre si, do que resultou uma ordem social abrangente, atravessada simultaneamente por laços de convivência e por mecanismos de exclusão. Para que a resistência cultural das populações negras se organizasse era necessário encontrar espaços onde fosse possível recuperar os valores dos ancestrais e ao mesmo tempo alimentar o diálogo com os valores de outros grupos. Nesse caso as confrarias e as associações religiosas se revelaram como espaços ambivalentes já que, por um lado, eram espaços nos quais os negros teciam discursos a partir de suas matrizes culturais e por outro, eram espaços admitidos e reconhecidos pelas classes dominantes. (2005: 55).

Nas narrativas mantidas em torno das práticas do Candombe[109], é possível observar a relação estabelecida entre este, o Congado, os devotos das irmandades negras e as instituições eclesiásticas por meio de compromissos sagrados, laços de fraternidade e convivência social. Viabilizou-se assim formas de disputa no cenário da escravidão e do pós-abolição: por meio da resistência pelo sagrado foram forjados instrumentos de resistência dos afrodescendentes,

---

é uma expressão afro-brasileira diferente do sistema religioso do Candomblé. (Ibid., p. 27). [...] No Candombe não há presença de orixás e incorporação". (Ibid., p. 319).

[109] "O candombe é um ritual de canto e dança originalmente religiosos, que ocorre em Minas Gerais e se completa com a presença de instrumentos sagrados (três tambores; uma puíta – espécie de cuíca; e um guaiá – chocalho de cipó trançado sobre cabaça, contendo contas de lágrimas de Nossa Senhora ou sementes similares). Os cantos são enigmáticos, construídos segundo uma linguagem simbólica que remete aos mistérios sagrados, além de fazer uma crônica dos acontecimentos em determinados grupos". (PEREIRA, 2005, p. 16). "[...] a necessidade de apreender o candombe como parte do congado, um sistema religioso cuja identidade, em certa medida, é desenhada a partir de negociações que os devotos articulam entre si e com os grupos sociais dominantes". (Ibid., p. 27). "O candombe é uma expressão afro-brasileira diferente do sistema religioso do Candomblé. [...] No Candombe não há presença de orixás e incorporação". (Ibid., p. 319).

revitalizando "fundamentos que os ancestrais lhes entregaram para ser repassado aos descendentes". (PEREIRA, 2005, p. 63). As festas religiosas dos afrodescendentes permitem aos devotos vivenciar dois elementos cruciais nessa forma de resistência, o retorno temporal e a subversão da realidade:

> [...] primeiro, o retorno temporal, que consiste na volta ao tempo das origens, conforme a dicção de Mircea Eliade, segundo, a subversão da realidade, que ocorre através da inversão dos papéis e das relações sociais. A implantação do estado de festa permite ao sujeito vivenciar um retorno temporal, circunstância em que, dentre outras ações pode reatualizar os feitos de seus antepassados, bem como tecer um sentido para o tempo presente baseado nos vínculos étnicos e culturais com o seu grupo. Nas festas religiosas dos afrodescendentes no Brasil, em geral, e em minas Gerais, em particular, observa-se, dentre outras atitudes, a tentativa que os devotos fazem para restabelecer os elos com os ancestrais e os seus idiomas, com uma África mitificada e suas reconfigurações na diáspora. [...] Como segundo elemento referente à resistência através do sagrado, a subversão da realidade permite ao afrodescendente realizar um deslocamento de papéis na medida em que, no espaço da festa, passa da condição de oprimido (porque herdeiro dos preconceitos gerados pela sociedade escravista) à situação de gerenciador do seu próprio discurso. (PEREIRA, 2005, p. 63).

A resistência através do sagrado se sustentaria no jogo da linguagem simbólica, nos códigos corporais, da arte, da musicalidade e do gesto, que foram negligenciados pelo sistema dominante e por meio dos quais mulheres negras e homens negros puderam defender suas tradições, seus valores e suas existências, principalmente diante das dificuldades impostas pela Igreja Católica. A linguagem simbólica seria formada com o auxílio de vários recursos poéticos, tais como: rupturas sintáticas, alusões, exploração da musicalidade, da rima e do ritmo. (2005: 359).

Ao focalizar a poeticidade da linguagem simbólica, Pereira argumenta que a resistência através do sagrado se tornou possível para os afro-brasileiros porque estes sabiam que muitos significados relacionados às suas memórias poderiam ser movimentados exclusivamente pelo próprio grupo. Assim a linguagem simbólica, indecifrável para o opressor, foi usada em "ocasiões restritas, ou seja, aquelas em que as diferenças de interesses colocam os sujeitos em situação de conflito". (2005: 359). O domínio da linguagem estabelece uma instância de poder aos seus detentores, mobilizada de acordo com os diferentes contextos sociais de conflito:

> O afrodescendente que domina esse repertório específico se sente em condições de superar os de fora (destituídos das chaves que abrem as portas do sagrado), muito embora no campo da vida material os devotos, muitas vezes continuem a ser preteridos pelos grupos sociais dominantes. A partir disso, o conflito entre o sagrado e o profano adquire outros contornos,

> definidos pelos vários contextos da sociedade brasileira, exprimindo-se através da relação conflitual entre negros e brancos, ricos e pobres, candombeiros e não-candombeiros, catolicismo popular e catolicismo oficial. (PEREIRA, 2005, p. 363).

Isso nos leva a reflexões sobre as relações conflituais que marcaram a constituição do candomblé, de convergências e ambiguidades, que provocaram tanto o "diálogo, quanto a ruptura entre os modelos religiosos". O candomblé se formalizou como uma religião afro-brasileira, nascida no Brasil a partir de experiências negro-africanas, em tensões e negociações com uma sociedade na qual a Igreja Católica tinha o domínio sobre as instituições. Pereira argumenta que, no tocante às relações entre os modelos religiosos, o confronto "[...] não significa apenas a exclusão mútua dos pares. Isso porque esses pares podem transitar das áreas de oposição bem marcada, para as áreas de variação do sincretismo". (PEREIRA, 2005, p. 363).

Nesse prisma questionamos como os grupos negros, diante das imposições do clero, especialmente durante o período escravista, reelaboraram as linguagens simbólicas, para que conseguissem a "aceitação" social de suas práticas.

O conceito do sincretismo religioso apresenta diversas perspectivas teóricas. Nesta pesquisa, situada no Campo da Ciência da Religião, importa entendê-lo como um debate em processo, seja pelo uso do termo, seja pelas contradições entre os estudos antigos e os mais atuais.

Embora o sincretismo religioso nas tradições de matrizes africanas continue sendo um tema sobre o qual muito tem sido escrito, não existem muitos acordos sobre ele. (FERRETI, 2013, p. 15). "O sincretismo é um tema confuso, contraditório e ambíguo. Muitos não gostam, recusam-se a abordá-lo e evitam mesmo o uso da palavra". (2013: 95).

Sergio Ferreti (2013) analisou diversas e diferentes teorias relacionadas ao tema (BASTIDE; 1945[110]; HERSKOVITS, 1940[111]; ORTIZ, 1978[112]; RAMOS, 1942[113]; RIBEIRO, 1982[114]; RODRIGUES, 1935[115]; SANTOS; SANTOS, 1977[116]; entre outros), dividindo-as em fases e tendências, à medida em que os estudos sobre as religiões afro-brasileiras foram

[110] BASTIDE, Roger. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1945.
[111] HERSKOVITS, Melville J. "Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro no novo mundo". In: CARNEIRO, E.; FERRAZ, A. (orgs.). **O negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.
[112] ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.
[113] RAMOS, Arthur. **A aculturação do negro no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1942.
[114] RIBEIRO, René. **Antropologia da religião e outros estudos**. Recife: Massangana/FJNPS, 1982.
[115] RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
[116] SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes M. "Relligión y cultura negra". In: FRAGNALS, M. Moreno (org.) **África en América Latina**. México: Unesco, p. 103-128, 1977.

avançando. Nos debates sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro seria possível localizar historicamente pelo menos cinco tendências ou fases:

> A primeira fase foi da teoria evolucionista, que vimos com Nina Rodrigues. A segunda foi da teoria culturalista, com Arthur Ramos e seus seguidores, passando por Herskovits, seu principal teórico. Nesta fase ampliou-se o levantamento do problema e foram procuradas explicações do culturalismo. O sincretismo foi visto como etapa no processo de aculturação, incluindo conflitos, acomodação e assimilação. [...] A terceira fase foi a de Roger Bastide e seus seguidores. Buscou compreender a mentalidade do negro e a religiosidade afro-brasileira através da sociologia em profundidade e pelo princípio de cisão. [...] Uma quarta fase, que se desenvolve nas décadas de 1970 e 1980 e também continua até hoje, analisa o mito da pureza africana. Discute a importância ou o predomínio dos candomblés nagô-queto e o processo de nagoização, ou mesmo uma certa nagocracia entre os terreiros. [...] Uma última tendência inclui outros pesquisadores atuais, a partir da década de 1980. Parece estar mais interessada em estudar alguns de seus aspectos específicos. (FERRETI, 2013, p. 96).

Alguns pesquisadores na atualidade descartam formulações que excluem os sujeitos negros da ação política (resistência) e da elaboração de estratégias de defesa de suas memórias e seus valores culturais. Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008, p. 102) avaliam que, na experiência da escravidão, após perder todas as bases materiais, o "negro da diáspora" teve que criar e recriar um sistema de representações simbólicas que expressou a relação que ele tinha com os outros homens e com a natureza:

> O candomblé nasce, então, como campo possível de resistência e sobrevivência cultural e étnica do negro escravizado e, como a possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o processo da escravidão, libertação e marginalização do negro não logrou destruir. (CANEIRO; CURY, 2008, p. 102).

Para Ferreti, "o sincretismo ocorre na religião, na filosofia, na ciência, na arte e pode ser de tipos muito diversificados", e cujo significado dependerá sempre do tipo da abordagem que se esteja empregando e da ênfase que se queira dar ao estudo. (FERRETI, 2013, p. 99). A confusão e os sentidos depreciativos são evitados por meio da definição rigorosa do conceito:

> Para evitar mal-entendidos e confusões é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo que está sendo utilizado. Apesar dos aspectos pejorativos que prevalecem, sincretismo é um fenômeno que existe em todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não. (2013: 99).

Na perspectiva empregada pelo autor, definem-se três variantes que partem do zero ou da inexistência de sincretismo (separação, não-sincretismo); (1) mistura, junção ou fusão; (2) paralelismo ou justaposição; (3) convergência ou adaptação (2013: 100).

> Podemos dizer que existe convergência entre ideias africanas e de outras religiões sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo de santo, como o batismo e a missa de sétimo dia; e que existe separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogun, que são diferentes rituais de outras religiões. Nem todas estas dimensões os sentidos de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências. (FERRETI, 2013, p. 100).

Muniz Sodré (2017; 2019) não concorda com o uso do conceito de sincretismo para descrever o fenômeno da redefinição das regras que passaram a operar nos candomblés. Ele fala em processo de "sedução simbólica". Para o autor, no complexo universo de transações e acertos, o negro se manteve na comunidade-terreiro sem se afastar da sua identidade mítica.

> Ou seja, o entrecruzamento das diferenças e a aproximação dos contrários não produziram uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contatos, com vistas a preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade do ritual) e à conquista de um território social mais amplo para a etnia negra. (SODRÉ, 2019, p. 59).

O processo de sedução simbólica se dá exatamente porque a disposição litúrgico-existencial negra seria a de trocar e, apesar das diferenças, entrar no jogo dessa sedução e "desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se. Não vige aí o princípio lógico do terceiro excluído, da contradição: os contrários atraem-se, banto também é nagô, sem deixar de ser banto". (2019: 59).

Sodré (2019) entende o conceito de sincretismo como uma troca de influências, uma afetação recíproca entre dois termos distintos, implicando transformações litúrgicas de parte a parte, como no culto nagô que, por meio de complexas reelaborações e reinterpretações, sincretizou-se com rituais de outras etnias africanas.

Se ocorre "mistura sem acrescentar", sem real modificação ao nível do paradigma institucional, não há sincretismo. Como nas relações entre o Catolicismo brasileiro e os cultos negros:

> Não tem havido sincretismo porque são sistemas simbolicamente incompatíveis: o Catolicismo é apenas religião, comprometida com uma

> economia industrialista vocacionada para a dominação universal do espaço humano, enquanto o culto jejê-nagô tem motivações patrimonialistas de grupo, ecológicas e não se define exclusivamente por parâmetros ideológicos de religião. (SODRÉ, 2019, p. 60).

Foi exatamente este um dos argumentos do manifesto que algumas das mais respeitadas iyalorixás da Bahia redigiram em relação ao sincretismo, ao afirmar o "rompimento do candomblé com o sincretismo religioso". (CONSORTE, 1999, p. 71). O episódio ocorreu em 1983, em Salvador na Bahia. O documento foi apresentado na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, assinado por Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketu e Nicinha do Bogum Axé.

O Jornal da Bahia (29/07/1983) trazia a notícia: "Candomblé rompe de vez com o sincretismo. São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã". (1999: 17). Ao mesmo tempo em que reivindicavam o reconhecimento do candomblé como religião, as iyalorixás apontavam para uma aproximação com as origens africanas de seus cultos, o que foi considerado um protesto pela "reafricanização" dos candomblés:

> A rejeição do sincretismo, transformada em manchete pelos jornais, aparecia, deste modo, mais como uma decorrência lógica dessa proclamação inicial, já que era percebido como algo imposto pelas circunstâncias da escravidão, quando tinham que esconder a sua religião, do que como seu móvel maior. [...] O culto aos orixás aparecia, assim, como uma religião de origem africana, preexistente portanto à escravidão, tendo se constituído a partir do repertório religioso trazido pelos africanos de sua terra natal, prescindindo, pois do catolicismo para existir como religião. (CONSORTE, 1999, p. 73).

No entanto, a ruptura com o sincretismo não implicava o abandono da fé católica, uma vez que constituía e ainda constitui parte das práticas dos terreiros frequentar missas, nas "obrigações rituais", e nas festas de santos católicos associados aos orixás, como, por exemplo, São Jorge (Oxóssi), Santa Bárbara (Iansã) e Nosso Senhor do Bonfim (Oxalá). "Mãe Stella declarava: "O candomblé não é incompatível com a religião católica". (1999: 73).

Apesar de existirem opiniões divergentes sobre o assunto nos terreiros da Bahia, o manifesto serviu para se reafirmar a posição das mulheres dos candomblés diante da sociedade, e não deixava "[...] dúvidas quanto à complexidade do tema, a natureza e a profundidade das raízes que sustentam a associação entre crenças e práticas de matrizes africanas e crenças e práticas católicas". (CONSORTE, 1999, p. 87).

Muniz Sodré (2019) pondera que os orixás nagôs estão vivos nos terreiros nagô-yorubá porque são resultado de um jogo de sedução, "pois só seduz, quem no mesmo jogo, se deixa

seduzir". (SODRÉ, 2019, p. 68). O Senhor do Bonfim pode ser associado a Oxalá devido ao simbolismo da "colina-montanha" e ao princípio da criação vigente em ambas as entidades:

> Ao associarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos, da religião católica, os negros não sincretizavam coisa alguma, mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e seduziam as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. (2019: 60).

A palavra "sedução" é usada aqui em sua acepção mítico-teológica e não libertina. Sedução das diferenças que revela disposição para a expansão simbólica negra, de busca de contato, inserindo-se numa estratégia de "[...] reterritorialização, evidenciada no fato de que os negros jamais limitariam a sua 'atração' cultural ao espaço físico dos terreiros". Essa disposição para a expansão simbólica também propiciou um desdobramento das matrizes simbólicas dos terreiros por meio de afoxés (grupos carnavalescos), congadas, maracatus, candombes, folias e grupos de samba. (SODRÉ, 2019, p. 60).

Com este modelo de expansão simbólica surge a liderança das mulheres negras nos candomblés do Brasil, o que representa um "fenômeno inusitado no seio de uma sociedade patriarcal" como a que se vive no país.

> Parece-nos que essas mulheres traziam para o seu presente imagens sacralizadas de seu passado, evidenciadas na mitologia preservada e na estrutura religiosa que aqui criaram. A mitologia africana – apontando insistentemente, por meio da tradição oral, as estratégias mais diversas de insubordinação, simbólicas ou reais – abriu-lhes a possibilidade de criar mecanismos de defesa para sobreviver e conservar seus traços culturais de origem, destacando principalmente os aspectos que responderiam às necessidades que a nova realidade lhes impunha. (CARNEIRO; CURY, 2008, p. 122).

Tendo em vista que estas mulheres exerceram formas de poder e estiveram constantemente pressionadas pelo sistema dominante, para a compreensão desse fenômeno, será realizada adiante uma análise bibliográfica centrada nas "mulheres negras" e na "política de dominação", buscando-se cruzamentos entre estes dois temas.

2.3.1 A trajetória das mulheres negras rumo à organização dos candomblés nagôs

Faremos aqui um breve retorno às memórias dos calundus coloniais e das irmandades negras, descrevendo alguns fatos anteriores que marcaram a inserção de personagens no processo de formação do candomblé na perspectiva da mulher negra.

Para evidenciar a ação política e analisar o processo de resistências pelo sagrado, de onde surgiram as mulheres dos terreiros, utilizaremos a noção de sedução simbólica, tendo em vista o enfrentamento tanto da política patriarcal, quanto do processo de demonização de Exu, um dos mais poderosos orixás do panteão africano, onde também é possível observar a construção do matriarcado nagô.

Apesar das opressões político-sociais, o terreiro de candomblé se tornou o território que possibilitou o desenrolar dos valores civilizatórios, a ressignificação da noção de humanidade e a sobrevivência do povo negro, principalmente no pós-Abolição.

No processo de surgimento dos candomblés na Bahia observa-se acontecimentos importantes como: a atuação da mulher negra dos calundus, demonizada e perseguida por suas práticas tradicionais; as negras bruxas e feiticeiras, condenadas pela Inquisição do Tribunal do Santo Ofício; as curandeiras, ganhadeiras e sacerdotisas, que se envolveram em levantes e revoltas; e mulheres negras que mantiveram no pós-Abolição a arte do cuidar, comercializar e distribuir bens de primeira necessidade. Mulheres que conseguiram ganhar as ruas e mercados, inserindo-se como elemento indispensável para o funcionamento da sociedade e lutando pelos seus direitos e pela autonomia econômica.

Em *Rebelião Escrava no Brasil* (2003), João José Reis nota que havia "escassez" de mulheres africanas no período escravista, sendo estas negociadas por valores mais altos que os dos homens:

> Os senhores preferiam os homens por serem mais produtivos, embora encontremos mulheres fazendo serviço nos canaviais, mas raramente na fábrica do engenho. As africanas eram poucas também porque os traficantes da África as retinha, para vende-las mesmo, onde obtinham melhores preços que os homens. Sejam quais forem as razões, a escassez de mulheres prejudicava – embora não impedisse a formação de famílias escravas e principalmente a reprodução da população cativa na velocidade exigida pela produção. Daí a necessidade de importar sempre e cada vez mais nas épocas de prosperidade, como foi o início do século XIX, quando teve início a temporada de rebeliões escravas. (REIS, 2003, p. 101-102).

Há registros de muitos exemplos de lideranças femininas deste período que, apesar de enfrentarem todas as violências do período escravista, participaram de revoltas, compraram as próprias cartas de alforria, acumularam riquezas, incluindo escravizados, joias e imóveis, além de circularem pelos espaços públicos e comandarem os grupos religiosos de práticas africanas. Refletiremos sobre como se manifestaram as memórias herdadas de sistemas tradicionais matriarcais africanos, nos quais, no passado, as lideranças femininas atuaram ativamente em decisões administrativas, econômicas, culturais e religiosas, chegando a constituir até mesmo

confrarias, a exemplo das sociedades exclusivamente femininas, como as Iyalodé e Geledé, entre outras.

Muitos desses valores tradicionais constituíram importantes fundamentos na diáspora negra no Brasil, na qual mulheres afrodescendentes operaram estratégias que não foram percebidas pela política opressora, ainda que suas ancestrais africanas também tenham se debatido com imaginários inferiorizantes, que constituíram obstáculos para as relações delas com o mundo branco.

Torna-se então relevante a análise dos impactos das opressões coloniais na ressignificação da mulher, da família negra e das tradições africanas, no qual o culto aos orixás ocupou lugar central. Nesse cruzamento entre a luta contra o sistema opressor e pelo fortalecimento de determinadas tradições é que observaremos como foi acomodado o orixá Exu e seus princípios masculino e feminino, já que o encontro entre os pensamentos ocidentais e as sociedades africanas marcou a demonização desta divindade fundamental para a sustentação do sistema yorubá-nagô, tanto quando foi um obstáculo para a disputa das mulheres por um espaço na sociedade.

De acordo com Soares (1994), no final do século XVII a cidade de Salvador chegou a ser mapeada para a identificação de pontos de venda e circulação de comerciantes negras, ganhadeiras e vendedeiras, que "monopolizavam" a distribuição de itens como peixes, carnes, verduras e até contrabandos, levando a embates entre elas e as autoridades policiais:

> As atividades realizadas pelas ganhadeiras, apesar de importantes para a distribuição de bens essenciais à vida urbana, preocupavam as autoridades. Elas faziam seu trabalho de maneira itinerante ou fixavam-se em pontos estratégicos da cidade, servindo de elementos de integração entre uma população considerada perigosa pelas elites. Este fator político, somado ao esforço do Estado para organizar e controlar a vida urbana no século XIX, levaria a muitos embates entre ganhadeiras e autoridades policiais. (SOARES, 1994, p. 55).

Havia uma política de controle e taxação destas atividades que, no século XIX, ganhou contornos de uma insistência do poder público em restringir a atividade comercial dos negros[117].

[117] "A política de fiscalização do pequeno comércio remonta ao período colonial, quando da criação das feiras livres. Esta fiscalização pode, segundo Luiz Mott, ser vista por dois prismas: como uma tentativa de evitar que os compradores fossem ludibriados pelos lavradores ou comerciantes desonestos, e também, como um recurso que a Câmara utilizava para aumentar sua arrecadação, pois além das multas, a cada aferimento cobrava-se uma taxa que era uma parte destinada aos funcionários, outra parte aos cofres púbicos. A mesma legislação procurava proteger os consumidores e pequenos comerciantes contra atravessadores com grandes monopolistas. Durante o século XIX, porém, nota-se, a insistência do poder público em restringir a atividade comercial dos negros e mulatos, forros e escravos, especialmente dos africanos. Qualquer tipo de atividade comercial tinha que passar pelo foro da Tesouraria Municipal, responsável pela arrecadação tributária, controle e fiscalização das ocupações

Frequentemente mulheres negras – escravizadas, forras ou libertas - entravam em conflito com as autoridades por não cumprirem os regulamentos fiscais, sendo por isso perseguidas, extorquidas e agredidas. (SOARES, 1994, p. 64). Algumas escravizadas contavam inclusive com o apoio dos senhores e se acostumaram a oficializar as reclamações ao Presidente da Província. "Os embates com os fiscais municipais podiam ser amenizados, a depender de relações estabelecidas pelas ganhadeiras com pessoas socialmente privilegiadas". (1994: 65).

No entanto, esses embates também levaram as mulheres negras a ponderarem sobre negociações possíveis diante dos tratos sociais impostos pela Igreja Católica, pois para superar obstáculos e continuar com suas práticas tradicionais, não podiam dispensar a proteção de integrantes da elite da sociedade e de membros do Clero.

Nesse processo, destaca-se a atuação das alforriadas e libertas ligadas aos candomblés, que ficaram conhecidas como "mulheres do partido alto"[118]: tratavam-se de comerciantes que acumularam riquezas e mantinham relação com a Igreja Católica, principalmente ao se tornarem madrinhas de batismo de filhos e filhas de negros. Esse foi o caso das africanas Iyá Nassô Oká e Marcelina da Silva (Obatossi), sacerdotisas de Xangô, respectivamente, a fundadora e a sua sucessora no terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho), considerado o mais antigo terreiro a funcionar regularmente no Brasil e cujas raízes remontam o lendário terreiro da Barroquinha.

A história dessas mulheres situa-se numa encruzilhada, cujos caminhos são reconstituídos por meio da tradição oral, por processos policiais e por documentos e estudos da escravidão a partir do que ainda se encontra em páginas de antigos jornais (publicidade escravista e policial). Isso nos conduz a várias narrativas que, ora se confirmam, ora se contradizem, mas que reconhecem como marco fundante a trajetória de mulheres negras africanas escravizadas e representantes de famílias reais da África Ocidental (yorubá-nagô). Deste contexto, os três nomes mais lembrados são: Iyá Adetá, Iyá Akalá e Iyá Nassô Oká.

Dentre os estudos que se referem aos dados biográficos dessas mulheres, alguns carecem de mais trabalho de apuração, razão pela qual apontaremos algumas citações, extraindo delas dados genéricos mais recentes, sem, no entanto, nos determos em suas contradições. Pois o que nos interessa aqui é identificar, a partir da trajetória destas personagens, quais foram as tensões e como se deram as relações de poder, dentro e fora dos terreiros e, principalmente, quais os

---

da economia 'informal', podendo aquele órgão conceder ou negar licenças para a prática desses negócios". (SOARES, 1994, p. 62).

[118] Sobre as "mulheres do partido alto" detalharemos abordaremos o tema com mais detalhe no Capítulo 5.

impactos dessas relações no culto ao orixá Exu e em suas representações, que passaram a caracterizar esse sistema de crenças.

O poder econômico e a autoridade política que as primeiras mulheres do candomblé exerceram no interior de suas comunidades foram mobilizados para negociar com as instituições dominantes, a Igreja, a polícia e o Estado. Isto em um contexto em que essas mulheres foram demonizadas, tendo que conviver com a imagem de curandeiras, bruxas e feiticeiras. Assim, cultivar uma "boa" relação com o poder religioso hegemônico constituiu-se como de importância fundamental para a mobilidade que negros e negras conquistaram na sociedade patriarcal colonialista.

Faremos agora um breve recuo ao período anterior ao surgimento dos candomblés nagôs, uma tentativa de diálogo com as narrativas sobre o "Calundu Colonial", no qual as negras já eram consideradas o próprio demônio, uma espécie de materialização de Exu ou uma Mulher-Exu. Muitas calunduzeiras foram capturadas e levadas para Portugal, onde foram julgadas pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e torturadas, por se atreverem a comandar práticas negro africanas. (SILVEIRA, 2010, p. 50).

Outras modalidades de violências também ocorreram contra escravizadas, forras, libertas e principalmente contra mulheres sacerdotisas, mesmo depois da formação dos candomblés. Após a Abolição, a política repressiva do Estado manteve ou criou novas leis de controle, que redundaram na perseguição e na prisão de homens e mulheres nos terreiros. Até 1976 os terreiros de candomblé foram obrigados a se registrar na delegacia de polícia para obterem autorização de funcionamento.[119]

2.3.2. Antes eram os calundus...

Os calundus[120], nome dado às primeiras práticas tradicionais - magísticas e terapêuticas -, dos negros da África Central e Ocidental no Brasil Colônia (XVI-XIX), funcionaram clandestinamente ao lado de Irmandades oficiais e instituições plurifuncionais, como pontos de

[119] "Decreto-lei nº 25.095 de 15 de janeiro de 1976 do governador Roberto Santos que desobriga as sociedades que praticassem o culto afro-brasileiro registrar-se, pagar taxas e obter licença junto às autoridades policiais". (SOUSA JÚNIOR, 2018, p. 13).

[120] "A palavra calundu na língua quimbundo de origem banto, é kilundu derivado de kulundúla (herdar), significando também: 'pessoas que viveram em época remota, numa distância de séculos'. No Brasil também passou a significar irritação, mau humor ou 'obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando espíritos, com música e dança'". (SILVEIRA, 2010, p. 50).

apoio aos negros e negras contando, em muitos casos, com a participação de integrantes do Clero e da elite branca.

Estas organizações eram reconhecidas pelo atendimento assistencial e seus membros também se envolviam na organização de festas públicas e religiosas. Os calundus tinham a desvantagem de serem instáveis, clandestinos e geralmente perseguidos. Como vantagens, podiam contar com algumas lideranças legitimadas por pessoas influentes, "pelos ritos tradicionais, e que, portanto, não precisavam de aprovação oficial", além de funcionarem em casas e "terreiros bem instalados" (SILVEIRA, 2010, p. 50), ou seja, que dispunham de um protetor branco e se mantinham distantes da força repressiva:

> As sacerdotisas e sacerdotes dos terreiros eram líderes efetivos das comunidades negras, e qualquer homem de Estado minimamente realista não poderia deixar de levar em consideração um poder alternativo socialmente tão enraizado, sobretudo para manter a ordem pública nas cidades. Mas os senhores tirânicos eram, por definição, normativos, rígidos e violentos, colocando o seu desprezo pela plebe negro-mestiça acima de qualquer consideração humanitária ou propriamente política, e encorajavam regularmente a perseguição. (2010: 250).

Foi em 1830 que o Código Criminal do Império do Brasil reconheceu, na parte relativa aos crimes policiais,

> [...] o direito à prática de outras crenças, desde que tivessem um caráter doméstico. O artigo 276 não só reiterava a proibição à forma exterior de templo, como proibia publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião, que não seja a do Estado. (SILVEIRA, 2010, p. 251).

A ordem perdurou até 1890, quando o Brasil se tornou laico[121] e a Igreja parou de controlar, explicitamente, manifestações públicas de outras práticas e denominações religiosas. O que marca o período anterior no Brasil e na Bahia, é a história dos tais calundus que, apesar de perseguidos, funcionavam em casas ou em roças (terreiros), na zona rural ou nas periferias urbanas. Até meados do século XVIII, calundu era o mesmo que candomblé ou macumba, festa religiosa dos africanos escravos, com canto e dança ao som dos batuques. O mais antigo calundu localizado no Brasil ocorreu em Porto Seguro, na Capitania de São Jorge dos Ilhéus (1646), comandado por Domingos Umbata, um africano liberto. Muitos estudos ressaltam a variedade

[121] SOUZA, M. F. C. de. Laicidade e Liberdade Religiosa no Brasil: Situando a discussão entre Religião e Política. **Interações**, v. 12, n. 21, p. 77-93, 2 ago. 2017, p. 82. Disponível em: < https://bit.ly/2Scn18g >. Acesso em: 19/04/2021.

de manifestações que receberam esta mesma denominação. “Temos dos cultos africanos coloniais dezenas, talvez centenas de citações”. (2010:178).

Muitas mulheres tiveram seus nomes registrados no Tribunal do Santo Ofício da Inquisição devido a estas práticas. Elas eram chamadas “pretas-mestres” ou “calunduzeiras”, atuantes à frente das rodas em ambientes domésticos, dos espaços simples aos sofisticados, contando ou não com a proteção de brancos, algumas vezes com permissão das autoridades católicas. (SILVEIRA, 2010, p. 178-252).

Sendo iniciados por grupos bantos, que preservaram o que foi possível de seus fundamentos sagrados de origem africana, no Brasil estes cultos operaram a adaptação das tradições e do uso de símbolos e objetos rituais. Também encontraram nos povos indígenas originários importantes aliados no reconhecimento e na substituição eficiente das plantas e minerais nas práticas de cura e favorecimento do povo negro que aqui se instalou.

Consta dos registros oficiais, entre as mulheres que lideraram calundus, o caso da angolana Branca, que atuava na Vila de Rio Real, no norte da Bahia, em uma casa de chácara usada exclusivamente para os rituais. (2010: 202). A escravizada fazia sessões sob a permissão de seu senhor, Pedro Siqueira, que havia montado uma espécie de “clínica especializada”, estruturada e certamente com bons rendimentos. Era comum que entre os “escravos de ganho”, alguns fossem curandeiros e oferecessem serviços terapêuticos por ordem de seus senhores. Nos autos do Santo Ofício, registros narram a sessão na qual Branca foi solicitada a curar a cegueira de uma mulher:

> Branca dançou o tempo todo vestida apenas com uma tanga branca e o torso borrifado com o pó de pemba, até que deu um grande salto e caiu no chão, como que desmaiada, entrando em transe mediúnico. [...] o espírito então comeu e bebeu as oferendas e depois entrou no mato, de onde trouxe uma erva para curar a afecção de Felícia. (SILVEIRA, 2010, p. 202).

Mas o objetivo, de acordo com o registro dos inquisidores, não foi alcançado, não houve a cura da mulher. Soube-se que o senhor de Branca, “[...] Pedro cobrou uma vaca pelo tratamento mal-sucedido de Felícia”. (2010: 206).

Os objetos rituais manipulados no calundu merecem atenção. A adaga é uma das armas que foram muito usadas por guerreiros congoleses, assim como o alfange, a espada pequena. Nas tradições angolanas, até hoje, várias divindades empunham adagas (masculinas) e alfanges (femininas) ao se manifestarem nos terreiros (2010: 202). A pele de gato refere-se ao gato-do-mato, cujos pelos se assemelham aos da onça-pintada. Esta seria a mesma vestimenta usada por outra calunduzeira angolana chamada de Catarina, que adorava peles de animais selvagens e,

como Branca, tinha seu calundu na Vila do Rio Real. Na África Central os guerreiros usavam peles de animais selvagens, assim como toda a nobreza do Kongo. (SILVEIRA, 2010, p. 204).

O mais bem detalhado registro inquisitorial no Brasil é da angolana Luzia Pinta, que teve seu calundu em Córrego do Cordeiro, freguesia da Vila de Sabará (MG), entre 1720 e 1740. (2010: 206). Nascida na condição de escravizada na cidade de São Paulo de Luanda, foi trazida aos dez anos de idade à Bahia, até que se mudou para Minas Gerais aos vinte anos. Conquistou sua liberdade ao comprar sua própria alforria depois de trinta anos de cativeiro. Batizada em rito católico em Angola, foi iniciada nas tradições por um africano de nome Miguel na cidade mineira, tornando-se uma poderosa calunduzeira, curandeira e adivinhadeira.

Luzia promovia em casa festas e reuniões ao som de atabaques, com sessões públicas de purificação de negros e brancos. Em seus transes era festiva, vestia-se com roupas variadas, cocares de plumas, guizos (cascavéis) nos tornozelos, carregava alfanges ou uma machadinha. Falava em língua incompreensível para os brancos, usava pó de pemba, ervas, bebidas e fazia adivinhações. Atitudes que se assemelhavam aos chamados "xinguila", feiticeiros da África Central, que remete ao adivinho possuído por um espírito que fala pela boca da pessoa tomada:

> Foi no ritual xinguila do complexo cultural congo-angola que a angolana Luzia Pinta se inspirou para a fundação de seu calundu nos arredores de Sabará. Incluindo traços de outras casas de feiticeiros de sua terra natal, incorporou igualmente vários elementos do catolicismo, por ter sido cristianizada desde o berço na casa onde seus pais eram escravos. [...] A descrição deste genuíno calundu-angola permite-nos observar como se organizavam tais rituais bantus antes de sua cooptação pelo complexo religioso dos orixás, por revelar-se estruturalmente diverso do que hoje em dia é conhecido por candomblé-angola. (MOTT, 1994, p. 81 apud SILVEIRA, 2010, p. 209).

Luzia Pinta foi presa pela Inquisição em 1741 e levada para Lisboa, onde ficou à disposição do Tribunal do Santo Ofício por dois anos, sendo interrogada e torturada e onde chegou a ser

> [...] exibida em um auto-da-fé para escárnio público, enfrentando com dignidade todos esses tormentos, sem jamais renegar a sua crença. Conseguiu escapar da fogueira, sendo desterrada por quatro anos para Castro Marim, cidadela avançada na luta medieval contra o islamismo na região de Algarves, onde a pesquisa perdeu sua pista. (SILVEIRA, 2010, p. 207).

A experiência de Luzia Pinta e as páginas de seu interrogatório inquisitorial deixaram indícios da estrutura do calundu como uma prática diversificada, na qual misturavam-se santos, espíritos e ancestrais. Os diversos espíritos que se manifestavam em seu corpo e que eram

trajados com roupas de cores específicas foram associados ao demônio, apesar de não haver na descrição nenhuma referência à Exu ou Pambu Injila, do povo bantu.

> Os diversos figurinos que exibia não eram aleatórios, faziam parte de preceitos específicos; lembremos que Luzia fora iniciada dentro de certas tradições nas quais tais detalhes são levados a sério. Vestia-se à moda de anjo, porque foi batizada e catequizada desde criança na igreja paroquial de Nossa Senhora da Conceição em Luanda, cidade onde viveu até a idade de doze anos, a qual contava com uma numerosa Irmandade do Rosário, com igreja própria desde a segunda metade do século XVII. Sua mãe angolana e seu pai congolês deviam ser filiados a esta irmandade. (SILVEIRA, 2010, p. 207).

No descritivo inquisitorial de Luzia Pinta, notou-se as influências de suas experiências, compondo a relação dela com espíritos e ancestrais, que desafiou a política colonialista, visando ajustar-se às novas realidades, ganhar certa autonomia e conseguir ressignificar as perdas culturais acarretadas pela escravidão e pela diáspora. Em seus rituais Luzia usava cocar de penachos, remetendo aos nativos das Américas, mas também aos nobres africanos; vestia-se à moda turquesa, com roupão de manga larga e turbante, remetendo aos quimbandas da região angola-congo, uma espécie de sultão, que poderia reverenciar as matas, como exímios curadores ou a cultura árabe, que tanto influenciou o continente africano.

Estes contatos atestam o sincretismo das práticas e tipos de espíritos que a preta-mestre descreveu, sempre conferindo centralidade aos seus deuses ancestrais da África bantu, que nos candomblés congo-angola são chamados de inquices (nkisi).

A partir da Descrição Histórica do padre Giovanni Cavazzi[122], Luiz Mott (1994)[123] identificou uma mesma estrutura, organização e função entre o Calundu mineiro de Luzia Pinta e um ritual congênere original daquela parte da África (congo-angolesa), dirigido por feiticeiros xingula e no qual se notava significativa presença feminina. No relato do religioso europeu, os xinguilas são qualificados como "endemoniados", como exemplificado na descrição feita pelo padre, de uma das reuniões onde entoavam

> [...] umas canções diabólicas com imprecações, julgadas eficazes para persuadir o demônio a entrar no corpo do xinguila. Este por sua vez esconjura-o e convida-o a tomar posse dele. Então o feiticeiro levanta-se com muita seriedade e ficando uns momentos imóvel, imediatamente começa agitar-se, parecendo endemoniado. (SILVEIRA, 2010, p. 208).[124]

---

[122] CAVAZZI, João Giovanni Antônio. **Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. [1687]. Lisboa: J.I.U., 1965.

[123] MOTT, Luiz. "O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739". **Revista do IAC**, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994.

[124] "Singuila, segundo os Dicionário de Umbundo, não é um substantivo, é um verbo que significa 'ser ou estar possuído de um espírito; encantar; adivinhar' Cf. Ondisionaliu Yumbundu – Dicionário de umbundu, p. 683. O étimo quimbundo xinguila também é um verbo com o mesmo sentido, cf. os comentários de C. Estermann, 'a

Além das calunduzeiras do grupo bantu, as mulheres originárias do grupo iorubá, da Costa da Mina, foram denunciadas por práticas chamadas de "calundu" da África Ocidental. Essas práticas foram identificadas em meados do século XVIII, também na região de Minas Gerais, e designadas como "Dança da Tunda" ou "akó tunda" (acutundá). (SILVEIRA, 2010, p. 230-231).

A Dança da Tunda foi localizada na casa da africana Josefa Maria, no Arraial de Paracatu, às margens do córrego do Macaco. Segundo a descrição inquisitorial, tratava-se de um ritual oferecido todos os sábados e que atraia crioulos, africanos, escravizados e libertos, além de mineradores brancos portugueses. "O inquérito apurou que o culto era a um 'boneco' suspenso em uma haste de ferro, com uma capa branca cobrindo-lhe a cabeça, mas deixando transparecer os olhos e a ponta do nariz, cobertos de sangue". (2010: 229). O boneco, que ganhava o centro da sala nos dias de culto, era do Santo de Courá, uma alusão à região de mesmo nome na Costa da Mina, próxima à atual cidade de Lagos. O povo de lá era conhecido como: courá, coirano, courano, kuramo ou mina-courá.

Os courás eram de um subgrupo yorubá que foi dominado em uma invasão daomena, convertidos em prisioneiros de guerras, escravizados e vendidos para o tráfico, que por sua vez os enviou para Minas Gerais. (2010: 229). Os calundus praticados por povos da Costa da Mina – jeje-nagô – já visavam o espaço urbano:

> Os povos da África Central tinham um caráter mais rural, viviam em campos e aldeias; já os da Costa da Mina conheceu uma significativa urbanização desde a segunda metade do século XVIII, tendo a Iorubalândia precedido de vários séculos este movimento, por isso seus nativos talvez funcionassem mais à vontade em ambiente urbano. [...] O próximo passo ousado para o sucesso do processo de constituição da religião afro-brasileira seria precisamente organizar o calundu na cidade ou nos seus subúrbios, transformando-o em candomblé. (SILVEIRA, 2010, p. 241).

O calundu de Josefa acontecia ao som de atabaques, cantos e danças. Quando a preta-mestre entrava em transe era levada a um pequeno quarto, de onde saía trajada em panos de chita, para tomar o centro da roda e dançar emitindo mensagens que misturavam português com sua língua natal. "Se punha a pregar pela sua língua, afirmando que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio. A Dança Tunda havia, portanto, criado uma saudação

possessão espírita entre os bantos', p. 382-383. Cavazzi, Livro Segundo, p. 186, em nota: xinguila deriva do verbo cu-xinguila, que significa 'possuir um corpo por parte de um espírito'; e p. 204: 'Advinho possúido por um espirito que fala pela sua boa'. [...] Óscar Ribas: xinguilador é o médium, 'pessoa que, por faculdade de específicas condições, serve de intermediário entre os espíritos e os vivos'. No Brasil, 'filho-de-santo ou cavalo-de-santo'. Cf. Ilundo espíritos e ritos angolanos, p. 145". (SILVEIRA, 2010, p. 558).

para os santos, integrando-os ao próprio panteão e ao próprio rito". (SILVEIRA, 2010, p. 229). Aqui percebeu-se o costume africano de saudar deuses ou aliados poderosos.

A própria Josefa Maria teria declarado ao Tribunal da Inquisição que o Deus da terra de courá já tinha vindo

> [...] batizado por Santo Antônio e pela Nossa Senhora do Rosário, que ela tinha passado sete anos de joelhos diante da Senhora do Rosário e que trouxera uma carta de Roma, autorizando a construção de uma igreja, documento que foi rasgado pelo reverendo visitador, o homem da Inquisição que iniciou o processo. (SILVEIRA, 2010, p. 229).

Outras mulheres nagôs, como a mestre-de-dança Caetana, Maria Courá, Brígida, Benta, foram registradas pelo tribunal como calunduzeiras da Dança da Tunda.

Nos registros do Tribunal da Inquisição, nos séculos XVII e XVIII, constam diversos calundus que foram denunciados, interrompidos e reprimidos pela Igreja. De acordo com essas descrições, havia semelhanças e significativas diferenças entre os calundus congo-angola e os calundus dos iorubás e jeje-nagôs. Os primeiros aconteciam, geralmente, em casebres de africanos, ou em casas devidamente preparadas para receber espectadores e clientes, "patrocinados" por senhores e senhoras brancas. Já nos calundus originários da África Ocidental, que mais tarde influenciariam a constituição dos candomblés na Bahia, tudo indica que havia iniciação coletiva, com médiuns incorporando as divindades, sempre com altares no recinto onde se dava a festa pública. (2010: 237).

Uma das estratégias da política colonial para manter o controle sobre as reuniões dos negros consistiu em permitir a organização de irmandades negras nas igrejas da Bahia, seguindo o modelo adotado na Europa. A primeira irmandade negra ligada à Igreja Católica havia sido fundada em Portugal já no século XV, com a participação de africanos escravizados e libertos, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Igreja de São Domingos, que havia conquistado autonomia graças à intervenção da elite moderada. "A fundação da primeira irmandade do Rosário só foi possível por causa da aliança entre escravos, libertos 'destribalizados' com confrades brancos moderados, bem como uma parte dos padres de São Domingos". (SILVEIRA, 2010, p. 140).

No Brasil as ordenações de Portugal regulamentaram as irmandades como instituições de "mixti fori", ou seja, de foro misto, em 1564.

> As irmandades coloniais, de acordo com o padrão estamental e corporativista do Antigo Regime, agrupavam ou separavam as populações segundo status social, ocupação territorial, cor de pele, sexo, atividade profissional e origem

> étnica ou nacional. A participação ordenada dos vários segmentos da população na religião oficial era o modo de assegurar uma certa homogeneidade imaginária e ideológica em populações heterogêneas. (SILVEIRA, 2010, p. 142).

As irmandades negras foram instituições que permitiram que africanos reorganizassem suas práticas tradicionais, que foram se fortalecendo, apesar Das tentativas de controle e das perseguições.

2.3.3 Então vieram as irmandades negras

Nos séculos XVII e XVIII, quando a Igreja Católica passou a incentivar a formação de irmandades de negros – africanos e crioulos - na Bahia, a Irmandade de Bom Jesus dos Martírios foi a que mais se destacou, tornando-se o marco para a reconstrução do sistema de crenças e influenciando o culto aos orixás em todo o Brasil. A irmandade se instalou na Igreja da Barroquinha, mesmo nome dado ao primeiro terreiro de candomblé ketu-nagô.

As irmandades negras foram organizadas tendo em seus corpos administrativos não apenas pessoas negras, a elite estava inserida nas associações, pois, como estratégia da política colonial, a formação destes grupos teve como objetivo o controle sobre os corpos negros: africanos e crioulos, libertos e escravizados, originários ou descendentes das diversas etnias que o comércio e o tráfico afro-negreiro transportou pelo Atlântico.

O tráfico baiano se processou em quatro ciclos: Guiné (século XVI); Angola (século XVII); Costa da Mina e Golfo de Benin (século XVIII até 1815) e na última fase da ilegalidade, que ocorreu entre 1816 e 1851, Costa da Mina e Angola.[125] Os negros nagôs-iorubás eram os da Costa da Mina, os sudaneses, o grupo que passou a predominar na Bahia a partir do século XVIII.

> Seria o mercado farto dos traficantes baianos no século XVIII, quando aproximadamente 70% dos negros importados pela Bahia foram sudaneses. Os outros 30% seriam bantos, pois apesar de tudo, Angola ainda continuava a atrair o comércio pela maior rapidez da travessia. (VIANA FILHO, 2008, p. 109).

[125] "No último quartel do século XVIII e no início do século XIX (certamente 1815) dirigiram-se os traficantes baianos de escravos preferencialmente para a área compreendido entre rio Volta e o Porto de Lagos. De qualquer modo convém assinalar que tanto a Costa da Mina quanto o Golfo de Benin forneciam negros sudaneses, o que torna mais difícil fincar as fronteiras das suas áreas em relação ao tráfico. A partir de 1815, acordada a proibição do tráfico ao norte do Equador, não puderam mais os documentos oficiais mencionar escravos como procedentes da região subequatorial. Daí as dificuldades para uma afirmação sobre a real origem dos negros, que após aquela data entraram na Bahia, embora saibamos que os seus tumbeiros continuaram a buscar os portos acima do Equador, principalmente após 1830, quando já não tinham nenhuma opção legal para o tráfico". (VIANA FILHO, 2008, p. 39).

A recepção de africanos e africanas dessa região inaugurou narrativas que colocaram esse grupo em superioridade étnica e numérica, se comparado aos bantu: "À concentração de elementos bantos no século anterior substituiriam a predominância de negros sudaneses, que dariam à cidade um novo aspecto" (VIANA FILHO, 2008, p. 109), mas que também ensejou insurgências. Foi período de maior intensidade de revoltas e levantes de negros escravizados da história baiana, nas quais tomaram parte diferentes etnias yorubá-nagô (tapas, bambarras, haussás, ashanti, jejês, bornus, fulas, mandigas), cuja descrição suscita a ideia de uma superioridade nagô, o que suscitou a desqualificação dos grupos bantos:

> A cidade e o recôncavo haviam perdido a tranquilidade que lhe dera o banto, pobre de místicas, e cuja religião não impedia de dançar e cantar pelas ruas da cidade, nos alpendres das fazendas e na frente das capelas dos engenhos. Uma nova religião negra, mais forte, e que se praticava, não mais a céu aberto, mas em interiores fechados, seria o ponto de partida das revoluções negras da Bahia. A Costa da Mina não nos mandara apenas negros escravos. Com estes exportara uma fé. Os sudaneses e também as sudanesas eram rígidos, fortes, de boa aparência, francamente inclinados para as atitudes de independência, certamente reminiscência de uma ascendência no meio africano. (2008: 110).

Ao supervalorizar o grupo yorubá-nagô, essas generalizações inauguraram o que ficou conhecido como iorubanização, devido em parte à atitude que esses negros tiveram diante da da escravidão, que ensejou inúmeras revoltas e "revoluções".

Em *O Negro na Bahia*, Luiz Viana Filho (2008) afirma que esse comportamento se traduzia no "[...] encontro de culturas antagônicas, e cujo desajustamento se manifesta pela violência duma reação armada" (VIANA FILHO, 2008, p. 197), deslocando o negro do personagem pacífico que a história tanto reproduziu.

Viana Filho aponta o ano de 1807 como sendo o marco das rebeliões negras na Bahia, estimando que estas espalharam pânico, seja na capital da Província, seja no Recôncavo, durante pelo menos três décadas. Os haussás deram início aos levantes que se repetiram nos anos de 1809 e 1813, contando com os nagôs como aliados, nos quais identificou-se o uso de práticas religiosas como armamento: "[...] os insurretos conservaram certas composições supersticiosas e de seu uso a que chamam mandingas". (2008: 197).

O movimento culminou em invasões em Salvador e nos engenhos, estendendo-se até a morte e deportação de negros do grupo islamizado, em 1835, ano do grande levante de escravizados que ficou conhecido como a Revolta dos Malês. Alguns estudos contestam a participação de negros "mali" nessa revolta, entre os homens e as mulheres presos durante o embate com a polícia. Na lista dos 234 processos instaurados, constam a origem dos seguintes

autores: "Dos mais processados 3 eram grumas; 6 gegês, 21 haussás, 5 bornus, 6 tapas, 3 cabindas, 4 congos, 2 calabares, 3 minas, 1 berde, 1 gabão, 1 mundubi, 1 benin e 14 mulheres". (VIANA FILHO, 2008, p. 197).[126]

No entanto, o nome da revolta talvez remeta, como afirma Viana Filho, mais a origem maometana da rebelião:

> Nome que teve na África uma grande flexibilidade, envolvendo numa só palavra a origem religiosa, sobretudo maometana da rebelião e identificando ao mesmo tempo os seus principais promotores, negros nagôs influenciados pelos fulas vindos do Mali e então em luta com os haussás. De qualquer modo a expressão male lembra, principalmente, a ideia religiosa, assinalando o culto dos rebeldes negros. (VIANA FILHO, 2010, p. 203).

Reis (2003, p. 301) afirma que as mulheres ocupavam um papel importante na comunidade dos malês. Há inclusive registro de pelo menos a identificação de uma "rainha" que teria atuado diretamente, com armas em punho, nas "lutas escravas". O autor cita o caso de Zeferina, capturada em 1826, além de outras mulheres participantes da Revolta dos Malês:

> Encontrei Gertrudes, mas nenhuma que possamos considerar em alguma posição de comando. A que talvez chegasse mais próximo foi Emereciana, por ter sido vista na casa de Dandará distribuindo anéis que identificavam os da sociedade malê, mas não é muito claro o sentido desse gesto. Ela podia estar apenas entregando a seus donos os anéis na casa de seu amásio Dandará. Já a negra Edum forneceu os inhames para o banquete malê na noite do levante e pelo menos mais duas africanas, Maria das Chagas e Maria da Conceição, foram acusadas de fornecer comida aos rebeldes reunidos na ladeira da Praça. As libertas Agostinha e Teresa sabiam que seus homens, Gaspar e Belchior Cunha, tinham sido convocados para a guerra e não os denunciaram. Mulheres estiveram visitando Licutan na prisão. Os exemplos se multiplicam. Nenhuma "rainha", porém. (REIS, 2003, p. 301).

Zeferina teria sido presa após uma revolta de escravizados nagôs, em um bairro onde se localizava o antigo Quilombo de Urubu, onde na época existiam algumas casas de práticas do candomblé nagô[127]. Ela teria resistido, armada de arco e flecha, e enfrentado bravamente os soldados, como uma "[...] líder, animando os guerreiros e insistindo para que não se

[126] Inexplicavelmente as mulheres não tiveram a etnia identificada.

[127] "Parece que o Urubu era um desses locais da periferia de Salvador onde quilombo e candomblé se misturavam. O próprio nome do lugar poderia estar relacionado à presença de um ou mais templos africanos, em torno dos quais os urubus abundavam, atraídos pelos restos de animais sacrificados a deuses e ancestrais africanos. Os hábitos dessas aves fazem inclusive parte da mitologia iorubá, uma vez que conduziriam as oferendas dos devotos a seu destino. Dizem os versos de um jogo de adivinhação de Ifá, deus adivinho iorubá: 'Vem urubu, e come a oferenda/ para que a oferenda alcance os deuses/ nem sempre se entende que sem urubu/ não se faz oferenda'. O quilombo de Urubu pode ter sido lugar de grande significado religioso para os africanos da Bahia daquele tempo, em particular para os nagôs". (REIS, 2003, p. 103).

dispersassem. O presidente da província num elogio involuntário, referiu-se a ela como ‘rainha’, título que deve ter ouvido dizer que ela carregava entre os rebeldes”. (REIS, 2003, p. 102). No local foram encontrados diversos objetos rituais:

> Se achou várias coisas de danças de pretos, no interior de três casebres erguidos no mato próximo. Entre os objetos rituais confiscados havia búzios (ou “conchas”), chocalhos, atabaques, estatuetas de “vacas pintadas de encarnado” e um chapéu encarnado com três plumas. Os panos, torsos e varinhas encontrados eram também pintados predominantemente de vermelho, o que podia indicar o culto de Xangô. Uma coroa de papelão com enfeites de búzios ali encontrada – provavelmente mais um objeto ritual religioso que fazia parte da indumentária de Orixás [...]. (REIS, 2003, p. 102).

Reis questiona o dado de que a lendária Luiza Mahin teria sido a comandante do levante de 1835. De acordo com o autor, até o momento não há condições de comprovação dessa participação. “O equívoco talvez tenha um nome legendário e um autor involuntário”, referindo-se à informação dada pelo abolicionista negro Luiz Gama, filho de Luiza Mahin, de que sua mãe teria participado de planos de insurreições de escravizados na Bahia que não tiveram efeito.

> São palavras de Gama, que nada dizem sobre a participação específica em 1835, um plano que teve efeito. O poeta escreveu ainda que somente depois da revolta liberal-separatista de 1837-8, a Sabinada, a mãe seguiu para o Rio de Janeiro, onde ele tentaria várias vezes, em vão, encontrá-la. (REIS, 2003, p. 302).

Para o autor, Luiza Mahin seria uma personagem resultante de um misto de realidade possível, ficção abusiva e mito libertário. A liderança mulçumana de 1835 teria sido inteiramente do gênero masculino, dado os costumes do Islã. Apesar de patriarcal, essa liderança não era aristocrática, o que torna possível a inserção e a participação das mulheres na revolta baiana, mas coloca em dúvida a existência de uma comandante feminina no movimento. “Na África Ocidental, com exceção de mulheres e escravos, qualquer um podia tornar-se *alim* – um conhecedor da religião, um clérigo. Na Bahia, a democracia malê foi mais longe, pois não apenas os homens livres tiveram o privilégio de dirigir os filhos de Alá”. (2003: 303).

Mesmo assim, o nome de Luiza Mahin tornou-se um dos símbolos de valores e lutas da mulher negra no Brasil[128], legitimada pelas pautas dos movimentos negros[129].

Sobre a relação dos negros mulçumanos com o candomblé, existe a influência desse grupo no surgimento das tradições conhecidas como nação[130] jejê ou jejê-nagô. Entre os malês havia os que falavam fluentemente o yorubá,

> [...] que podem ter aprendido durante sua vida na África, entre os iorubás de Oyó, talvez na condição de escravo, ou na Bahia mesmo, onde a maioria nagô o forçou a isso. Nas revoltas uma característica dos líderes e dos mais destacados militantes é que "eram na sua grande maioria nagôs". (REIS, 2003, p. 304).

As perseguições para coibir o avanço das insurreições dos malês deram início às primeiras invasões de moradias de negros forros e suspeitos de ideias revolucionárias. "O clima de medo incentivou a fúria dos vencedores. Humilhação, espancamento e frequentes assassinatos atingiram de forma indiscriminada africanos pacíficos e inocentes". (2003: 423). Nas buscas eram recolhidos objetos[131] descritos como: "alvas brancas, livros escritos em caráter arábico ou persa, tábuas para serventia tipográfica, rosários "sem cruz ou de pagão", embrulhos de feitiçaria, rabos-de-cavalo feito espanador, papéis escritos em língua arábica. Objetos que não deixavam dúvidas da ligação religiosa que estava por trás das revoltas, mas que também sinalizavam para o fato de que a existência da heterogeneidade cultural teria contribuído para o despertar de uma consciência diante da situação social dos negros.

Ainda que o candomblé não apareça diretamente ligado às organizações das revoltas de escravizados e libertos, os revoltosos frequentavam estes espaços e "[...] provavelmente o fizeram, confiantes talvez na proteção das divindades que porventura ali tivessem assento". (REIS, 2003, p. 104). Para os dominantes, as revoltas seguiam como coisa de uma minoria religiosa, bastando expulsar da Bahia os africanos malês e insurgentes, para se ter controle sobre todo restante da grande massa de negros, que se pensava como dominada.

---

[128] "Na década de 80 outros nomes de ex-escravizadas foram resgatados pelo movimento de mulheres negras no Brasil: Mariana Crioula (Vassouras-RJ) (Gomes, 1992, p. 22); Aqualtune (Quilombo dos Palmares – AL) (Mott, 1988, p. 45); e Tereza de Benguela ou Rainha Tereza (MT)". SIMAS, Tatiany de Oliveira. **História de Resistências de Mulheres Escravizadas em Pernambuco (1830-1856).** Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em: < https://bit.ly/2TAkViw >. Acesso em: 10/06/2021.

[129] Por influência dos movimentos de mulheres negras, Luiza Mahin é nome lembrado em pesquisas, livros e homenagens. "Por influência da militância negra, ganhou inclusive nome de praça não na Bahia, mas na Freguesia do Ó, bairro da cidade de São Paulo". (REIS, 2003, p. 303).

[130] Nação era forma como se denominavam os grupos étnicos da África reconstituídos na Bahia.

[131] Ibid., p. 199.

O sistema político, que oscilava entre a rigidez conservadora o posicionamento moderado, trabalhava para conter as tensões raciais. A dominação moderada condenava a violência do castigo "desnecessário" contra os negros.

> Segundo a ética da dominação moderada, o senhor deveria castigar o escravo quando necessário, porém, sem sevícias, além de garantir seu sustento e os cuidados com sua saúde, sem o que sua dominação seria coisa violenta e tirana. Esta postura não é, entretanto, mera recomendação, é encarada como regra de direito, tirada da razão natural, bem como ordem do próprio Deus, registrado em Êxodo. (SILVEIRA, 2010, p. 167).

Foram muitos os registros da participação de pessoas brancas e influentes nos calundus e candomblés na Bahia. Brancos e mestiços, ricos, pobres e de todos os níveis sociais eram surpreendidos em sessões de cura, batuques e de festa negra. Existem até mesmo casos registrados entre os séculos XVII e XVIII, da participação de padres e frades em cultos afro-brasileiros[132].

> Ao longo de nossa história colonial, ao lado da plebe negra, indivíduos da plebe-branco-mestiça, das camadas médias, artesãos funcionários, militares, procuradores e comerciantes, a massa urbana frequentava os calundus, eram tratadas pelos curandeiros e confortadas por mães e pais-de-santo dedicados. (SILVEIRA, 2010, p. 242).

Não foi por satanismo, charlatanismo ou cafetinagem – categorias carregadas de estigma social -, que os curandeiros e as curandeiras, as mães e os pais de santo tornaram-se célebres. Ainda que não reconhecidos pela elite conservadora, esses mestres preservaram valores ancestrais, expressos nos saberes terapêuticos e no trato da fauna e a flora, para dar respostas aos males do corpo, do espírito e à má sorte de tantos que viviam na sociedade brasileira de forma precária. Ao longo desse período, perseguidos como feiticeiras e feiticeiros, eles acabaram por constituir certo poder nas cidades em desenvolvimento, ao mesmo tempo legítimo e alternativo, prestando à população urbana serviços essenciais, de que ela, de outro modo, dificilmente disporia. (SILVEIRA, 2010, p. 243).

> A tradição oral dos terreiros baianos refere-se à participação de mães de santo no combate às epidemias que assolaram a Bahia em meados do século XIX. Os nomes de Nanã Subá e Maria Calã Zumbarama continuam a ser lembrados, e ainda hoje algumas receitas então utilizadas no combate à varíola são conhecidas. A esse respeito, o médico africano Dr. Jean-Noel Gassita, diretor

[132] "O próprio Conde de Povolide afirma, em documento já citado, que flagrou frades e clérigos, que chegaram a vir presos à minha presença, frequentando cultos afro-brasileiros. Mott escreveu que diversos são os padres e frades acusados no Tribunal da Inquisição de terem encaminhado seus fregueses aos calunduzeiros, reconhecendo melhor a eficácia dos negros no alívio de certas doenças físicas e emocionais". (SILVEIRA, 2010, p. 249).

> do Instituto de Medicina Tradicional de Libreville, no Gabão, escreveu que a medicina tradicional africana é uma das mais belas jóias da cultura. As líderes dos calundus eram enfim adivinhadeiras, sabiam consultar os oráculos africanos, dar assistência psicológica, prevenir, remediar situações complicadas, colocar ordem na vida das pessoas de todas as classes sociais que integravam suas clientelas. A medicina oficial, por sua vez era considerada pelos cronistas como "difícil, confusa e ineficiente". (SILVEIRA, 2010, p. 247).

A trajetória da constituição dos candomblés no Brasil foi marcada pelo sistema de dominação. As leis, as proclamações liberais da Constituição e do Código Criminal nunca deram trégua as religiões e expressões negras e mantiveram-se contraditórias. Era permitido aos africanos e seus descendentes preservarem seus costumes, mas nunca publicamente. O sistema de controle permaneceu com violações e repressões violentas, que somente podiam ser abrandadas mediante a proteção de pessoas poderosas ou por meio de outras negociações, não apenas na vigência do sistema escravista, mas também no pós-Abolição.

2.3.3.1 As irmandades negras e as estratégias para o surgimento dos candomblés

Uma das razões para o surgimento das irmandades negras no Brasil colonial, aos moldes das antigas irmandades leigas da Europa, consistiu na tentativa de minimizar as tensões da sociedade da época. As irmandades foram consideradas como instituições de enquadramento da massa escrava, "cujo bom comportamento era indispensável à paz social, à produção econômica e à estabilidade política". (SILVEIRA, 2010, p. 128). A ideia era acomodar negros e negras, sem que lhes fossem concedidos autoridade e poder, reservando o comando das associações para homens e mulheres brancos, que tinham o papel de "protetores":

> [...] geralmente previam nos seus compromissos que, além dos confrades efetivos, outros irmãos, brancos ou pardos poderiam filiar-se à associação "por devoção"; dentre eles, aqueles que tinham posses eram integrados como irmãos honorários. Sob esta categoria, muitas mulheres e homens de classe senhorial tornaram-se protetores de irmandades integradas por fortes crioulos e até mesmo africanos. (2010: 371).

A associação negra mais importante para o surgimento do candomblé na Bahia foi a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha, que também abrigava irmãos

honorários brancos da mais alta projeção na vida política, religiosa e social da colônia, sendo o mais poderoso deles o moderado Conde dos Arcos[133].

Ele assumiu o poder na Província da Bahia em 1818, sucedendo o tirano Conde da Ponte. Ao contrário do seu antecessor, ele defendeu a política de valorização das entidades negras para mantê-las divididas. Isso se exemplifica no investimento feito na irmandade da Costa da Mina para contrabalançar a força de outra irmandade, ligada à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, composta por irmãos oriundos do grupo banto.

O grupo de negros dos Martírios era ligado à Igreja Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo e migrou para a Igreja Nossa Senhora da Barroquinha, por volta de 1764. Naquela época a recomendação superior, descrita nas Constituições do arcebispado da Bahia, era para que todas as igrejas fundassem irmandades. A Igreja da Barroquinha havia sido fundada por irmãos brancos desde 1726. No período compreendido entre 1790 e 1826, 85% dos africanos e africanas libertos pertenciam a pelo menos uma irmandade. (SILVEIRA, 2010, p. 150). Para conferir legitimidade às associações destes grupos, a figura do patrono, um confrade branco, era indispensável.

> A irmandade possuía naturalmente seu corpo de associados, seu patrimônio, sua mesa diretora, e se possível um capelão particular. Era uma organização burocratizada. Se fosse rica poderia ter vários funcionários, mas de qualquer maneira, tinha de ter até oito livros de registros vários, contabilidade, inventários, elencos. Dependendo do tamanho dos seus bens, tinha pelo menos um cofre, usava regularmente termos de responsabilidade, requerimentos, certidões, recibos e patentes. Seus principais dirigentes eram o juiz ou presidente, o escrivão, o tesoureiro e o procurador, embora esses títulos variassem, podendo também ser designados como reis, rainhas e imperadores no Rio, Minas e Pernambuco, mais antigamente na Bahia. (SILVEIRA, 2010, p. 145).

As mulheres não encontravam muitos espaços dentro da estrutura das irmandades católicas. Eram poucas as irmandades em que elas, fossem negras ou brancas, eram admitidas nos principais cargos. Boa parte delas atuava no segundo escalão, como, por exemplo, as mordomas que ajudavam a organizar as festividades, nas quais exerciam grande influência. Isso porque uma das principais atividades dessas organizações consistia na organização de eventos, na decoração de igrejas e na realização de solenidades que atendiam os calendários religiosos e

[133] "Dom Marcos de Noronha e Brito, oitavo Conde dos Arcos de Val-de-Vez, de família aristocrática portuguesa de antiquíssimas tradições e vasta folha de serviços prestados à Coroa Portuguesa, gentil homem da Câmara de Sua Alteza Real, Grão-Cruz da Ordem de São Bento d'Áviz, marechal de campo dos exércitos reais, comandante do Real Corpo de Artilheiros, governador e capitão geral da Bahia entre 1830 e 1818 [...] Homem de Estado refinado e habilidoso, o Conde dos Arcos tomou posse do Governo da Bahia após a morte do Conde da Ponte". (SILVEIRA, 2010, p. 254-255).

movimentavam a economia, contando sempre com a presença de homens e mulheres de todos os estratos da sociedade.

Além da necessidade da participação de homens brancos em cargos importantes em irmandades negras, nas confrarias de negros bantos – congos e angolas – os juízes e mesários tinham que ser confirmados pelo chefe de polícia, isso devido à desconfiança que pairava sobre esse grupo, relacionada aos levantes e insubordinações em que foram identificados.

A estratégia da Igreja Católica consistiu em apoiar a formação de irmandades negras e dar continuidade ao pensamento colonialista e cristão, do então papa Gregório I[134], ao se iniciar o processo de formação das irmandades dos leigos. Em uma recomendação geral a todos os bispos da Numídia, Gregório I já havia escrito que era interessante manter "todos os costumes dos tempos passados, que uma longa antiguidade conservou até o presente", salvo aqueles que violassem a fé católica. O novo conteúdo divulgou entre os pagãos o culto aos santos:

> Enquanto são expostas as relíquias dos santos nos dias dos seus aniversários natalícios [...] permitam que eles façam tendas com ramos de árvores e participem de banquetes [...] Deixando para eles uma certa margem de prazer físico, tornar-se-ão mais idôneos nas alegrias íntimas da alma. A permissão do prazer físico, mesmo que dentro de estreitos limites, contestava frontalmente a rígida política fundamentalista dos monges irlandeses, propondo em troca uma atitude mais confortável, mais pacífica. (GRAND, 2008, p. 291 apud SILVEIRA, 2010, p. 131).

Embora houvesse um certo temor, por parte dos cristãos fundamentalistas, em relação à superstição e adoração às imagens, a estratégia foi levada a cabo devido ao fato de que "não existem massas organizadas sem suportes visuais de adesão". (SILVEIRA, 2010, p. 133). As imagens seriam uma forma de converter os pagãos e um meio de se chegar à Deus. Na descrição de Silveira, para Gregório I,

> [...] a imagem não é um demônio, nem uma tentativa malsã de circunscrever o inapreensível, nem uma fonte de corrupção usual, como pretendiam os iconoclastas, a imagem é apenas uma mídia, um suporte pelo qual se poderia veicular qualquer conteúdo, inclusive a "humildade prosternação" pretendida pela flagelação dos fundamentalistas. (2010: 133).

Essa estratégia foi usada no início do século XVI para admitir pela primeira vez que escravizados e libertos africanos ingressassem na Irmandade Nossa Senhora do Rosário da Igreja de São Domingos, do convento dos dominicanos em Lisboa, Portugal. Nesta associação foi que os homens pretos conquistaram autonomia para comandar a mesa diretora,

[134] GRAND, Gregore le. **Registre des lettres**. Paris: Editions du Cerf, 2008, vol I, p. 291.

reivindicando a oficialização de uma irmandade própria, o que ocorreu depois de muita tensão, por volta de 1565. As mesas eram o primeiro escalão do poder político, regulamentado para o exercício da autoridade paroquiana, embora fosse um poder subalterno ao poder real.

No Brasil, quando o Conde dos Arcos passou a fazer parte da Irmandade Bom Jesus dos Martírios, influenciou a aproximação de outros patronos numa lista considerável composta por marechais-de-campo, tenentes-generais, desembargadores, comendadores, brigadeiros, condes, barões, governadores coloniais e até presidentes da província. Nessa relação entre os negros e seus aliados se constituiu um poder de negociação que protegeu a irmandade, que passou, aos poucos, a promover secretamente práticas tradicionais africanas e cultos às divindades encobertos por simbolismos do catolicismo.

Aos poucos os costumes dos negros passaram a influenciar na organização das procissões e dos festejos públicos, ampliando a imagem de respeito e prestígio. Nestas instituições, ganhava-se notoriedade por meio das festividades católicas, que faziam parte da liturgia da religião oficial. As irmandades negras eram constantemente vigiadas pelas autoridades, ainda que fossem sediadas em anexos das igrejas:

> Além de esmiuçar os compromissos com mais rigor, essas autoridades intervinham mais assiduamente na construção e reforma das edificações, vetavam direitos atribuídos aos brancos, fiscalizavam as eleições, a organização de festas e procissões, a arrecadação de esmolas, por vezes vigiavam até mesmo a escolha de sermões. (SILVEIRA, 2010, p. 147).

Conforme Silveira, as irmandades se constituíram em espaços de legitimação de lideranças negras, sendo, ao lado dos regimentos de milícia, os únicos oficialmente admitidos. (2010: 150). Tornaram-se assim as únicas opções de acolhimento de homens e mulheres africanos e crioulos para que estes conseguissem confrontar o regime de desigualdades.

> A influência exercida pelas principais lideranças nas irmandades negras permitiu a criação de mecanismos informais e estruturas paralelas de poder, por onde poderiam escapar do controle oficial. Lançavam também mão, para alargar sua autonomia, de subterfúgios nas prestações de contas e criavam "zonas de penumbra" financeira, que chamaríamos hoje de caixa 2. As irmandades negras em certos casos extremos, chegaram a participar de levantes armados, como no caso da Irmandade do Rosário, de João Pereira, da qual grande parte dos indivíduos de que é composta esteve envolvida na rebelião separatista baiana chamada Sabinada (1837-38); ou a acobertar a fundação de um candomblé, como no caso, aliás o único conhecido, da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Igreja da Barroquinha. (SILVEIRA, 2010, p. 150).

O trajeto de lutas e resistências até a fundação do primeiro candomblé exigiu a mobilização de estratégias ligadas ao ambiente religioso, nas quais a Igreja Católica exerceu grande poder até o início do século XIX.

2.3.3.2 Os santos católicos, o povo de santo e o Exu na Barroquinha

Em meio a tensões, o povo negro ligado às irmandades fez da adoção dos santos católicos uma forma de contentar os aliados brancos, expressando isso nas festas públicas. Essa relação protetor/protegido também seguiu uma lógica desenvolvida nas relações em África, onde o catolicismo já havia interferido nas estruturas políticas oficiais dos reinos jejes, nagôs e iorubás. (SILVEIRA, 2010, p. 365). Silveira salienta que, mais tarde, "[...] as imagens de santos registraram a penetração da religião dominante no candomblé". (2010: 272).

Exemplo disso é a importância que os festejos de Corpus Christi mantém, até hoje, nas tradições afro-brasileiras, além da associação de alguns orixás com os santos católicos. No Brasil, a festa de Corpus Christi foi introduzida desde a chegada dos jesuítas, no século XVI, com a "procissão do corpo de Deus". Além de uma das mais antigas, tornou-se a mais grandiosa de todas as procissões, a grande comunhão de toda a Igreja do Ocidente. Na colônia, era o maior acontecimento popular e cívico, de congraçamento sagrado e profano, no qual podiam ganhar as ruas corporações de ofício, irmandades e todos os seguimentos sociais, com suas bandeiras e seus santos patronos. A procissão consistia num desfile monumental, com apoio e patrocínio da elite e das autoridades.

Entre os santos católicos que tradicionalmente figuravam na "procissão do corpo de Deus", remontando as cruzadas inglesas e antigas dinastia Avis de Portugal, estava São Jorge à Cavalo, o santo que se tornou patrono de Portugal e protetor dos cavaleiros, ferreiros, armeiros, serralheiros e todos os ofícios ligados aos mecânicos que "militavam em ferro e fogo". Por isso, nas procissões de Corpus Christi, a bandeira do santo era garantida, passando a ser adotada inclusive por muitos homens negros e tropas africanas, a partir da colonização. A bandeira de São Jorge foi introduzida depois nas festas católicas da Bahia, onde os ofícios manuais ligados ao patrono passaram a ser "repartição dos negros", já que eram habilidosos no ofício da metalurgia.

Em algumas sociedades mais complexas do continente africano, "[...] os ferreiros eram organizados em castas de profissionais e em cultos de certos deuses da forja e dos ferreiros, como Gu entre os jejes e Ogum entre os nagô-iorubás, no interior dos quais a profissão era

transmitida e desenvolvida". (SILVEIRA, 2010, p. 354). Mas na Bahia, os africanos associaram São Jorge a Oxóssi, orixá dos caçadores, ao invés de Ogum, orixá da forja:

> Na África Ocidental as corporações de caçadores tinham função de policiamento do território, nas cidades da Iorubalândia eles eram os guardas-noturnos policiais. Compunham também a vanguarda da comunidade por ocasião de migrações e ocupação de novos territórios na floresta tropical, preparando o terreno antes da chegada da comunidade e participando ativamente dos rituais de fundação. Em várias regiões do país iorubá, Ogum é que era o deus dos caçadores. Ogum e Oxóssi aliás eram miticamente considerados parentes, o primeiro sendo o irmão mais velho do segundo; ou em palavras pragmáticas, seu culto tinha as mesmas funções e era mais antigo. (2010: 355).

Assim, Oxóssi é associado mais fortemente com o herói civilizador que guarda semelhança com São Jorge. Por isso, acredita-se que no Candomblé da Barroquinha, Ogum deve ter sido assentado primeiro, mas que o culto deve ter se organizado em torno de Oxóssi, por conta da linhagem da família real Arô, conforme já citamos, cujo patrono era Odé.

Na Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, a imagem de São Jorge figurava como o intercessor, ao lado do Senhor dos Martírios, o orago (protetor) no altar de Nossa Senhora da Piedade. No entanto, sua representação era usada também para esconder o culto a Odé, que é atualmente o grande patrono do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho.

O culto às escondidas, por baixo da bandeira de São Jorge, foi notado ao longo do tempo. O próprio Senhor dos Martírios foi perdendo lugar para o santo associado à Oxóssi, inclusive na procissão de Corpus Christi, na qual a constituição do candomblé se estruturou despercebida, por pelo menos 70 anos (2010: 371), já incluindo a precedência ao orixá Exu para a abertura dos festejos no interior da Barroquinha, antes de seguirem para a rua louvar o santo católico:

> A ousadia cívica cresceu a tal ponto que, a uma certa altura, a festa passou a começar secretamente pela manhã, na roça da Barroquinha, com o padê, rito para Legba/Exu, o mensageiro, para os ancestrais ilustres, para toda a comunidade, para o mundo; prosseguia à tarde, com a participação dos confrades da Barroquinha no grande cortejo cristão, continuava à noite, com a festa de Odé/Oxósssi disfarçada de culto a São Jorge, e era concluída com um grande banquete comunitário. O clima de festa de largo que tomava conta da cidade da Bahia no dia de Corpus Christi fazia com que o rito africano ficasse diluído, apenas como mais uma manifestação fraternal de alegria, entre tantas outras. O candomblé da Barroquinha deve portanto ter sido inaugurado em um desses dias de solene festa cristã, passando em seguida para a posteridade como a data oficial de sua fundação. (SILVEIRA, 2010, p. 356).

Por meio da associação com o cortejo cristão, foi possível manter os segredos das práticas e tradições de matrizes africanas, que foram assim estrategicamente preservadas até

que encontrassem um lugar próprio de proteção, para que os negros pudessem por fim ressignificar as perdas causadas pelo processo escravista.

Essas negociações fizeram com que aspectos da sociedade oficial, como o pensamento patriarcal, fossem absorvidos, ao mesmo tempo em que os africanos e descendentes confraternizavam com suas divindades e heranças ancestrais. A construção da hierarquia, com adaptação de ritos e mitos no interior do candomblé, considerou as regras do poder sociopolítico, que era branco e cristão. Nesse sentido, atingiu em cheio a definição dos papéis, principalmente da mulher, na liderança da organização do candomblé.

2.3.4 As linhagens e a realeza de mulheres africanas ocupando o poder

A sociedade colonial e patriarcal manteve o lugar de submissão e invisibilidade para a mulher branca, considerada como um ser frágil, infantil e inferior ao homem. Para a mulher negra, objetificada, explorada e invisibilizada, estava reservado o lugar de controle.

Ao pesquisar jornais do início do século XX, Teresinha Bernardo (2003) analisou a condição das mulheres brancas dos estratos médios e altos, e das negras – africanas ou crioulas, na sociedade baiana da época. Os noticiários eram produzidos de forma a reforçar relações de gênero assimétricas, tornando as mulheres completamente invisíveis, até mesmo quando noticiavam o nascimento de um filho, somente o nome do pai era divulgado. Poucas vezes representadas em ilustrações que representavam o feminino, elas eram referidas apenas em anúncios de remédios, para doenças ginecológicas ou de oferecimento de produtos cosméticos. (BERNARDO, 2003, p. 90).

A autora identificou que, quando uma mulher se atreveu a pautar a questão da emancipação, foi inferiorizada, como mostra o artigo do jornal A Tarde (7/10/1937), intitulado “O feminismo”:

> Ela que então vivera vida de criança, vivida no mundo e entre as causas infantis, era do lar a flor mimosa e genial criatura. Ingênua e descuidada, o encanto e mais nada. Para que, então, em um cérebro tão pequeno, cultivar ideias tão elevadas. Seria inútil até mesmo tentar contra a natureza, pois como poder abrigar objeto bem avultado em espaço tão limitado. (BERNARDO, 2003, p. 101).

A construção do retrato da mulher naquela sociedade alinhavava hierarquização, infantilização e deficiência:

> [...] o fato de o pensamento evolucionista hierarquizar os grupos em superior e inferior não é novidade. O notável é a substância dos critérios. No caso, parece ser o grau de inteligência, que por sua vez, para o autor, liga-se ao desenvolvimento cerebral, que é avaliado segundo o tamanho. Dessa forma o tamanho do cérebro é que determina o lugar que deverá ser ocupado pela mulher na hierarquia evolucionista. Em outras palavras, as relações de gênero são assimétricas e torna-se clara a classificação em superior e inferior [...] tem-se a imagem da mulher-criança, deficiente, de cérebro pequeno. Essa contradição expressa bem o momento que se vive, o tempo de transformações que se caracteriza pela pluralidade de pensamentos que podem ser expressos. (BERNARDO, 2003, p. 102).

Mas, se para a mulher branca estava definido seu lugar - por portar um cérebro pequeno, que lhe impedia inclusive de participar do espaço público e externo à casa, ao contrário do homem, que possui cérebro grande e ativo -, o que seria da mulher negra? Se as mulheres brancas dos estratos altos e médios viviam enclausuradas no espaço privado, as mulheres pobres, negras em sua maioria, andavam pelas ruas cidade, em atividades servis domésticas, como a lavação de roupa:

> A lida das mulheres negras exigia um contínuo ir e vir pelas ruas, de trouxa à cabeça, a caminho de fontes públicas ou das casas que as contratavam. Algumas prestavam serviço na própria casa dos patrões, onde em dias combinados lá chegavam e desbastavam o cesto de roupa suja. Outras de mais sorte, se contassem com uma cisterna em casa, podiam executar o serviço sem ausentar-se do lar. O mais comum contudo era a utilização das "aguadas públicas". (FERREIRA FILHO, 1993 apud BERNARDO, 2003, p. 97).

Moura (2013, p. 328) inclui também a "prostituição de escravas" como negócio adotado "pelas leis e pelos costumes do tempo", uma imposição que chegava a sustentar "famílias modestas que viviam da exploração de duas ou três escravas que obrigavam a se prostituírem":

> A prostituição das escravas, rendendo em favor dos proprietários, foi garantida pela própria Constituição de 1824, através do se artigo 179. Joaquim Nabuco conta o esforço de um oficial de polícia que pretendeu em 1871 libertar escravas prostituídas e que foi tolhido pela Justiça lembrando que, mesmo caracterizado o proxenetismo do senhor, a escrava não ficaria livre "porque o artigo 179 da Constituição do Império garantia a propriedade em sua plenitude". (MOURA, 2013, p. 328).

Neste mesmo período, circulavam escravizadas, libertas e forras em atividades que possibilitavam guardar algum dinheiro. Havia as negras do comércio, ambulantes, com seus tabuleiros que se fixavam nas fontes, praças públicas e nas calçadas das ruas de Salvador. Nesses lugares de encontro, redes de relações eram expandidas:

> As águas públicas eram um dos lugares de sociabilidade das mulheres afrodescendentes. Além da iniciação de suas filhas no ofício, era lá que se faziam amizades, lá também se brigava; relações de compadrio, tão importantes na época, eram lá estabelecidas. [...] As pretas que vendiam comida na rua, por sua vez, estavam instaladas por toda parte. Na baixinha, nas portas, nos interiores do Mercado Modelo, Santa Bárbara e Pompilito, à Baixa dos Sapateiros, nas imediações das fábricas e nas calçadas do Banco do Comércio. (BERNARDO, 2003, 97).

Essas mulheres negras podiam ainda recorrer às memórias das Iyalodé, as poderosas ancestrais yorubá, disputando os lugares de circulação à vista da sociedade, oferecendo seus serviços e mantendo assim os vínculos que possibilitaram a formação das redes de sociabilidade e solidariedade que se desenvolveram no interior dos terreiros. Havia ainda as mulheres negras herdeiras de africanas que conquistaram sua liberdade, comprando suas alforrias, acumulando fortuna e exercendo liderança. Elas necessitavam a todo momento se proteger das opressões que as tornavam vulneráveis, invisíveis e rejeitadas.

Para estas mulheres restava entender o sistema e atender a expectativa de protetores e padrinhos poderosos, que as viam participando de atividades católicas. Enquanto isso, podiam manter suas atividades de subsistência nas cidades e comandar às escondidas as práticas tradicionais negras. Desse intercâmbio, para as mulheres negras resultaram lições assimiladas no dia-a-dia do enfrentamento do poder colonial, principalmente na relação com as regras da Igreja, ao participarem das irmandades negras. Experiências que mais tarde foram fundamentais para a constituição dos terreiros, de forma organizada e hierarquizada como nas irmandades, porém agora encabeçadas por mulheres africanas e crioulas.

Duas características importantes observadas nas irmandades negras católicas são fundamentais para entendermos a divisão de papéis que se mantiveram na formação dos primeiros candomblés ketu-nagô da Bahia: a diversidade étnica e o protagonismo de mulheres nessas associações. Havia ainda, como já mencionado, uma divisão bem definida entre as duas maiores irmandades em relação à origem.

A irmandade das Portas do Carmo reunia o grupo angola-congo e um grupo dissidente, que formou a irmandade dos Martírios, que tinha predominância de negros iorubás e jêjes. O grupo angola era formado por subgrupos - moçambiques, cabindas, quicongos, benguelas, entre outros - também conhecidos como milongas.

Havia um conflito étnico e de gênero, pois na Irmandade da Igreja das Portas do Carmo, os homens jêjes (marris, dagomés, tapas) eram excluídos dos cargos de liderança, o que não aconteceu com as mulheres dessas etnias, que ocupavam, junto com as crioulas, lugar na mesa diretora. Ocorreu que as próprias mulheres jejês que chegaram à liderança, excluíram as

mulheres angolas da mesa. A rivalidade só terminou quando todo o grupo Yorubá migrou para a Igreja dos Martírios, juntando-se à irmandade negra de lá.

Os crioulos, filhos de africanos nascidos no Brasil, não chegaram a formar uma nação homogênea, sendo vistos tanto nas irmandades angolas quanto nas ketu-nagô, por conta da origem diversa. Embora boa parte deles fosse filhos de angolanos. Os crioulos tinham dificuldades para serem aceitos nos grupos religiosos tradicionais no que diz respeito à ligação com a ancestralidade africana. Isso ficou mais evidente com a chegada do grupo africano ocidental. Por outro lado, os filhos de africanos nascidos no Brasil gozavam de certa condescendência, pois o clero e os senhores sempre os consideraram menos perigosos e menos ameaçadores do que os africanos. A possibilidade de maior integração nas atividades econômicas e sociais, predispunha os crioulos a se distanciarem dos africanos:

> Sob fortes tensões psicológicas, esses crioulos visavam certamente um posicionamento menos discriminado na nova sociedade, por isso tomavam grandes distancias do estigma do passado. Eram encorajados a distanciar-se pela ideologia e pelo imaginário colonialista, já não integravam a classe mais baixa, falavam um português fluente de nativo, desfrutavam de pequenos privilégios, os trabalhos manuais mais bem remunerados lhes eram ressegados, não eram castigados tão severamente, não podiam ser deportados para a África, podiam participar das irmandades e regimentos especiais. (SILVEIRA, 2010, p 289).

A passagem dos negros de origem yorubá da Costa da Mina[135] para a Igreja Nossa Senhora da Barroquinha, onde funcionou a irmandade dos Martírios, marcou a criação de uma importante política afro-crioula, que favoreceu a articulação com a sociedade e a acomodação de pessoas da linhagem real Arô, do Reino de Ketu no grupo. Isso permitiu que se reproduzissem suas tradições e seus sistemas de poder. Nesse grupo teria vindo as duas irmãs gêmeas, netas do Rei Akebiohu. Em seguida, essa política deu amparo aos membros da família real de Oyó, do culto a Airá. Assim floresceu um sistema interno que resultou no surgimento dos cultos ao panteão de orixás de origem nagô, com adeptos do islamismo, dos voduns e, ainda, influências das práticas bantos e da devoção de santos católicos.

[135] "A Costa da Mina, Costa dos Escravos ou Costa a Sotavento da Mina era uma região do litoral ocidental da África à margem direita do Golfo do Benim que compreende as atuais repúblicas de Gana, Benin e parte da Nigéria, de onde veio um grande grupo de africanos no Ciclo da Costa da Mina e do Golfo de Benin (século XVIII até 1815)". (VIANNA FILHO, 2008, p. 38).

2.3.5 As memórias dos reinados de Ketu e Oyó estão vivas aqui

Figura 16 – Mapa do Benin (antigo Daomé) e Nigéria



Fonte: Pueblos Yoruba (2020).

O reino africano de Ketu guarda estreita ligação com a história de homens e mulheres do candomblé no Brasil. Ketu é um dos mais antigos reinos fundados durante as primitivas migrações do povo de Ifé, ligado as linhagens de Odùduwá, o pai fundador da nação iorubana. Ao norte, Ketu fazia fronteira com o Reino de Shabé; à noroeste, com a Federação Marrim (Mahin); e com o Daomé, atual Benin, à oeste. Uma imensa região pantanosa, chamada Ahori, demarcava a fronteira sul do reinado; à leste, o Rio Yewa separava-o da Província de Egbado, de população de fala iorubá muito variada, como os anagôs (nagôs), guns, awoeis, entre outros migrantes vindos de Oyó, do Reino do Bini, de Ifé e do próprio reino de Ketu. O rei era chamado de alaketo (aláketu), tinha o direito de usar a coroa adê (adé iléké), reservada apenas aos mais importantes e mais antigos reis iorubás.

O poder era descentralizado em cinco linhagens reais: Alapini, Magbô, Arô, Mesha e os Mefu. Os representantes formavam o Conselho do Estado (oloyês) que, junto de seus dois ministros, o akiniko e o adjahosu, cuidavam de funções governamentais, religiosas, econômicas, civis e militares, criavam legislações e administravam os negócios públicos, zelando pelos limites constitucionais do alaketu. Do conselho também faziam parte um representante dos africanos islamizados, originários da região do Deserto do Saara, chamava olumalê (Olúmale), mali ou malês. A comunidade mulçumana em Ketu era numerosa e constituída de pessoas bem-sucedidas, entre elas comerciantes, curandeiros e sacerdotes de Ifá. “E seus cultos eram sincretizados com o dos orixás alaxó funfun da cor branca, a família de Oxalá/Obatalá/Oduduá”. (SILVEIRA, 2010, p. 328).

Ainda no Conselho de Ministros do Estado de Ketu havia o Êssa, o décimo na hierarquia, responsável pela vigilância do grande mercado, que ficava em frente à porta de Idena, na capital Ilê-ketu. O Êssa também era sacerdote do culto de uma qualidade de Oxóssi ou/e Ogum, o orixá Idena, protetor da grande porta. Esses sacerdotes teriam trazidos para os candomblés ketu-nagô da Bahia o culto de Idena.

São também de Ketu as duas sociedades secretas que as tradições iorubá popularizaram no Brasil: a Sociedade de Egungun, o culto dos ancestrais, conhecido como oró (oro), composta por homens que ajudavam nos negócios do Estado, julgando as infrações da lei, em caso de derramamento de sangue, e zelando pela conduta moral do reino; e a Sociedade Geledé, comandada exclusivamente por mulheres e voltada para pacificar os ímpetos coléricos das iyamí e de toda as pessoas, como já vimos no capítulo anterior.

A organização pacífica e tolerante de Ketu teve fim com a invasão daomeana que, no século XVIII, foi responsável pelo evento que resultaria no sequestro das meninas gêmeas, netas do Alaketu Akebiohu, da família Arô, filhas do príncipe Ojeku.

> [...] uma delas, chamada Otampê Ojarô (Oja Aro) que fundou na Bahia, em inícios do século XIX, o Candomblé do Alaketu. Escravos originários do território de Ketu começaram, portanto, a chegar à Bahia a partir dessa data, inclusive personalidades política, social e religiosamente importantes de uma das famílias reais. (SILVEIRA, 2010, p. 329).

A data desse evento seria por volta de 1798, quando já havia um forte intercâmbio entre a província da Bahia com a região da Costa da Mina. Calcula-se que até 1850, pelos menos dois milhões de escravizados saíram de seus portos, sendo que 500 mil foram registrados na Bahia. Isso fez com que os africanos deportados da África Ocidental se tornassem mais numerosos que os angolanos e congoleses. Aqui chegaram adversários políticos, soldados prisioneiros e condenados, além de muitos sacerdotes e sacerdotisas do tradicional culto dos voduns, todos rejeitados pelos invasores daomeanos.

> É provável que desde a primeira metade do século XVIII, a cidade da Bahia tenha recebido como escravos sacerdotes jejes de grande liderança, provenientes do território do Daomé e principalmente do país Marrim[136]. A

[136] "Implantados desde a segunda metade do século XVIII, os candomblés jejes da Bahia, contrariamente aos daomeanos maranhenses, são provenientes do território Marrim. Escravos trazidos daquela província implantaram na Bahia o culto de numerosas divindades, principalmente das três famílias dos voduns mais importantes da região adjá-evê, chamados por aqui de reis da nação jeje, mas trouxeram-nos tais como praticados na sua região, a saber: o culto à serpente Bessén, da família de Dangbê, que os marrins haviam herdado dos hulás e dos huedás; o culto do vodum do trovão Sogbô, da família de Hevioso, que tinha seu similar no culto iorubano de Sangô; e o do deus da varíola Azonsu, da família do vodum Sakpatá, culto que teria tido sua origem em Tapá, a nordeste de Oyó, além do Rio Níger, difundindo-se na região jeje a partir de Marrin. Sapaktá também pode ser visto na versão de anpònná,

> salientar que os candomblés jejes baianos são de origem marrim, muitos dos vodonun[137] aqui aportados já traziam da África uma boa experiência na organização da resistência contra um poder despótico. (SILVEIRA, 2010, p. 337).

Em relação a religiosidade, sabe-se que no final do século XVIII toda a Costa da Mina já contava com um significativo sincretismo entre as tradições nativas e o catolicismo português, principalmente nas cidades de Uidá, Adjaxé (Porto Novo), Aneho, Badagry e Onim (Lagos):

> [...] por volta de 1790, pelo menos duas mulheres professavam o Cristianismo e mantinham altares no Palácio de Abomé. Uma delas era Sophie, que se separou de Montagueré quando os franceses abandonaram o Forte Uidá, foi feita *abosi*, uma mulher do palácio, pelo Rei Kpengla (que governou de 1774 a 1789) e foi herdada pelo seu sucessor Agongolô (1789-97), de quem teve um filho. (2010: 334).

Um outro modelo de sociedade africana sob proteção de mulheres se encontraria na Corte do Alàáfín, do Reino de Oyó, ligado às mulheres que cuidavam exclusivamente do culto a Exu. Eram as Iyá Fin Iku, as oito mulheres do primeiro escalão real: Iyá Kere (que detém o maior poder no palácio e cuida da coroa do rei); Iyá Naso (responsável pelo culto oficial de Xangô); Iyámode (a única que o Alááfin cumprimenta ajoelhando-se); Iyá-Monari (ajuda a cumprir a execução dos adoradores de Xangô); Iyalagbon (mãe do príncipe herdeiro – aremo - e que controla uma parte do reino), Iyá Orun-kumefun (responsável por cuidar do príncipe herdeiro), Iyá Are-orita (cuida das refeições e de pequenos serviços em eventos públicos e estaduais). Iyá Fin Iku, a encarregada do culto de Exu regia todo o seu funcionamento, sendo ainda patrona de todos os sacerdotes de Exu do Império.

> As oito mulheres do primeiro escalão da Corte do Aláàfín também eram protetoras de certas cidades, como a Iyá Kere que, segundo a expressão de Johnson, era a cabeça feudal das cidades de Ogbomoxó, Iwo e Iseyin. Em troca de proteção essas figuras poderosas recebiam dos seus protegidos presentes custosos ao longo do ano, uma espécie de importo ritual. O vínculo poderia ser mais informal ganhando um cunho mais clientelista, quando chefes provinciais procuravam o favor das ayabás, as esposas do Alàáfín, com a intenção de colocar suas filhas no harém do palácio, e caso a operação fosse bem-sucedida elas ficariam sendo na Corte suas madrinhas. (SILVEIRA, 2010, p. 367).

---

qualidade do deus iorubano Obaluaiê, e neste caso o culto do deus da varíola teria sido difundido na região pelos nagôs, sempre através do jejes-marrins". (SILVEIRA, 2010, p. 340).

[137] Pessoas que cultuavam as divindades daomeanas, da língua gbe "vodún" (espírito).

Sobre o alto cargo das sacerdotisas do culto a Exu, Iyá Fin Iku, não se teve notícia aqui no Brasil, mas Iyá Naso ou Iyá Nassô, foi o alto cargo ostentado pela fundadora do candomblé da Casa Branca, Iyá Nassô Oká. Toda essa variedade de povos e seus cultos tradicionais nagôs fazia parte do caldeirão cultural da Costa da Mina e esteve na formação do grupo que regia a irmandade negra dos Martírios na Igreja da Barroquinha:

> Os cultos de alguns voduns adorados por essa massa variada, como Obaluaiê, Nanã Buruku, Oxumarê e Agué terminaram sendo na Bahia absorvidos pelo panteão dos candomblés de keto e a Barroquinha foi um dos locais primordiais da sedimentação desse sincretismo. (SILVEIRA, 2010, p. 342).

2.3.6 Candomblé da Barroquinha: mulheres que marcam a história

Um dado significativo sobre a primeira organização de candomblé ketu-nagô na Bahia é o significado do nome tradicional em língua Yorubá dado ao Terreiro da Barroquinha, "Iyá Omí Asé Airá Intilé": "mãe das águas de airá Intilé", remetendo à família real de Oyó e ao culto aos senhores do trovão. Um nome que já indica a ligação da história destes cultos no Brasil com o feminino primordial e com o poder das mulheres.

Como visto, a primeira família a instalar seu culto na Barroquinha teria sido da linhagem real Arô de Odé, o que sugere que Odé Oni Popô teria sido o orixá mais antigo assentado na Bahia. Mesmo assim, o nome Iyá Omi Asé Airá Intilé, não se refere a Odé ou Arô, mas sim a linhagem real dos deuses do trovão do reino de Shabé, na fronteira de Ketu. Silveira (2010) esclarece essa contradição da seguinte forma:

> Airá que o Candomblé da Barroquinha é dedicado, e um novo nome implica necessariamente uma ruptura ou uma refundação, provavelmente com o falecimento da primeira iyalorixá. É possível que pessoas chegadas na mesma leva do grupo da linhagem Arô, se não membros dela própria, também tenham trazido o culto de Airá Intile da mesma região fronteiriça entre os dois reinos, onde se encontra a cidade de Iwoyé. (SILVEIRA, 2010, p. 388).

"Iyá Omi" significa "senhora das águas ou mãe das águas", e compõe o nome dado ao primeiro candomblé ao se juntar à expressão "Airá Intílé", que se refere à linhagem dos deuses do trovão ou "o mais velho senhor do trovão" (àra, àrirá, nos dialetos iorubás significam raio), mas que pode também se tratar de uma "rainha" do trovão, já que, como vimos em Oyewumí (1997, 2002), a generificação de cargos de poder foi traduzida por narrativas ocidentais.
Silveira (2010) cita o trabalho da antropóloga Montserrat Palau Martí (1992), *Societé et religion au Bénin (LesSabé-Opara)*, uma das principais referências sobre a área cultural shabé, que diz

que os deuses do trovão na região do antigo Reino de Shabé são Akédi, saudado como alá(r)a, ainda hoje na capital Sábé-Idadú, onde Iyá Omi se refere a uma mulher:

> O mais curioso, entretanto, é que Airá aparece em Shabé como Iyá Irá, esposa de Xangô, menos deus dos raios e mais deusa dos ventos fortes e das águas turbulentas e, portanto, uma Íyá Omi. Este quadro perturba nossas convicções bem sedimentadas quanto ao simbolismo dos orixás do trovão, que nos acostumamos a ver como poderosos santos machos, fálicos, por causa da preeminência entre nós das tradições de Oyó, onde o poder do trovão é assimilado ao poder dos imperadores. Mas segundo um postulado da visão do mundo iorubá, mesmo as energias mais viris e truculentas têm seu aspecto feminino, que pode ser cristalizado numa imagem. (PALAU MARTI, 1992, p. 174-211 apud SILVEIRA, 2010, p. 382).

Essas transformações de um orixá masculino em feminino e vice-versa são "relativamente banais" nos panteões nagô-angola, pois correspondem à influência do deslocamento do grupo e, principalmente, expressam momentos em que o princípio espiritual negocia com o princípio político. Essa é a análise de Renato Silveira ao avaliar os segredos e o "enigma do misterioso título do Candomblé da Barroquinha", considerando ainda que "[...] as dominações tradicionais exprimiam-se simbolicamente como rearticulação das preeminências dos deuses em contato". (2010: 382).

Esse dado remete à junção afro-católica em Cuba, onde Xangô foi sincretizado com Santa Bárbara e é descrito em uma itan como um rei que

> [...] trançava seus cabelos como os de uma mulher. Havia feito furos nos lóbulos de suas orelhas, onde usava sempre argolas. Ele usava colares de contas. Ele usava braceletes. E Judith Gleason, que apesar de reconhecer que a imagem pública de Xangô no contexto cultural iorubá é machista, escreve que ele é um deus da fertilidade associado ao toque de tambores e às companhias femininas, incluindo, como vimos o feminino nele mesmo. (2010: 382).

Há ainda outros mitos que mostram a mutação mitológica entre o feminino e o masculino:

> Olokun, deus do oceano na Costa transformou-se em uma divindade feminina em Ifé; Ododua, orixá macho, fundador de dinastia em Ifé, virou princípio feminino em Ketu e na Costa, em Porto Novo ele se confunde com Obatalá e alguns dizem que os dois formam um único deus andrógino; Avreketê, o gênio das águas turbulentas dos recifes da Costa da Mina, tornou-se uma deusa do panteão de Xevioso, deus do trovão dos daomeanos, quando eles conquistaram a costa. Airá, o patrono do Onisàbé, quando o reino passou a ser vassalo de Oyó pode ter sido integrado como parte dependente do panteão patrono do Alaàfin, e portanto como "esposa" de Xangô. (SILVEIRA, 2010, p. 382-383).

Na região de floresta tropical da África Ocidental, sabidamente a área cultural jeje-nagô, os deuses do trovão costumam ser masculinos, guerreiros, caçadores, em geral, filhos de Oxóssi e de Ogum, que andam a pé; assim como na área cultural oyó, predominantemente de savanas, deuses do trovão são também guerreiros, mas da cavalaria, associados à tradição militar. Todos os fenômenos atmosféricos são relacionados ao masculino, alguns remetendo a uma indeterminação de gênero: "Outros, que eles existem no ponto de encontro entre o céu e a terra, do qual ninguém pode determinar o sexo, a superação das polaridades sendo um atributo dos seres extremamente poderosos". (SILVEIRA, 2010, p. 383).

Na Bahia, os Airás são representantes da tradição de Oyó e enquanto Xangôs mais velhos, são masculinos e associados aos orixás que vestem branco. Como Oxalufã, o Oxalá mais velho, suas vestes também são brancas, diferente de outros Xangôs que vestem vermelho. Suas contas são apenas marcadas com pequenos traços vermelhos. Airá é o obá-iroko, senhor das raízes do iroko, a árvore sagrada africana, que aqui no Brasil foi substituída pela gameleira branca.

Trata-se do orixá dono de outro terreiro de candomblé, Iyá Nassô, a Casa Branca do Engenho Velho. Airá Intile está entre os orixás mais importantes da Casa Branca, o dono da fogueira de Airá, o velho Xangô, da Festa da Fogueira de Airá, que é marcada no calendário da casa todo mês de junho, no dia de São Pedro. Mas o terreiro também preserva a reverência ao orixá mais antigo do candomblé, que é Oxóssi, o deus caçador Odé Oni Popô (ou Papô).

Ocorreram muitos ajustes ente os grupos dominantes de ketu e oyó, até que se estabelecessem os orixás soberanos do culto ketu-nagô. O bairro de Boa Viagem, na cidade de Salvador, teria sido o primeiro lugar de reunião doméstica do culto aos orixás, antes do terreiro na Barroquinha do século XVIII. O lugar era habitado por uma colônia numerosa de pretas e pretos grunces[138] (gurunci, grunci ou grúnxi), os chamados "negros galinhas", que se organizaram distante do centro histórico. O bairro também ficou conhecido como Dendezeiros, onde hoje se localiza a Vila Militar, local de antigos calundus nagôs.

Quem também pertencia a linhagem grunci era Mãe Aninha (Obá Bii), que nasceu em Salvador em 13 de julho de 1869, filha de um casal de crioulos, Leonídia Maria da Conceição Santos (Azambrió) e Sérgio José dos Santos (Aniió). Logo cedo foi iniciada na tradição grunci

[138] "Estes africanos, que se revelaram sempre intrépidos guerreiros, ocupam as margens do Rio Galinha e o Vale de Man. O seu país fica, dizem eles, acima dos achantis, de cuja reputação de crueldade ainda falam com terror, e ao lado dos haussás que vêm traficar e abastecer-se nas suas feiras. Sabemos hoje que os grunces falam uma língua da família niger-kordofaniana, pertencente a um ramo chamado por Greenberg de gur-central". (SILVEIRA, 2010, p. 375).

para uma orisá Obínrin[139], correspondente à Yemanjá dos yorubá. (SANTOS, 2010, p. 19). Somente após a morte de sua mãe de santo, Marcelina Obatossi, em 1884, ela teria sido iniciada na Casa Branca do Engenho Velho para o Xangô Afonjá ou Ogodô, reconhecendo também a herança tapa. Em 1910, Mãe Aninha fundou o Ilê Axé Opó Afonjá, tornando-se uma das mais poderosas mães de santo da história do candomblé no Brasil.

No início do século XIX, o encontro das tradições no bairro de Boa Viagem foi marcado pela festa do 8 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, transformada em celebração à Sociedade Geledé, à memória ancestral das mulheres africanas ligadas ao culto das iyá mi. Quem detinha o comando ritual era Maria Julia Figueiredo (Omóniké), que na tradição oral é reconhecida como filha biológica de Ya Nassô Oká (Francisca da Silva), a fundadora da Casa Branca do Engenho Velho. Omoniké também era uma das filhas de santo de Marcelina Obatossí.

Omónike ostentava o título de Iyalodé e Erelú, por ter sido reconhecida uma alta sacerdotisa da Sociedade Geledé. Mãe Menininha do Gantois (Maria Escolástica da Conceição Nazaré[140]), no entanto, relatou num depoimento que o culto em Boa Viagem não era o único a reverenciar as Geledé na Bahia, já que ela mesma teria assistido, ainda criança, ritos dessa sociedade de mulheres na Cidade Alta, próximo ao Terreiro de Jesus, na Praça da Sé. (SILVEIRA, 2010, p. 448).

Até meados do século XX, na Casa Branca do Engenho Velho, terreiro de Omónike, era realizada no mês de dezembro a "Festa do Jacaré", ocasião em que eram usadas máscaras Geledé, remontando o festival das grandes mães. Lá também se promovia no último domingo de novembro a festa da Oxum do Barco, em alusão ao "oko ilu ayê" (o barco), que está construído no terreno do terreiro, na Praça de Oxum. A festa durava uma semana e incluía um desfile pelas ruas do bairro da Federação, como um bloco carnavalesco, simulando o festival Geledé. (2010: 450).

> Segundo a tradição oral da casa, Tia Luzia de Oxum Muiuá foi a última iyalaxé da Sociedade Geledé; ela era filha de Tia Sussu (Ursulina Maria de Figueiredo), última africana a chefiar a Casa Branca, e foi Iyá Kekerê na gestão de Tia Massi (Maximiana Maria da Conceição), falecida em 1962. (SILVEIRA, 2010, p. 449).

Vimos então que não apenas uma, mas que pelo menos três sacerdotisas dos antigos candomblés ostentaram o título de Iyá Erelú. Assim, o culto ao feminino primordial, dedicado

[139] Mulher ou fêmea.
[140] (1894-1986).

às iyamí, chegou a ser realizado em várias partes da cidade, por mulheres diferentes. Houve, porém, uma ramificação de sacerdotisas a partir da tradicional Casa Branca do Engenho Velho, a exemplo de Mãe Aninha, fundadora do Ilê Opó Afonjá, considerada uma das casas fundantes do candomblé ketu-nagô da Bahia.

2.3.6.1 Duas, três ou quatro: as ancestrais Adetá, Akalá, Iyá Nassô Oká e Iyalussô

A história sobre as primeiras lideranças mulheres da formação do candomblé ketu-nagô é envolta em mistérios, tradições orais e memórias que se desenrolam em um outro tempo, não-linear. Há uma contradição nessa história. Usualmente são citadas três africanas como as precursoras dos candomblés: **Iyá Adetá (ou Adetá ou Detá), Iyá Kalá (ou Akalá), e Iyá Nassô Oká (ou Iyánassô),** mas há uma quarta ancestral menos citada, **Iyalussô Danadana**.

Esta última africana foi lembrada somente por Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo), herdeira de Mãe Aninha, a fundadora do Ilê Axé Opó Afonjá, em conversa com o pesquisador Pierre Fatumbi Verger[141] (2002, p. 28). De acordo com a sacerdotisa, teria sido Iyalussô, de quem pouco se ouviu falar, e não Iyá Adetá, quem introduziu na Bahia o culto à Oxóssi, enquanto Iyá Nassô, teria introduzido entre nós o culto de Xangô, ambas auxiliadas por um homem de nome Babá Assiká[142]. Danadana teria retornado para África e não se teve mais notícias dela. O nome dela foi citado como sendo a mãe de Marcelina Obatossí, que estaria ao lado de Iyá Nassô e de Babá Assiká nos primeiros fundamentos do Candomblé da Barroquinha. Iyálussô Danadana foi associada a uma sacerdotisa de Exu de Odana, o senhor das estradas, numa quadrinha citada por Silveira:

> Danadana, Odana
> Ki erro sa
> Giri giri gbode
> O danu ró
> Que significa: *o senhor das estradas está bloqueando o caminho, os viajantes que se acautelem, o tumulto está no ar, que todos se recolham*. (LUZ, 1995, apud SILVEIRA, 2010, p. 398).

Renato Silveira, no entanto, afirma não acreditar na existência da Iyálussô Danadana:

---

[141] (1902-1996).

[142] "Babá Assicá – Babalaô africano do candomblé da Barroquinha entre 1820 e 1837. Babá Assicá é considerado um dos essás. Essá – antigos sacerdotes africanos que instruíram os cultos iorubás na Bahia, e que são louvados no padê junto com Exú e as iamís". (BRANDÃO, 2015, p. 149).

> Odana, o senhor dos caminhos, parece ser uma qualidade de Exu (ou de Ogum), ficando difícil acreditar que tenhamos efetivamente uma cantiga para uma sacerdotisa de Oxóssi chamada Danadana. [...] Parece-me, portanto, inconclusiva a hipótese de que Iyalussô Dandana, se é que de fato existiu, tenha sido a pessoa que introduziu o culto de Oxóssi na Bahia, pior ainda, que tenha sido a própria fundadora do candomblé da Barroquinha; pensam que ela na melhor das hipóteses pode ter tido um papel secundário, talvez na época da atuação de Iyá Nassô. (SILVEIRA, 2010, p. 399).

Iyá Nassô também teria feito pelos menos duas viagens importantes para África e retornado à Bahia, até que partiu em definitivo para a terra natal. Numa das viagens teria ido na companhia da já citada Marcelina Obatossí[143], filha de santo e sua sucessora:

> Marcelina Obatossí fez-se acompanhar nessa viagem por sua filha Magdalena. Após sete anos de permanência em Ketu, o pequeno grupo voltou acrescido de duas crianças que Magdalena tivera na África e grávida de uma terceira, Claudiana, que será por sua vez era mãe de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, Oxum Míua, da qual tive insigne honra de tornar-me filho espiritual. Iyanassô e Obatossí trouxeram de Ketu, além dessas filhas e netas, um africano chamado Bamboxé, que recebeu na Bahia o nome de Rodolfo Martins de Andrade. (VERGER, 2002, p. 29).

A história de Marcelina Obatossí foi investigada recentemente pelos pesquisadores Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, que publicaram o artigo "Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu" (2007), trazendo novas evidências sobre a atuação da dupla de sacerdotisas (Obatossí e Iyá Nassô) a partir do levantamento de arquivos documentais, que incluem inventários *post mortem*, escrituras de imóveis, cartas de alforria, processos judiciais, ocorrências policiais e registros de batismo, casamento e óbito.

> [...] as informações revelam aspectos inteiramente inesperados, como, por exemplo, a posse de escravos e outros bens e as primeiras evidências sobre a vida de Iyá Nassó, até agora um enigma. [...] informa que Marcelina era escrava de Francisca da Silva e que morava na Ladeira do Carmo, na freguesia do Passo. Mais de cinquenta anos depois, quando Marcelina elaborou seu testamento, "estando de pé com saúde e perfeito entendimento", ainda lembrava desta senhora e sua família; elas foram as únicas pessoas mencionadas que não faziam parte do entorno familiar da testadora. A velha liberta mandava celebrar várias missas: "uma pela alma do meu ex Senhor José Pedro Autran, uma pela de minha ex Senhora Francisca da Silva, e uma pela do filho desta de nome Domingos. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 115).

[143] "Marcelina Obatossí cujo testamento é conhecido, foi a sucessora de Iyá Nassô na Casa Branca, falecendo em 27 de junho de 1885, teria sido sua filha de santo e prima mais jovem". (SILVEIRA, 2010, p. 394).

Um achado deste estudo é que os autores, ao reconstruírem a trajetória de Obatossí, encontraram evidências de que a senhora Francisca da Silva, casada com José Pedro Autran, seria Iyá Nassô Oká, e que portando Marcelina teria sido uma das escravizadas da sacerdotisa.

> A vida deste casal fornece informação importante sobre o ambiente cotidiano que Marcelina vivenciou enquanto era cativa. José Pedro Autran e Francisca da Silva eram "pretos forros", nagôs, como Marcelina. [...] A propriedade de escravos por parte de libertos era bastante frequente na Bahia oitocentista e não deveria surpreender-nos muito. A instituição da escravidão era parte constitutiva da estrutura social baiana. O cidadão abastado investia seu capital em escravos, da mesma forma que o investia em propriedades imóveis, e os libertos que tinham o poder aquisitivo necessário também o faziam. [...] O casal possuía também seis escravos crioulos que, provavelmente, na sua maioria, eram filhos das escravas adultas, como no caso de Magdalena e Marcelina. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 115-117).

Os documentos apontam a data correta em que Marcelina compra sua carta de alforria:

> Algumas das cartas de alforria foram pagas, o que era comum no sistema escravocrata brasileiro. Seis escravas adultas comparam sua liberdade por valores variando entre 350 e 500 mil réis, preços do mercado na época. Entre estas, destaca Marcelina que comprou sua liberdade, em 8 de novembro de 1836, pela quantia mais alta. O casal também concedeu seis cartas de liberdade condicional, entre elas, a da filha de Marcelina, Maria Magdalena, que aqui transcrevemos parcialmente: "Dizemos nós, José Pedro Autran e Francisca da Silva, que entre os mais bens de que somos possuidores, é bem assim uma cria, de nome Maria Magdalena, crioula, com idade de 7 anos, a qual, pelo amor que lhe temos, com a condição de nos acompanhar para qualquer parte que formos, lhe concedemos sua liberdade, e desta poderá gozar, como se de ventre livre nascesse". A data desta carta é 14 de fevereiro de 1837. (2007: 117).

O fato mais curioso é que, meses depois, consta a última viagem feita por Iya Nassô em companhia de Marcelina, o que mostra uma ligação quase de parentesco entre as duas. Nessa data, o casal teria alforriado outros negros e negras (adultos e crianças) que conseguiram passaporte e embarcaram juntos para a África.

> Essa travessia para a Costa da África, realizada no fim de 1837 por Marcelina da Silva e sua filha, Maria Magdalena, é, a todas as luzes, a mesma viagem tão zelosamente preservada na memória coletiva dos terreiros. Todavia, se desse retorno também participou Iyá Nassô, como afirma a tradição oral, parece quase impossível não identificá-la com Francisca da Silva, a líder do grupo. Isso implicaria que essa africana, de que Marcelina lembrara no seu testamento cinco décadas depois, era, além de sua senhora, também sua ialorixá. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 119).

No grupo estariam dois filhos de Francisca da Silva ou Iyá Nassô, Domingos da Silva e Thomé José Alves, que teriam sido libertos da prisão, depois de oito anos de detenção, sob a condição de não mais voltarem ao país, condenados pelo envolvimento nos levantes que ocorreram durante a Revolta dos Malês.

> Francisca e José Pedro eram libertos nagôs e moravam na parte da cidade que se tornara o olho do furacão durante esse tempo, e o motivo da sua viagem pode ser compreendido através do contexto geral da repressão. Na realidade, eles tinham motivos bem específicos que os levaram a deixar o Brasil: suas vidas tinham sido transformadas pela rebelião e suas sequelas. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 122).

Os dois filhos do casal teriam sido detidos por liderarem reuniões secretas, nas quais compareciam homens e mulheres, cantavam e vestiam-se de branco, com colares de contas. As evidências apontam que ali, na casa de Iyá Nassô, se promoviam cultos de adoração ao orixá Xangô, no entanto essas reuniões secretas foram confundidas como reuniões dos malês. "As festas celebradas na Ladeira do Carmo aconteciam 'há muito tempo', o que sugere que naquele lugar existia um candomblé nagô dedicado a Xangô, provavelmente liderado pela sacerdotisa que possuía o cargo de Iyá Nassô". (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 122). Esse fato traumático na vida de Iyá Nassô fez com que ela deixasse a Bahia com os filhos e não mais retornasse, porém, ao chegar em África, teria preparado Marcelina Obatossí para que retornasse e continuasse o candomblé, que é considerado o mais antigo em funcionamento na cidade.

As negociações que a sacerdotisa de Xangô precisou fazer com as autoridades públicas demonstram que Iyá Nassô usou de seu poder de influência para conseguir libertar os filhos:

> [...] em 13 de março de 1836, Francisca enviou uma petição à Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, na qual afirmava que a sentença dos seus filhos a oito anos de prisão com trabalho tinha sido baseada em "falsas delações de seus inimigos". Ela também solicitava, de forma enfática, que Domingos e Thomé fossem absolvidos e liberados para poderem embarcar, junto com ela e a suas custas, para a Costa da África, com a intenção de nunca mais regressar, admitindo "quaisquer penas, às mais graves que lhe fossem cominadas, no caso de voltarem a este Império". Todavia, Francisca declarava que abandonaria o território brasileiro, "não porque seja a isso coagida por alguma Ordem Superior, mas por não querer sujeitar-se a ver-se comprometida em qualquer ocasião por pessoas que lhe sejam desafetas". Como Reis observa, a carta de Francisca à Assembleia expressa sua determinação, força de caráter e capacidade de mobilização. Embora essa primeira petição fosse negada, um segundo recurso ao Ministério de Justiça do Império foi agraciado, em 26 de maio de 1836, com a comutação da pena inicial de prisão pela de deportação. Foi nessa circunstância que, em outubro de 1837, o grupo encabeçado por Francisca da Silva e José Pedro Autran recebeu passaportes para a Costa da África. Cabe notar que, no registro dos passaportes, não há menção a Domingos da Silva e Thomé José Alves. Isso

> sugere que, se os filhos de Francisca efetivamente foram embarcados, provavelmente o fizeram diretamente da cadeia da Relação, onde foram encarcerados. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 123).

Marcelina Obatossí teria retornado por volta de 1840. Ela regressou então com a herança de bens e de cargos, assumiu a liderança do Engenho Velho e, à exemplo de sua yalorixá, se transformou em uma mulher de posses, adquirindo imóveis e escravos de ganho.

> [...] o certo é que passou a ter um poder aquisitivo considerável, o que é sinalizado pela rapidez com que acumulou propriedades. Do mesmo modo que seus ex-senhores, Francisca da Silva e José Pedro Autran, os primeiros bens da liberta Marcelina, foram escravos. Ao longo da sua vida, ela se tornou proprietária de pelo menos outros 14 cativos, além dos quatro já mencionados, somando um total de 18. Na sua grande maioria, eram mulheres nagôs e seus filhos crioulos. A preferência de Marcelina por escravos do seu próprio gênero corresponde, conforme sugerem os estudos sobre o tema, a uma tendência comum entre mulheres libertas. O fato de suas escravas serem africanas, da sua mesma nação, certamente facilitava a comunicação e a sociabilidade do grupo. Levando em conta o cargo religioso de Marcelina, e lembrando também da sua própria história iniciática, na qual sua senhora Francisca era ao mesmo tempo sua iyalorixá, é provável que, no caso de Marcelina, algumas de suas escravas, além de prestarem serviços domésticos ou de ganho, fossem suas filhas-de-santo. (2007: 126).

Verger (2002) ouviu pessoalmente outras histórias durante suas andanças e conversas com as matriarcas do candomblé da Bahia. Uma outra versão sobre a fundação dos terreiros na cidade lhe foi dada por mãe Menininha (1894-1986), herdeira do Terreiro do Gantois, o Ilê Axé Iyaomín Iyamassê. Segundo ela, apenas duas fundadoras estiveram envolvidas na fundação do candomblé da Barroquinha. A primeira seria Iyá Akalá, que foi substituída por Iyá Nassô Oká. Nessa versão Adetá seria um sacerdote, Babá Adetá Okanledê, consagrado a Oxóssi, vindo de ketu e que teria ajudado a fundar o Terreiro Ilê Axé Iyaomín Iyamassê ou Terreiro do Gantois, passando depois a comandar o candomblé ao lado de Menininha em1918, ao suceder sua tia-avó e madrinha, Pulchéria Maria da Conceição (Mãe Pulchéria). (VERGER, 2002, p. 29-30). Castillo (2017) mostra que houve um ancestral masculino participante da fundação do terreiro do Gantois:

> Isso é apoiado por evidências etnográficas daquele terreiro: o assentamento mais velho do terreiro é justamente de Ogum, o orixá de Francisco Nazareth. Ademais, como mostrado anteriormente, as tradições orais do Gantois reivindicam fundação ainda em vida de Francisco Nazareth. O arrendamento, portanto, provavelmente foi antes de 1859, quando Francisco Nazareth faleceu. (CASTILLO, 2017, p. 47).

No caso do candomblé todas as grandes mulheres estiveram acompanhadas de um ou mais babalaôs ou babalorixás que também ganharam fama. A união do masculino e feminino funcionava quase obrigatoriamente nos assentamentos dos primeiros terreiros.

Na Casa Branca são lembrados o babalaô africano José Pedro Autran (marido de Iyá Nassô); o babalaô Babá Assiká, que se tornou um êssá e atuou no terreiro entre 1820 e 1837; babalaô Bamboxê Obitikô (1820-1908); Rodolpho Martins de Andrade, que atuou por volta de 1857 e também se tornou um êssá; Tio Joaquim ou Oba Sanyã, Joaquim Vieria da Silva, que atuou em 1866, também êssá; Martiniano Eliseu do Bonfim ou Ojé Ladê, o último dos grandes babalaôs, que atuou entre 1866 e 1937; Miguel Santana, ogã de Omulu, que atuou em 1930; Alabê Manoel do Bonfim, que atuou com os filhos Cipriano e Antônio, por volta de 1930; elemoxô[144] Antonio Agnelo Pereira, que foi presidente da Sociedade São Jorge dos Engenho Velho, do terreiro da Casa Branca; e o ogã Pierre Verger, que foi suspenso pelo Oxaguiã de tia Massi[145], mas dias depois foi chamado por Mãe Senhora, do Ilê Opo Afonjá, e acabou assumindo lá o cargo de oju obá de Xangô. (BRANDÃO, 2015, p. 149).

Voltando às mulheres fundadoras, o dado trazido por mãe Menininha sobre um sacerdote chamado Adetá, confunde a tentativa de remontar outra história que se perdeu na memória, envolvendo o nome de Iyá Adetá (Detá). De acordo com Castillo (2017), nos terreiros Casa Branca e Gantois, o nome de Iyá Adetá faz parte das saudações às ancestrais femininas, não restando dúvidas de que se trata de uma mulher. "Em ambas as casas, Adetá é chamada durante a recitação da linhagem feminina, o que contradiz a sugestão levantada por alguns pesquisadores de que teria sido um homem". (CASTILLO, 2017, p. 48).

Iyá Adetá seria a representante da família Arô, do culto a Oxóssi (Odé Oni Popô[146]), que chegou em Salvador (BA) por volta de 1798. Ela teria se juntado aos outros membros do culto a Odé e, como sacerdotisa, assumiu os primeiros cultos tradicionais ligados ao grupo da irmandade negra Bom Jesus dos Martírios, da Barroquinha.

Ela teria comprado sua alforria e adquirido uma casa vizinha à Igreja Barroquinha, local onde o grupo se reunia antes de adquirir um terreno, anexo à igreja. (SILVEIRA, 2010, p. 411). Na casa situada na Ladeira do Berquó (Rua Visconde de Itaparica), implantou o culto aos deuses

[144] "Elemoxô – cargo conferido no candomblé relativo ao culto ao orixá Oxaguiã". (JAGUN, 2017, p. 119).

[145] "Mas sua ligação com a Casa Branca é eterna. Além das fotos como registros, a quartinha utilizada por ele na cerimônia das 'Águas ainda se encontra no quarto sagrado de Oxalá do Terreiro Casa Branca'". (BRANDÃO, 2015, 149).

[146] "Oni Popô, segundo os historiadores da região, significa "reino dos popôs" ou mais precisamente "rei dos popôs" (oni ou ooní é o título do rei em algumas regiões iorubanas, inclusive, no reino de Shabé. [...] Seu território é normalmente indicado como sendo a região costeira entre Badagry e Grande Popô, mas sabe-se que o seu domínio, em tempos antigos, avançava extensamente pelo sertão adentro, pela margem esquerda do Rio Monó, cobrindo também parte dos territórios atuais dos adjás e dos reinos de Ketu e Shabé". (SILVEIRA, 2010, p. 386).

caçadores, da área jeje-nagô. Porém se transfere em 1807, na versão de Silveira (2010, p. 387), com membros da família real (das gêmeas Otampê Ajarô e Obocô Mixôbi), para outra localidade, onde fundam o Ilê Maroiá Láji, o Terreiro do Alaketu, que tem Oxumarê como Patrono.

Chama atenção o fato de que Bernardo (2003, p. 124-123), ao fazer a genealogia da família Arô, fundadora do Ilê Maroiá Láji, não cita Iyá Adetá, apesar de confirmar que o ápice da hierarquia daquele terreiro tem sido ocupado pelo feminino. Mãe Olga de Alaketu (Olga Francisca Régis) herdou o legado da princesa Otampé Ojarô (Maria do Rosário), da filha Acobiodé, da neta Iyá Merenundê, da bisneta Obá Dindá (Dionísia Francisca Régis) e da tataraneta Oyá Fumí (Olga de Alaketu). Olga de Alaketu[147], sacerdotisa herdeira da linhagem da família Arô, teria afirmado: "No Alaketu, não tem homem como principal, só rainhas, sempre foi assim; até quando Oxóssi quiser, lá não muda; eu sou a quinta geração, a primeira rainha foi Maria do Rosário Francisca Régis", referindo-se à princesa Otampê Ojarô. (BERNARDO, 2003, p. 121).

Por fim teríamos a Iyá Akalá que geriu o terreiro de 1807 até 1812 e que, segundo a tradição oral da Casa Branca, com a saída de Iyá Adetá, teria assumido o culto de Oxóssi no terreiro da Barroquinha. Ela seria a sacerdotisa que assentou o orixá Airá Intilé, que dá o nome africano ao terreiro - Iyá Omi Axé Airá Intilé -, fundando a tradição da família real dos Airás. Foi o início do culto aos velhos senhores do trovão, também ancestrais no reino de Ketu, em Savê, onde parte da família se constituía de orixás masculinos e femininos. (BRANDÃO, 2015, p. 168).

A chegada de Iyá Nassô Oká (Francisca Silva) à Barroquinha ocorreria somente por volta de 1830, trazendo definitivamente as tradições de Oyó e, principalmente, o alto cargo como sacerdotisa do culto à Xangô. (BASTIDE, 1986, p. 323). Ela teria concebido um sistema que permitiu ali os cultos de outros orixás, como Ibualama, Oxum, Oxalá (Obatalá e Oduduá). Neste período, na Barroquinha já estavam assentados, além de Oxóssi e Airá, "[...] Obaluaiê, Nanã Burucu, Oxumarê e Agué: voduns da nação jeje cultuados pelos negros na Barroquinha de diferentes povos. São diferentes povos cultuando suas divindades em um mesmo local". (BASTIDE, 1986, p. 168).

A história da fundação do terreiro da Barroquinha, conforme descrita por Pierre Verger (2002, p. 28), fala da atuação de um grupo de "mulheres enérgicas e voluntariosas", que conquistaram independência e poder em experiências junto a irmandade negra Bom Jesus dos

[147] (1925-2005).

Martírios, atuante na Igreja da Barroquinha. Com isso explica-se uma devoção[148] organizada exclusivamente para tratar dos assuntos de interesse das mulheres da comunidade, remontando as *iyalodé*. Elas eram as "mulheres do partido-alto", que formavam uma "elite feminina nagô-iorubá" da Barroquinha, e estavam ligadas aos cultos das ancestres femininas chamadas de iyamí, da Sociedade Geledé.

As mulheres do partido-alto revolucionaram as relações com o poder na Bahia:

> Eram aquelas criaturas, negras do partido-alto, endinheiradas, pimponas, as mais moças cheias de dengues e momices. Estonteava a indumentária custosa que então exibiam, a ourama profusa que traziam. Traziam a tiracolo uma fita larga de cetim branco, bordada de ouro. (CAMPOS, p. 241-242 apud SILVEIRA, 2010, p. 448).

Se a Bahia foi palco de ressignificações e de revitalização do vínculo ancestral negro-africano, foi também território de dispersões e disputas. Em pouco tempo, o principal ponto de divergências seria a antiguidade e proeminência do ancestral da família de culto. Por outro lado, os ajuntamentos foram tão inevitáveis quanto as reelaborações, fazendo com que títulos e funções rituais fossem adaptados ou até desaparecessem, para surgirem outros. As fusões e simplificações se prolongaram até por volta de 1850, quando perseguições do Estado e o enfraquecimento político dos protetores acabaram recaindo sobre a organização negra da Barroquinha. O terreiro é expulso do local e se inicia um novo período, que será marcado pela disputa de poder entre as primeiras mulheres do candomblé.

2.3.6.2 Acomodações do poder das fundadoras do candomblé

Ao reunir dados de pesquisadores e relatos de sacerdotisas dos antigos candomblés baianos, Pierre Verger (2002, p. 30) traz o desfecho de uma espécie de queda de braço entre as herdeiras dos reconhecidos terreiros fundantes da Bahia: a Casa Branca do Engenho Velho, o Terreiro do Gantois e o Axé Opô Afonjá. Ele retomou a trajetória de Mãe Aninha Obabii, fundadora do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, outro terreiro saído do Ilê de Iya Nassô, que também contou com a figura de um sacerdote africano para fundar o candomblé:

> Eugenia Ana Santos, Aninha Obabii, cujo orixá era Xangô, auxiliada por Joaquim Vieira da Silva, Obasanya, um africano vindo do Recife e saudado

[148] "Como devoção, sua vocação era preencher várias funções sociais e não apenas organizar o culto, e assim que pudessem, adquiriam o estatuto jurídico definido nas leis portuguesas e no direito canônico, o de instituição mais importantes, parte integrante da liturgia católica, isto é, o culto público e oficial instituído, portanto elemento básico na estruturação dos poderes na ordem colonial". (SILVEIRA, 2010, p. 446).

> essá[149] Oburô [...] fundaram outro terreiro saído do Ilê Iyanassô e chamado Centro Cruz da Santa do Axé do Opô Afonjá, que foi instalado em 1910, em São Gonçalo do Retiro, depois de o Axé ter funcionado provisoriamente no lugar denominado Camarão, no bairro do Rio Vermelho. Sob o impulso dessa grande mãe-de-santo, o novo terreiro rapidamente se igualou aos outros e talvez tenha mesmo ultrapassado em reputação os outros candomblés keto. Maria da Purificação Lopes, Tia Badá Olufandeí, sucedeu em 1938 a Aninha e deixou, em 1941, o encargo do terreiro a Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora Oxum Miua, filha espiritual de Aninha Obabii. (VERGER, 2002, p. 30).

Em meio à disputa pela legitimação da maior autoridade feminina do candomblé e às diversas versões sobre o trânsito das matriarcas para a constituição e organização oficial do mesmo na Bahia, o desfecho ocorreu com uma ação envolvendo Mãe Senhora, tendo como patrono e emissário o próprio Pierre Verger. Senhora era bisneta de Obatossí por laço de sangue e neta de iniciação, o que colocava Iyánassô Oká ao mesmo tempo como sua bisavó e trisavó, sendo assim:

> As coisas tornaram-se mais complicadas ainda quando Senhora recebeu, em 1952, o título honorífico de Iyanassô pelo Alàáfin Oyó da Nigéria, através de uma carta, da qual tivemos honra de ser o portador. Senhora, abolindo o tempo passado graças a essa distinção, tornou-se espiritualmente fundadora dessa família de terreiros de candomblé da nação ketu, na Bahia, todos originários da Barroquinha. Confirmou tão elevada posição em 1962, quando foi presidir, seguida de seus ogãs, o Axexê, ou cerimônia mortuária, da saudosa e mais que centenária mãe de santo do Ilê Iyanassô da Casa Branca do Engenho Velho, Maximiana Maria da Conceição, Tia Massi Oinfunké. (VERGER, 2002, p. 30).

Mãe Senhora também marca a história do candomblé por ter criado o corpo de conselheiros (protetores) do patrimônio da sua casa de candomblé, remontando em plena Bahia o reino de seu orixá Xangô, tão importante para a fundação das tradições de Oyó no país. Ela foi a única yalorixá a ser reconhecida oficialmente como a Mãe Preta do Brasil.

Nesta linha histórica também não se pode desprezar o surgimento do candomblé Ilê Maroiá Láji, que estaria ligado a já citada africana Iyá Adetá, a primeira sacerdotisa a chegar na Bahia na condição de escravizada e que, ao comprar sua alforria, teria se juntado à irmandade

[149] "Essá (Ésà) é o título dado aos ancestrais fundadores dos primeiros candomblés ou que ajudaram as antigas mães. Sete deles são lembrados como representantes de toda a ancestralidade e citados, alternadamente em substituição a Baba Asika, no cantigo 6 (do ritual do ípadé – primeiro ritual após o sacrifício...): Ésà Asika – o mais antigo e que atuou ao tempo de Iyá Nasô, fundadora do candomblé do Engenho Velho, Bahia; Ésà Obitiko – Rodolfo Martins de Andrade, também conhecido pelo oyê de Bambogbósé; Ésà Oburo – Joaquim Vieira Silva, também conhecido pelo oyê de Obasàniyà, e mais Ésà Akésan, Ésà Adiro, Ésà Ajadi; e Ésà Akayode. Cada um dos nomes citados, as pessoas saúdam tocando com os dedos no chão e depois na fronte, em sinal de respeito". (BENISTE, 2014, p. 301).

negra da Barroquinha. Iyá Adetá teria chegado por volta de 1789, com negros vendidos pelos daomeanos.

Iyá Adetá pode ter chegado à Bahia antes de todos os demais orixás e assentado Odé na casa da Barroquinha, mantendo o título de onilé, o senhor da terra. No entanto, a saudação à Odé nos candomblés baianos de ketu é "[...] ökê odé, okê arô, às vezes apenas okê arô". (SILVEIRA, 2010, p. 386). Odé era, portanto, o deus adorado pelos africanos vindos do Reino de Ketu, um ancestral mítico da linhagem da gêmea Otampê Ojarô, uma das meninas sequestradas durante os ataques daomeanos ao reino nos anos 1788 e 1789. Essa ação de Iyá Adetá possibilitou a continuidade da tradição da família real Arô[150] no grupo que acabou saindo da Barroquinha e se transferiu, em 1812, para Matatu Grande.

> A tradição oral veiculada pela recentemente falecida mãe-de-santo do terreiro baiano dao Alaketo, Olga Francisca Régis, informa que as meninas chamavam-se Otampê Ojarô e Iyá Obokô Mixôbi. A primeira das duas aqui recebeu o nome de branco de Maria do Rosário Francisca Regis, alforriada com a idade de 16 ou 18 anos, teria voltado à África, onde se casou aos 22 anos com um certo Babá Láji ou Oláji, catolicamente chamado de João Porfírio Régis, voltando em seguida à Bahia com o intuito de fundar um candomblé. A filha mais velha de Otampê Ojaro foi chamada na Bahia de Okobiodé, que segundo a explicação de Costa Lima, é o nome que em ketu se dá ao primogênito de ambos os sexos – de um chefe caçador. [...] em iorubá akobi (acobi) quer dizer ter o primeiro filho, que sendo homem é investido dos direitos de progenitura. Ode (Odé) se traduz por caçador e é também um outro nome do Orixá Oxóssi. (SILVEIRA, 2010, p. 387).

De acordo com o levantamento de Silveira (2010, p. 388), o culto à Odé Oni Popô pela família real de Arô constitui o marco dos ritos que fundaram o candomblé keto na Bahia, mas também indica o primeiro rompimento do grupo da Barroquinha. Em 1807, quando seu assentamento é levado pelos membros da família Arô/Regís para o bairro de Anselmo, no Matatu de Brotas, onde fundam o Ilê Maroiá Láji e o Terreiro do Alaketu, uma casa para o vodum Oxumaré e para Odé, o senhor da terra. As terras foram arrendadas pela gêmea Otampê Ojarô, uma iniciada para Oxumaré que, ao lado da irmã Obokô Mixôbi e com a ajuda do marido Babá Láji, dão continuidade ao culto ancestral, que até aquele momento era realizado apenas pelo grupo da Barroquinha e sob responsabilidade de uma velha africana, que seria Iyá Adetá.

---

[150] "[...] pessoas da linhagem real Arô foram muito provavelmente sequestradas pelos daomeanos da cidade de Iwoyê (Íwóyè), grande centro ritual, reduto dos Arô, antigo território dos popôs, que coincidentemente é a área de onde veio Airá Intíle. Iwoyê foi a principal cidade saqueada pelos daomeanos em 1788-1789, segundo historiadores de ketu. [...] E. Gourg, o comandante do forte francês de Uidá, escreveu em fevereiro de 1789: 'o exército do rei o Daomé acaba de voltar. Foi para muito longe dentro das terras contra os nagôs; assegura-se que destruiu muitas aldeias'". (SILVEIRA, 2010, p. 387).

> Os dados parecem portanto, consistentes: membros da família real Arô e seus aliados fundaram um primeiro culto doméstico a Odé, o ancestral mítico da família, na Barroquinha, e provavelmente também um culto a Airá Intile, simultaneamente ou posteriormente. Quando do retorno de Otampê Ojarô da África, o culto de Airá e o de Oxumarê entraram em competição e parece não ter havido acordo quanto ao caminho seguir, saindo os membros da família Regis para o Matatu, onde fundaram um culto à Oxumarê, permanecendo os demais na Barroquinha, onde arrendaram o terreno anexo à Igreja e fundaram a casa de Airá. Odé permaneceu entretanto o onilé, o senhor da terra tanto do Alaketo quanto na Barroquinha, bem como nos demais candomblés antigos de keto. Ou seja, Odé é o inquestionável senhor da terra da Bahia, mas Airá da Barroquinha, foi o primeiro dono da casa. (SILVEIRA, 2010, p. 389).

Como já mencionado, a fundação do candomblé da Barroquinha e dos primeiros cultos, que organizaram a hierarquia e o panteão do sistema religioso, tiveram participação de quatro negras africanas - Iyá Adetá, Iyá Akalá, Iyá Nassô e Iyalussô Danadana -, no entanto, conforme aparecem em pesquisas de Carneiro (2008), Lima (2003), Verger (1994), Santos (2010) e Silveira (2010), não de forma simultânea.

O intrigante é que alguns autores descrevem os nomes de Iyá Adetá e Iyalussô Danadana, cujas linhagens e relações a memória apagou, como associados ao do orixá Exu.

Adetá aparece em duas situações. Primeiro como uma das africanas fundadoras do candomblé da Barroquinha, já na primeira fase de implantação dos cultos tradicionais. Em alguns textos, o nome dela não parece identificado como Iyá, o que daria um papel secundário a essa mulher. No entanto, Silveira (2010) incluiu a sacerdotisa, chamando a atenção para a importância dela na história, já que ela pode ter sido fundamental para iniciar as etapas de sucessão e das transições que culminaram na fundação dos terreiros do Alaketu, Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá.

> Se considerarmos a fundação do Candomblé da Barroquinha como uma sucessão lenta de etapas, iniciada na última década do século XVIII, lembrando que Marcelina faleceu em 1885, temos o lapso de quase um século para quatro mães-de-santo, com a média de um pouco mais de vinte anos para cada geração. [...] Podemos admitir, como hipótese de trabalho, que Marcelina Obatossí foi ativa, digamos de 1860 a 1885, e Iyá Nassô da segunda metade da década de 1830 até mais ou menos 1860, sendo precedida pelas duas mães-de-santo consagradas pela tradição, Iyá Adetá primeiro e Iyá Akalá, em seguida. (SILVEIRA, 2010, p. 395).

Outra hipótese para compor a história de Iyá Adetá é que ela teria vindo no mesmo grupo que sequestrou as netas gêmeas da família real de Arô, e que por isso teria mantido o culto doméstico a Odé, no bairro da Barroquinha, após a sua alforria. Ocorre que em 1948 ao escrever sobre a fundação do candomblé da Barroquinha, o escritor Edison Carneiro, que na

época já era conhecido como jornalista e antropólogo de estudos afro-brasileiros, teria citado as "três negras da Costa", grafando Adetá (e não Iyá Adetá), Iyá Kalá e Iyá Nassô. Da mesma forma, Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, filho da célebre Mãe Senhora, do Aé Opô Ofonjá, escreveu em 1962, "Adetá, Iyakalá e Iyanassô".

Em 1976, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima (Obá Odofin), também ligado ao mesmo terreiro, em sua dissertação de mestrado rejeitou que Adetá fosse uma abreviação de Iyá Adetá, "[...] definindo-o como um nome próprio iorubano, usado tanto pelos homens quando pelas mulheres, lembrando dois tios fundadores do candomblé da Barroquinha, Babá Assicá ou Axicá e Babá Adetá". (LIMA, 1976, p. 82).

Foi Edison Carneiro (2008), que levantou pela primeira vez a hipótese de que teriam existido somente duas africanas na fundação do candomblé, já que Akalá, e não Oká, seria mais um título de Iyá Nassô, que seria como ele grafou, "Iá Nassô Oió Acalá Magbô Olodumaré. Já Silveira (2010, p. 395) lembra que nem mesmo Mãe Senhora e Mãe Menininha se referiram em suas memórias ao nome de Iyá Adetá, muito provavelmente porque a africana teria sido apagada pelo evento que transferiu o culto exclusivo de Odé para Matatu Grande, no longínquo final do século XVIII, sendo sucedida na Barroquinha por Iyá Nassô, que reconhecidamente funda o terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o terreiro da Casa Branca.

Como vimos, além do nome da africana Adetá, também grafado como Iyá Adetá, alguns pesquisadores se referiram a um Baba Adetá, que pode também se referir a mesma mulher, já que em África "baba" pode designar "uma mulher", mas também ao diminutivo de babalaô ou babalorixá. Mas Adetá ainda pode se referir a um nome próprio, que de acordo com Silveira (2010, p. 397), só é utilizado em casos de afinidade ritual.

Por fim, Adetá também pode ser uma qualidade de Exu, o que também colocaria a pessoa que carregasse esse nome em associação direta aos sacerdotes responsáveis pelo culto ao orixá. Adetá pode ter sido uma sacerdotisa de Exu nessa história:

> Como confirma Félix Ayouh'Omidire, o qual, além do mais, informa que Adéta (pronuncia-se mais ou menos Adêtá, como grafa Carneiro) é uma qualidade de Exu, que guarda o além da casa, o lado de fora, mantendo a relação privilegiada com Odé, o que é confirmado pela filiação espiritual de Babá Adetá Okanledê. Iyá Adetá deve portanto ter sido versada nos preceitos de Adetá e do seu irmão Odé, seu mensageiro e servidor quando ele se aventurava pelo vasto mundo, o lado de fora da casa. (SILVEIRA, 2010, p. 397).

Talvez seja essa a razão pela qual alguns autores, ao se referirem à Iyá Adetá tenham suprimido o título, chamando-a apenas de Detá, por ter sido uma mulher com uma tarefa

definida, a de guardar a tradição quando seguiu sequestrada e escravizada para a Bahia. Ou ainda, "[...] a ausência do título de Iyá pode indicar que Adetá não era uma sacerdotisa do primeiro escalão e que, portanto, o culto inicial a Odé era mais doméstico, mais simples, mas que a tradição, por homenagem, a ela o atribuiu". (SILVEIRA, 2010, p. 397).

2.3.6.2.1 Orixás fundantes dos primeiros terreiros nagôs

Exu, Ogum, Oxóssi - os guerreiros irmãos - e o rei Xangô da mitologia yorubá aparecem definitivamente no marco histórico da formação do candomblé, assim como a soberania feminina de sacerdotisas e princesas. Ao lado delas, os sacerdotes babalaôs e babalorixás. Essa fundação foi favorecida pelas negociações políticas de mulheres negras e homens negros - africanos, escravizados e libertos e crioulos -, com participação ativa do grupo da irmandade negra do Bom Jesus dos Martírios, tendo como linha histórica, o que esquematizamos a seguir:

1616 – É o ano de fundação do terreiro Alaketu, fixado numa placa na sede em Matatu de Brotas, sobre uma das portas do barracão "lê-se 1616"[151];
1798 – a chegada dos negros e negras, a maioria da Costa da Mina, na Igreja da Barroquinha para compor a irmandade negra do Bom Jesus dos Martírios; ao mesmo tempo, escravizados capturados por daomeanos chegam à Bahia, sendo que a alforriada Iyá Adetá inicia um culto à Oxóssi no Bairro da Barroquinha, vizinho à igreja;
1807 – o grupo nagô da irmandade arrenda o terreno anexo à igreja; é o retorno de Otampê Ajarô, que se retira com sua família para o bairro do Matatu Grande para iniciar o culto a Oxumaré e a Odé Oni Popô, ancestral da família real de Arô, logo após a morte de Iyá Adetá;
1807 – Iyá Akalá assume o candomblé da Barroquinha e funda o Ilê Iyá Omi Axé Airá Intile, centralizando o culto da família de Xangô de Oyó, até 1812;
1822 – Começa a se juntar ao grupo da Barroquinha iorubás da região da bacia do Rio Oxum (ijexás, ifés e efans), trazendo o culto aos orixás Ibualama, Oxum, Oxalá e Oxaguiã, divindades da cor branca, com auxílio de Babá Assiká;

[151] "Para mãe Olga, é muito difícil datar qualquer fato, especialmente aquele da fundação do terreiro, que contou com a presença de Oxumarê. O tempo dos deuses não segue o ponteiro do relógio, que marca o tempo dos acontecimentos. Pode ser que devido a esse fato a sacerdotisa diga: Está lá escrito (ao levantar o olhar sobre uma das portas do barracão do Alaketu, lê-se 1616). De outro lado estão seus filhos consanguíneos, aliados a alguns estudiosos do candomblé que têm como referência o tempo linear, o tempo das datas. 'A tradição oral da casa sugere sua fundação no fim do século XVIII'". (LIMA, 1982, p. 34 apud BERNARDO, 2003, p. 116).

1830 – Iyá Nassô Oká assume a liderança, representando a casa real de Oyó; entre 1835 e 1840 teria havido o grande acordo entre os adeptos dos orixás de casas reais de Oyá e Ketu, sendo que Bamboxê Obitikô e Baba Adetá Okandelê foram fundamentais para definir uma nova estrutura para o congraçamento ritualístico;
1837 – No mês de outubro, após conseguir a libertação de seus dois filhos (Domingos da Silva e Thomé José Alves), Iyá Nassô Oká (Francisca da Silva) acompanhada de seu marido José Paulo Autran, embarca definitivamente rumo de volta à África Ocidental; no grupo estariam alguns de seus ex-escravos alforriados; porém não havia registros dos passaportes dos filhos, sugerindo que, como visto, eles teriam sido embarcados diretamente da cadeia da Relação;
1840 – Marcelina Obatossí volta à Salvador, trazendo orientações de Iyá Nassô e conta com a ajuda de Bamboxê Obitikô para dar continuidade ao fundamento deixado pela matriarca; Marcelina estreita as relações com a Igreja Católica;
1850 – O Candomblé da Barroquinha é expulso do anexo da Igreja e possibilita uma série de pelo menos três grandes deserções que vão resultar no aparecimento dos candomblés conhecidos como "fundantes": Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá.

2.3.7 Mulheres dos Candomblés e o Exu demonizado

A presença de mulheres negras nas ruas da Bahia funcionava como um sinalizador da autoridade feminina africana, de corpos que carregavam suas memórias ancestrais e seus orixás para negociar seu lugar na sociedade, trazendo consigo símbolos, costumes e saberes negro-africanos. O comércio, a troca e o compartilhamento entre as diversas etnias foram fundamentais para a sobrevivência da parcela marginalizada da população baiana. A rua, domínio de Exu, também era lugar de trocas e negociações importantes para a manutenção da continuidade dos candomblés e da relação com os patronos e protetores da cultura tradicional africana.

As negras mais bem sucedidas em suas atividades eram as ganhadeiras, mulheres do tabuleiro, das curas, patrocinadas em nome de seus donos, mas também as libertas, geralmente ligadas a uma irmandade negra.

> Na Bahia, Vilhena queixou-se das ganhadeiras que praticavam o monopólio no comércio de gêneros de primeira necessidade, afirmando que ninguém emendava essa desordem porque elas de ordinário são, foram cativas de casas ricas, e chamadas nobres, com as quais ninguém se quer intrometer, pela certeza que têm de ficar mal, pelo interesse que de comum têm as senhoras naquela negociação. Havia uma consciência difusa de que aquelas escravas

> eram protégeés de casas nobres, que se tornavam, portanto, intocáveis. (SILVEIRA, 2010, p. 370).

Essa relação de clientela seguia a lógica que mulheres negras do candomblé desenvolveram para romper o sistema de perseguição e de sobrevivência na sociedade colonial e no pós-abolição, até que sua presença política e religiosa resultasse em ganhos para a comunidade e a família de terreiro. Os africanos usaram dessa experiência com o comércio e com a organização de redes de distribuição de mercadorias para criar canais de preferência. "O conforto das casas ricas dependia desses fornecedores que monopolizavam a distribuição de alguns dos melhores produtos da praça, ovos, verduras, carnes e peixes frescos, tornando-os peças importantes do mercado local". (SILVEIRA, 2010, p. 414).

É inegável que no início do século XIX a sociedade brasileira dependia estritamente da mão-de-obra negra. Por essa razão acabou dando vazão ao grande potencial de mercadores e mercadoras africanas, cujas trocas não se limitavam às mercantis, mas consistiam também de bens simbólicos. Assim, puderam desenvolver discretamente suas redes de solidariedade e sociabilidade, indecifráveis pela sociedade branca.

Exemplo disso era o batismo de escravizados e filhos de escravizados, agenciado por parte das mulheres negras do partido-alto, como uma das estratégias para selar "laços de parentesco ritual" com a Igreja. Como foi o caso da já mencionada Marcelina Obatossí que, além de madrinha de outros africanos e crioulos, era uma negra poderosa: "Marcelina da Silva tinha três casas a essa altura, havia registrado todas em nome de sua filha crioula, Maria Magdalena. Nos anos 1850, Marcelina já havia desenvolvido uma extensa rede sociorreligiosa, utilizando de forma habilidosa o parentesco ritual do catolicismo".

> Em junho de 1856, foi madrinha de duas crianças crioulas, cuja mãe africana Raquel, era escrava de d. José Baltazar e Silveira, um oficial militar branco. O padrinho das crianças, Bemvindo da Fonseca Galvão, também era nagô e liberto. Esses laços de parentesco ritual provavelmente sinalizaram a inclusão dos novos afilhados e da mãe deles na família de santo do terreiro liderado por Marcelina. O padrinho, Bemvindo, já fazia parte da rede sociorreligiosa de Marcelina desde pelo menos 1845, quando se tornara padrinho de um dos escravos da Ialorixá. Ao todo, Marcelina teve pelo menos nove afilhados. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 111).

A presença nas festas públicas católicas, assim como a associação das imagens católicas com os nomes de divindades africanas para contentar a ala protetora, expressam uma relação de ambiguidade, mas também constituem indícios de estratégias desenvolvidas por mulheres

ligadas às práticas que resultaram na constituição dos candomblés nagôs, que resultaram em ganhos e perdas.

Ao se juntarem sob a guarda das irmandades católicas, muitas tradições, divindades e práticas rituais precisaram ser suprimidas, adaptadas e até extintas. No interior do sistema religioso, alguns orixás de África perderam seus filhos e seu lugar de exclusividade no candomblé que surgiu. Porém mantiveram-se inegociáveis os cultos de Odé (Oxóssi), senhor da terra, da família real Arô, de Ketu; e de Xangô, o grande rei da família dos senhores do trovão, de Oyó.

As práticas rituais negras, da tradição ketu-nagô, sempre tiveram à frente o orixá Exu. Acredita-se que Exu também teria sido um ancestral que viveu como um dos reis na linhagem da corte de Ketu, onde era *Èsù Aláketú*.

> Era um dos principais inimigos do reino do Daomé[152], muitas vezes lutando contra daomeanos e, também, contra as forças do exército imperial de Oyó [...] Um grande número de cidadãos daquele Reino foi vendido, em escravidão, durante essas incursões realizadas pelos fon do Reino de Daomé. (BRITO, 2018, p. 70).

O orixá tornou-se o cabeça nas lutas de libertação revelando-se na sua ambivalência, pois ao mesmo tempo em que era benéfico para os negros, causava malefícios aos colonizadores brancos. Como já citado, Roger Bastide, ao fazer seus levantamentos sobre Exu, foi desencorajado a prosseguir com sua investigação por seu próprio informante. (BASTIDE, 1961, p. 162). Aqui o segredo, relacionado com as lutas anticoloniais, aparece como um dos motivos:

> O senhor escolheu um dos deuses mais difíceis para estudar, pois os negros transformaram Exu e os eguns em sua arma mais poderosa, eis que seu culto era celebrado no maior segredo, não sendo revelado nem mesmo aos amigos fiéis o mistério desse deus. [...] Exu presidia a magia, na grande revolta dos escravos contra o regime da opressão a que estavam submetidos, tornando-se o protetor dos negros (magia branca), ao mesmo tempo em que dirigia cerimônias contra os brancos para enlouquecê-los, matá-los, arruinar as plantações (magia negra). (BASTIDE, 1961, p. 209).

Esta seria a razão exata pela qual os próprios negros, vivendo o regime da escravidão, concordaram em fazer desta divindade uma espécie de arma contra as violências e opressões:

> É claro que os brancos se amedrontaram – alguns deles até mesmo encontraram a morte, envenenados por essas plantas conhecidas "para amansar senhores" e identificaram Exú com o diabo dos cristãos, vendo nele

[152] Estado africano, que corresponde hoje ao atual Benim. Há o Reino do Daomé pré-colonial (1600-1900) e uma colônia francesa de mesmo nome, também na África Ocidental (1900-1958).

> o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo. E esta identificação foi aceita pelo próprio povo dos candomblés. (BASTIDE, 1961, p. 209).

Essas fontes orais reforçam o uso do poder maléfico creditado à Exu em práticas de enfrentamentos e revoltas, que muitas vezes tinham o comando de mulheres. (SIMAS, 2017, p. 45). Embora demonizados, as mulheres e o Exu continuaram resistindo às ofensivas. Elas adquiriram centralidade, ao ocupar o lugar de yalorixá, a mãe de santo. Ele manteve sua precedência e importância em rituais. No entanto, a função constitutiva primordial de Exu - ao mesmo tempo masculina e feminina -, foi suprimida pelas associações diretas do orixá com o diabo cristão. (SODRÉ, 2017, p. 190). Seu símbolo, o falo, lhe coloca na condição de Exu-Homem, enquanto a mulher negra, africana ou nascida no Brasil, é colocada na condição análoga, uma espécie de Mulher-exu, ainda que não se conformando com esta condição.

Marcelina Obatossí, por exemplo, viveu num período em que africanos e africanas tinham que driblar o sistema para acumular riqueza. “Para os africanos libertos na Bahia, registrar propriedades em nome de filhos nascidos no Brasil, era, desde 1835, uma forma de contornar a lei provincial, que proibia africanos de adquirir imóveis”. (CASTILLO; PARÉS, 2007). Ela era proprietária de imóveis, de escravos e os títulos estavam em nome de sua filha nascida no Brasil, Maria Magdalena, que também se tornou yalorixá.

> A propriedade de escravos por parte de libertos era bastante frequente na Bahia oitocentista e não deveria surpreender-nos muito. A instituição da escravidão era parte constitutiva da estrutura social baiana. O cidadão abastado investia seu capital em escravos, da mesma forma que o investia em propriedades imóveis, e os libertos que tinham o poder aquisitivo necessário também o faziam. O estudo de Maria Inês Cortes de Oliveira revela que, no período 1790-1850, daqueles libertos que deixaram testamento, ou seja, os que tinham alguma propriedade, aproximadamente 75% possuíam pelo menos um escravo. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 115).

Assunto pouco estudado na bibliografia sobre a escravidão no Brasil, a posse de escravos e o acúmulo de bens por negros e negras alforriadas e libertas constituía uma realidade para africanos e crioulos. Nessa época, a circulação de gente preta e livre nas ruas fazia parte da cena cotidiana na Bahia.

Assim como Exu é o dono das ruas e encruzilhadas, as mulheres dos candomblés também ganharam as ruas, onde sabiam muito bem negociar, antes mesmo de conquistar a liberdade. Pelas calçadas e mercados montaram seus tabuleiros para vender seus quitutes, fizeram circular informações e frequentaram missas. Elas eram devotas dos santos católicos e participavam das irmandades para afirmar seu lugar na ordem social para que, muito tempo

depois, pudessem reivindicar a desincretização e reafricanização[153] de seus cultos, rebatendo e desconstruindo narrativas cristãs e memórias opressoras sobre a cultura afro-baiana.

Mas se para o orixá Exu restava pouca negociação com a Igreja, pois já estava condenado, desde África, a ser o diabo cristão, para as mulheres ainda havia a possibilidade de romper o estigma, agenciando negociações e acordos para diminuir as perseguições e a violência que as atingia, principalmente por causa de suas práticas rituais.

Francisca Silva, Iyá Nassô, era uma mulher que atuava mercado como comerciante de carnes, mantendo sua quitanda no Mercado de Santa Bárbara, próximo à Capela da Barroquinha. Como visto, a presença das mulheres negras no mercado atendia não apenas à sustentação material de suas famílias, como também para a manutenção dos saberes ancestrais. Eram nessas atividades que negros e negras ligados aos candomblés movimentavam a força dinâmica e primordial - asé (axé) -, para a sobrevivência de suas tradições. Esse princípio ordenador, presente em todos os existentes, faz com que tudo o que há esteja profundamente interligado e interdependente a tudo o mais que haja, tenha havido ou venha a haver. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 32-33).[154]

Até hoje podemos observar nas comunidades tradicionais de matrizes africanas a reprodução deste imaginário com relação ao caráter socializante das trocas, que permeia praticamente todas as experiências:

> [...] na formação das famílias, nas celebrações, que procuram manter o axé em movimento, buscando que o axé de quem tenha mais, circule na direção de quem tenha menos. Um axé que não é transmitido, que não circula, se perde. No vocabulário do povo de santo, guardar o axé que se tem, não o partilhar com a comunidade, é um contra-axé, isto é, uma espécie de dano ontológico provocável às forças que estruturam a realidade, o que deve ser evitado. Propiciar a circulação do axé é promover seu aumento e trazer seus benefícios para a própria comunidade que constitui os sujeitos que dela participam e, com isso, beneficiar cada sujeito. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 32).

---

[153] Refere-se ao documento entregue pelas mais respeitadas ialorixás na Bahia, durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixás e Cultura, que se realizou em Salvador, de 17 a 23 de julho de 1983, que pedia a ruptura com o sincretismo católico no candomblé. Quem assina o manifesto público é Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Aleto e Nicinha do Bogum. "No dia 29 de julho de 1983, uma sexta-feira, o Jornal da Bahia, editado em Salvador, trazia em letras garrafais, como principal manchete da primeira página do seu primeiro caderno, a seguinte notícia: 'candomblé rompe de vez com o sincretismo. [...] São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã. Agora nada de exploração folclórica. Nada de utilização em concurso oficiais ou propaganda turística'". (CONSORTE, 1999, p. 71).

[154] FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. **Das Questões**, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/3llHcup >. Acesso em: 16/03/2021.

Exu, o senhor do mercado (Olojá), é a divindade que possibilita o movimento constante e todas as trocas fundamentais. Ele não é apenas o mensageiro, mas também o movimento de comunicar a mensagem. Ele não é apenas a figura da encruzilhada, mas também o movimento que se faz diante da multiplicidade de caminhos que a encruzilhada faz ver. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 30).

Como o senhor do mercado, foi Exu (Olojá) que distribuiu entre as orixás femininas a sabedoria sobre guardar a honra aos ancestrais, usando o grande lugar de troca de todas as sociedades africanas, como é narrado no mito "Exu instaura o conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum":

> Um dia, foram juntas ao mercado
> Oiá e Oxum esposas de Xangô, e Iemanjá, esposa de Ogum.
> Exu entrou no mercado conduzindo uma cabra.
> Ele viu que tudo estava em paz e decidiu plantar uma discórdia.
> Aproximou-se de Iemanjá, Oiá e Oxum
> e disse que tinha um compromisso importante com Orunmilá.
> Ele deixaria a cidade e pediu a elas
> que vendessem sua cabra por vinte búzios.
> Propôs que ficassem com a metade do lucro obtido.
> Iemanjá, Oiá e Oxum concordaram e Exu partiu.
> A cabra foi vendida por vinte búzios.
> Iemanjá, Oiá e Oxum puseram os dez búzios de Exu à parte.
> E começaram a dividir os dez búzios que lhes cabiam.
> Iemanjá contou os búzios.
> Havia três búzios para cada uma delas, mas sobraria um.
> Não era possível dividir os dez em três partes iguais.
> Da mesma forma Oiá e Oxum tentaram
> e não conseguiram dividir os búzios por igual.
> Aí as três começaram a discutir
> sobre quem ficaria com a maior parte.
> Iemanjá disse:
> "É costume que os mais velhos fiquem com a maior porção.
> Portanto eu pegarei um búzio a mais".
> Oxum rejeitou a proposta de Iemanjá,
> afirmando que o costume era que os mais novos
> ficassem com a maior porção,
> que por isso lhe cabia.
> Oiá intercedeu, dizendo que, em caso de contenda semelhante,
> a parte maior cabia à do meio.
> As três não conseguiam resolver a discussão.
> Então elas chamaram um homem do mercado para dividir
> os búzios equitativamente entre elas.
> Ele pegou os búzios e colocou-os em três montes iguais.
> E sugeriu que o décimo búzio fosse dado à mais velha.
> Mas Oiá e Oxum, que eram a segunda mais velha e a mais nova,
> rejeitaram o conselho.
> Elas se recusaram a dar a Iemanjá a maior parte.
> Pediriam a outra pessoa que dividisse equitativamente os búzios.
> Ele os contou, mas não pôde dividi-los por igual.

> Propôs que a parte maior fosse dada à mais nova.
> Iemanjá e Oiá não concordaram.
> Ainda um outro homem foi solicitado a fazer a divisão.
> Ele contou os búzios, fez três montes de três
> e pôs o búzio a mais de lado.
> Ele afirmou que neste caso, o búzio extra deveria ser dado
> àquela que não é nem a mais nova, nem a mais velha.
> O búzio deveria ser dado a Oiá.
> Mas Iemanjá e Oxum rejeitaram seu conselho.
> Elas se recusaram a dar o búzio estra a Oiá.
> Não havia meio de resolver a divisão.
> Exu voltou ao mercado para ver como estava a discussão.
> Ele disse "Onde está minha porção?".
> Elas deram a ele dez búzios e lhe pediram para dividir
> os dez búzios delas de modo equitativo.
> Exu deu três a Iemanjá, três a Oiá e três a Oxum.
> O décimo búzio ele segurou.
> Colocou-o num buraco no chão e cobriu com terra.
> Exu disse que o búzio extra era para os antepassados,
> conforme o costume que se seguia no Orum.
> Toda vez que alguém recebe algo de bom,
> deve se lembrar dos antepassados.
> Dá-se uma parte das colheitas, dos banquetes
> e dos sacrifícios aos orixás, aos antepassados.
> Assim também com o dinheiro.
> Este é o jeito como é feito no Céu.
> Assim também na Terra deve ser.
> Quando qualquer coisa vem para alguém,
> Deve-se dividi-la com os antepassados.
> "Lembrai que não deve haver disputa pelos búzios."
> Iemanjá, Oiá e Oxum reconheceram que Exu estava certo.
> E concordaram em aceitar três búzios cada.
> Todos os que souberam do ocorrido no mercado de Oió
> passaram a ser mais cuidadosos com relação aos antepassados,
> a eles destinando sempre uma parte importante do que ganham
> com os frutos do trabalho e com os presentes da fortuna.
> (PRANDI, 2001, p. 70-73).

Sabemos que os mitos estão inseridos nos processos civilizatórios do povo negro e se relacionam com o dia-a-dia das comunidades, que passaram a se agregar nos terreiros de candomblés. Foi o caso das narrativas sobre os mercados, domínio de Exu Olojá, que mostra que "o mercado-olojá é um local onde a circulação pode tomar ares de generosidade, solidariedade, partilha, na expectativa que a comunidade que se forma em torno de tais relações de troca, se fortaleça". (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 32).

As mulheres do candomblé na Bahia conquistaram o poderio marcando as memórias das iyalodé da sociedade yorubá, na qual eram também as iyáloja, as mães do mercado, responsáveis pela legislação dos centros comerciais, resolvendo pendências e disputas, e desempenhando assim importante papel político-social. Nesta relação Exu sempre teve

importância mas, ao longo do tempo, perdeu a função que tinha em África como Exu-orixá e passou a causar tensão no sistema, ao passo que o próprio sistema se movimentou em tensão com a matriz de dominação. (COLLINS, 2019, p. 57). Isso se refere à mudança em nossa percepção sobre as opressões que afligiram as mulheres de terreiro, que identifica interseccionalidade, ou sobreposições entre sistemas de opressão relacionados à raça, gênero, classe social, sexualidade e, conforme analisamos, às religiosidades afro-brasileiras.

Encerramos este capítulo após estabelecermos conexões com o período considerado chave para a compreensão da construção de poder e da ação política das mulheres negras dos candomblés, apontando que negociações, elaborações e aproximações ocorreram no centro da ordem escravista, mesmo com as opressões e as perseguições por parte da Igreja Católica. Vimos como as perseguições às primeiras práticas rituais negras, como os Calundus, bem como a imposição para que os negros participassem de irmandades católicas negras, objetivando o controle das expressões negro-africanas, resultaram paradoxalmente em estratégias de "sedução simbólica", servindo para que diversos grupos étnicos tomassem parte da organização dos candomblés nagôs.

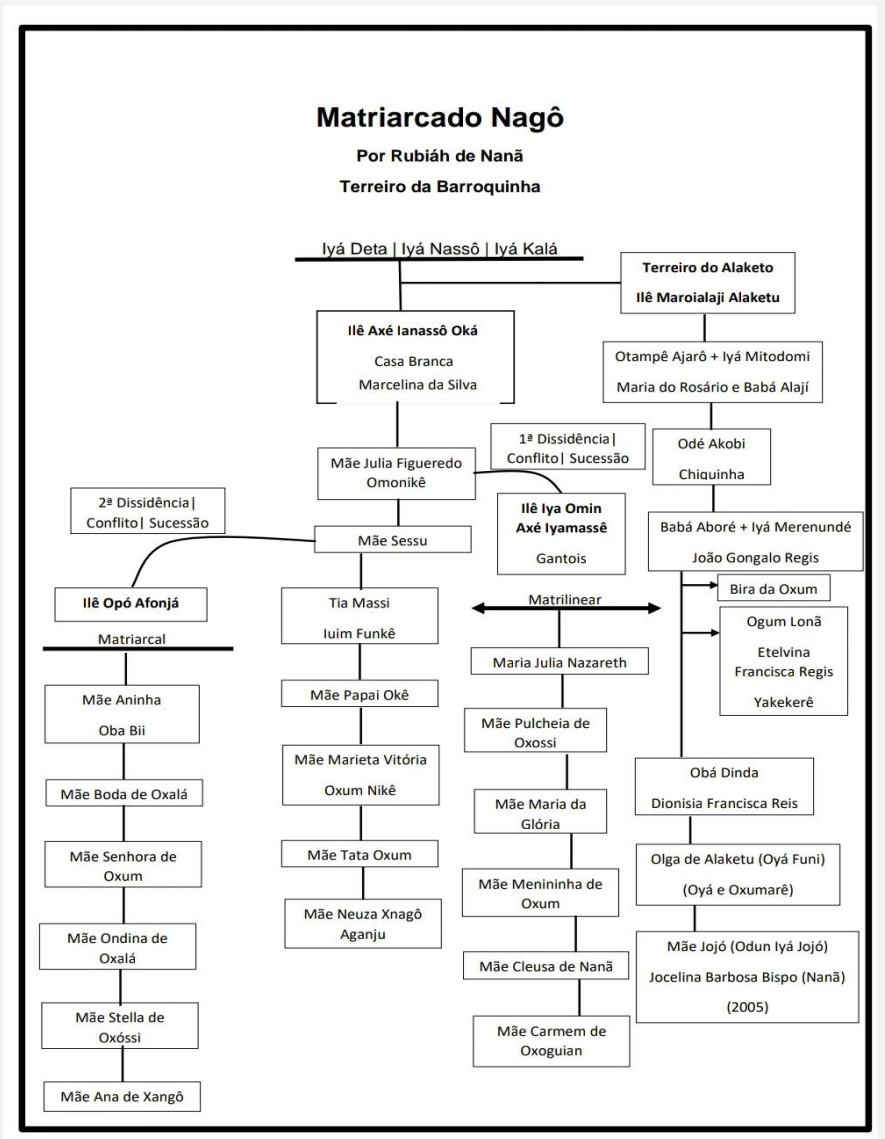
A presença de mulheres sacerdotisas com alto cargo nos cultos aos orixás da África Ocidental, que possuíam a vivência do poder, favoreceu a ressignificação dos cultos de linhagens importantes como de Ketu (Oxóssi) e Oyo (Xangô), que se tornaram modelos para a elaboração de cultos que incluiu práticas de várias etnias da região yorubá-nagô. A partir dessas definições foram eternizadas personagens históricas e mitológicas dos terreiros considerados fundantes, que se mantém com memórias do matriarcado negro-africano.

Apresentaremos a seguir **Exu Feminino: entre o que se ouve e o que não pode ser dito.** Nesta última parte, a pesquisa buscará as razões da ausência/silenciamento sobre o princípio feminino de Exu e sobre os cultos individualizados para o Exu feminino na organização dos candomblés nagôs na Bahia. A "dominação masculina" de Exu, que teve como principal consequência a demonização deste orixá por parte da sociedade dominante, será discutida também a seguir. Analisaremos, com apoio de uma curta pesquisa de campo, as alterações nas funções desta divindade e as relações com a autoridade das mulheres na condução das hierarquias dos terreiros.

Consideramos importante entender as consequências dos enfrentamentos à política patriarcal e opressora sobre as ações políticas das mulheres negras, interseccionadas com o problema da demonização de Exu e de uma "emancipação" do Exu Feminino, elemento que ainda se mantém como algo estranho aos candomblés considerados tradicionais. Estes, se por um lado continuam presos a uma imagem de "pureza africana", por outro mantém o lugar da

mulher como autoridade máxima do terreiro, o que, como visto, ainda acontece no Terreiro da Casa Branca, Terreiro do Gantois, Ilô Opó Afonjá e Terreiro do Alaketu.

Tabela 5 - Quadro Matriarcado Nagô nos terreiros fundantes



Fonte: Rubiah Alexandre de Moura

3 PARTE II - AS REPRESENTAÇÕES DE EXU FEMININO E O SISTEMA DE CRENÇAS YORUBA-NAGÔ

Figura 17 - Sofia de Exu em Salvador



Fonte: Verger (2002).

3.1 Capítulo 4 – Visões e vozes nagôs sobre Exu Feminino e Exu Masculino

"Por meio deste, pede-se aos cavalheiros o máximo respeito.
Os homens são proibidos de dançar entre as mulheres que celebram os ritos deste templo.
Casa Branca do Engenho Velho". (LANDES, 1967, p. 60).[155]

3.1.1 Construindo as indagações sobre o Exu Feminino nos candomblés

O acesso aos acervos da memória da resistência negra, por meio dos quais se narrou parte das vivências das mulheres que constituíram os primeiros terreiros nagôs da Bahia, apontou o caminho possível trilhado nesta investigação. Ao empregar a perspectiva feminina para localizar as relações dessas mulheres com o orixá Exu e seus princípios fundamentais – masculino e feminino -, em sua multiplicidade e contradições, também buscamos evocações sobre a funcionalidade e presença do orixá nas negociações e nas lutas que essas mulheres travaram com a sociedade hegemônica. Assim, nas memórias dessas relações, procuramos encontrar indícios da presença do Exu Feminino ou do feminino de Exu que, como visto, se manteve ausente ou silenciado, tanto quanto o Exu masculinizado, muitas vezes renegado pelo próprio sistema do candomblé.

Em continuidade com os primeiros escritos sobre as práticas tradicionais dos negros, elaborados por viajantes e missionários cristãos nas regiões da Nigéria e do Benin (África Ocidental), e reproduzidos em estudos de etnólogos, antropólogos e sociólogos a partir do final do século XIX, percebemos que a produção de conhecimento sobre a presença negra no Brasil atendeu a disputas ideológicas, reafirmou o eurocentrismo, além de revelar "objetos" de pesquisa em "sobrevivências africanas".

Essa perspectiva perdeu de vista as complexidades de um campo religioso que se formara, apesar da imposição do pensamento hegemônico e do poder patriarcal. Nos estudos iniciais é recorrente a classificação que alçou os cultos dos grupos nagôs – nagô, ketu-nagô, jejê-nagô -, como "superiores" ou "puros", em relação aos outros cultos, especialmente de origem banto – angola, congo -, e dos povos originários, candomblé de Caboclo, e outras derivações, consideradas como "inferiores" e "degeneradas". (CAPONE, 2018, p. 33). Disto decorria que, manter o status de "superioridade" era a garantia de se mostrar mais "africano".

[155] Aviso de quadro afixado no poste central do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Salvador), anotado pela antropóloga Ruth Landes, durante sua visita a uma festa. A placa teria sido apontada para um rapaz "branco, moço e magro" (LANDES, 1967, p.59), que teria incorporado seu orixá Omulu e causado constrangimentos no salão. "Horas depois o rapaz saía às pressas, os cabelos revoltos, a gravata torta, o olhar transtornado. Uma semana mais tarde, ao voltar, chamaram-lhe a atenção para um aviso pregado na coluna central". (Ibid., p. 60). Conforme eu pude confirmar em 15/10/2019, esta placa já foi retirada.

Ocorre que esse pensamento foi fundamental para identificar as relações que se estabeleceram com um orixá, cuja a imagem já estava associada ao diabo cristão, além de masculinizada e considerada perturbadora. Exu, com todos os seus atributos e seu símbolo fálico, transformou-se numa espécie de "pivô" entre os sistemas religiosos dos negros e a hegemonia cristã. Ao mesmo tempo em que se fazia indispensável às práticas de cultos, tinha que ser negado, impedido de se manifestar, mantido em segredo, pois sua presença comprovaria a contravenção, a prática da magia, da feitiçaria, do culto ao demônio. Conforme visto, as primeiras mulheres que comandaram os candomblés viviam em constante negociação com a sociedade dominante e com a Igreja Católica opressiva.

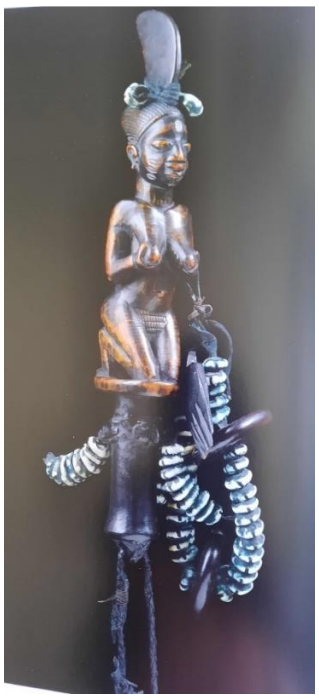
Para afirmar a suposta superioridade de um sistema religioso, era preciso manter o silêncio sobre determinados aspectos. Por mais que se tenha escrito sobre Exu, ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas.

> Os antropólogos que defenderam a tradicionalidade de certa modalidade de culto (nagô) se limitaram ao estudo da divulgação de seus rituais públicos e de sua cosmogonia, evitando abordar os aspectos – os rituais privados e os "trabalhos mágicos" para os clientes – que deviam ser escondidos e negados. [...] Apesar disso, contudo, sua legitimação se realiza graças à própria negação do que está na base de seu sucesso: um terreiro tradicional não deve praticar a magia". (CAPONE, 2018, p. 34).

Magia era quase sinônimo da presença do orixá Exu. Portanto, quanto mais escondido ele estivesse, mais "verdadeiro", "tradicional" e "puro" seria o candomblé. A magia assim como o orixá passou a designar "cultos degenerados ou sincréticos", sinalizando todos os indícios de feitiçaria e desregramentos, inclusive a possível existência de Exu Feminino.

Tratamos até aqui da construção dessas memórias históricas para que às visões eurocêntricas, que ainda embasam os estudos afro-brasileiros, fosse contraposto um olhar "desde dentro", que possibilitasse (re)escutar as vozes do "vivido". (SOUZA, 2005, p. 23). Agora, a partir de uma nova epistemologia de Exu Feminino, propomos dar centralidade às mulheres negras de terreiros, suas histórias e vivências, como "[...] sujeitos e agentes de fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos". (ASANTE, 2009, p. 93). Consideramos que, ao compreender o contexto no qual se construíram as experiências dessas mulheres, será possível identificar se houve ou não um lugar para o Exu Feminino.

Figura 18 - Exu Feminino - Eshu dance wands – Egba/Egbado



Fonte: Chimeche (2013).

Propomos reunir fragmentos de memórias que sinalizem sobre a questão dos cultos ao princípio feminino de Exu, individualizados ou não, ausentes ou silenciados. Afinal, a parte feminina de Exu se individualizou ou não nos candomblés nagôs? Quem sabe possamos encontrá-las no que se guardou em segredo, entre os "pedaços" do que se viu e ouviu sobre o orixá mais controverso do panteão afro-brasileiro. Ou até mesmo aproximarmos esses resíduos das representações femininas de Exu e seus significados, assim como foram encontradas em algumas localidades da África Ocidental, Nigéria e Benin. (OGUNDIPE, 2012; PARSONS, 1999; CHEMECHE, 2013; SILVA, 2013; OYÈWÚMI, 2021).

As imagens das figuras de Exu masculino e feminino, da estatutária africana, não foram localizadas (ou reveladas) em nenhum dos terreiros visitados, mas parecem ter sido publicadas pela primeira vez por Nina Rodrigues (1935), conforme mostramos no primeiro capítulo. O médico que Ao considerar os objetos como "fetiche", o médico parece ter ignorado as diferenciações das peças e seus significados para asustentação do culto, pois para ele importava apenas comprovar suas teorias sobre o primitivismo e a inferioridade dos negros no Brasil.

Quando Pollak, conforme já apontamos, tratou sobre as memórias subterrâneas inseridas no contexto da memória coletiva, ele afirmou que estas estavam submetidas à dominação

masculina e à violência simbólica[156]. Para o autor, é preciso se interessar pelos processos e atores que, embora "marginalizados", estão inseridos no trabalho de "constituição e de formalização" de suas culturas, por meio da oralidade. (POLLAK, 1989, p. 3). Essas memórias são guardadas pelos "excluídos" de maneira a se opor à memória oficial, à dos dominantes e podem ser provocadas a qualquer tempo. Para Ginzburg (1989), muitas histórias podem ser construídas a partir de "rastros" que se mantém "imperceptíveis para a maioria". (GINZBURG, 1989, p. 145). Há memórias subterrâneas preservadas pelas mulheres de terreiro cujos fragmentos nos permitiriam reconstituí-las?

Nesse sentido, apresentaremos nesta segunda parte o resultado da pesquisa de campo e problematizaremos as interpretações sobre o orixá Exu, em oposição à memória oficial, hegemônica. O objetivo é nos aproximarmos de quem vivencia a religião na contemporaneidade com todas as consequências do processo histórico, entrecruzando suas memórias com as questões de raça, gênero, classe e religião. Caminharemos pelos lugares nos quais se vivencia o Exu demonizado, que se tornou demonizante, em período anterior à própria organização dos candomblés na Bahia. Esses terreiros sagrados, hoje territórios que resistem ao tempo, revivem as regras que fundaram as tradições e se movimentam entre a tentativa de (re) africanização de Exu e as tensões decorrentes das distinções entre o que se convencionou ser tradicional ou não.

Retomamos assim duas questões que permeiam nosso estudo: teria a demonização de Exu interferido nas relações que se estabeleceram entre este orixá e a tradição iniciada pelas antigas mulheres de terreiro? Exu feminino é mesmo um elemento ausente dos candomblés nagôs?

Beniste (2014) listou um acordo de 12 itens sobre a constituição ritualística da tradição yorubá-nagô no Brasil, como fundamento dos candomblés tradicionais, no qual constariam "o modelo do culto, os ritos que seriam empregados e os que deveriam ser abolidos, por não se enquadrarem com a forma cultural da terra". (BENISTE, 2014, p. 324). Segundo o autor, tratou-se de um trabalho em que a oralidade procurou construir uma tradição própria, determinando inclusive o lugar de homens e mulheres no *egbé* (comunidade):

> A participação de homens na iniciação seria apenas na qualidade de *ògán*, o que não daria direito a manifestações de òrìsà e participação da roda-de-candomblé. Este pensamento visou impedir a tendência da homossexualidade

[156] A questão da submissão das memórias subterrâneas à dominação masculina e à violência simbólica foi desenvolvida por Pollak (1989, p. 3) em um diálogo com a reflexão de Pierre Bourdieu (2012, p. 18). As opressões marcam essas memórias de acordo com a "divisão social do trabalho" e com as atribuições reservadas para cada um dos sexos, nas quais é possível perceber que haverá um lugar reservado para homens e outro para mulheres, sendo que a eles cabem o lugar de dominação do espaço público e a elas o interior da casa ou, ainda, "[...] a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais". (BOURDIEU, 2012, p. 18).

> masculina[157], no candomblé ora organizado. Caberia somente às mulheres a participação nas danças rituais. [...] A definição dos 16 búzios – *mérindílógún* – como forma de consulta em detrimento a outras formas tradicionais como o *Òpèlè* e o *Ifá*, foi devido a sua complexidade, que obriga a inúmeras recitações em linguagem nativa. Ademais, como essas práticas eram restritas exclusivamente aos homens, e o comando religioso seria próprio das mulheres, os búzios foram uma opção viável, tanto para os homens como para as mulheres. Este processo modificou o posicionamento dos *odù* de 1 a 16, da escala original, e os caminhos foram reduzidos para 70, o que permitia uma leitura mais simples e bem objetiva. Esta modalidade ficou conhecida como sistema *Bámgbósé.* (BENISTE, 2014, p. 326, itálico do autor).

O autor, no entanto, não cita a fonte destas normas, nem o período em que elas foram instituídas, mas afirma que esse processo de adaptação da religião à nova civilização teve uma sequência lenta e ocorreu de maneira não percebida graças à oralidade: "[...] que se tornou a grande arma de transmissão cultural". (BENISTE, 2014, p. 327). Havia assim uma estratégia a ser seguida:

> Os valores dos brancos eram aceitos superficialmente. O sincretismo, a participação das antigas *íyálòrìsà* como integrantes de confrarias católicas, seus costumes confundindo a todos que iam assimilando tudo, sem saber e se espalhando Brasil afora através da diáspora baiana. (BENISTE, 2014, p. 326).

Desta forma, as mulheres foram fundamentais para o cumprimento dessas normas. No entanto, não foi encontrada menção a qualquer acordo em relação à manutenção de cerimônias e sobre a presença de sacerdotes/sacerdotisas do culto à Exu, como observados na África Ocidental e registrados por Verger (2002), Bastide (1985), Herkovits (1941) e tantos outros. Como veremos, a tradição oral manteve com reservas muitos assuntos relacionados ao culto de Exu no Brasil.

3.1.1.1 Entre as estratégias do silêncio e do segredo

Prandi (2005) lembra que, no início, os candomblés visavam reconstruir o *egbé*[158], a comunidade ritual, formando a família-de-santo, que se tornou "uma espécie de miniatura

[157] No texto original consta "[...] tendência do homossexualismo masculino". Optamos por atualizar o termo.

[158] "[...] egbé, associações bem organizadas, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os orisà e a dos ancestrais ilustres, os égun. Essas associações acham-se instaladas em roças, que ocupam um determinado terreno, o 'terreiro', termo que acabou sendo sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana. Estes terreiros constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais. Uma parte dos membros do terreiro habita o local ou nos arredores do mesmo, formando às vezes um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte dos seus integrantes mora mais ou menos distantes daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no terreiro, onde eles dispõem às vezes de uma casa ou, na maioria dos casos de um quarto numa construção que se pode comparar a um 'compound' (termo

simbólica da família iorubá", reconstituindo simbolicamente muitos aspectos das estruturas familiares e societárias africanas, apesar da ruptura com a família consanguínea causada pelo sistema escravista. (PRANDI, 2005, p. 166).

> A herança, baseada na família de sangue, foi substituída por uma concepção de linhagens mítico-espirituais. Continuou-se a crer que cada indivíduo descende de um orixá, que é considerada família biológica, e o orixá de cada um só pode ser revelado através do oráculo do jogo de búzios. (2005: 166).

Além disso, ao incluir outros grupos étnicos, foram incorporadas variadas formas de cultos às divindades e foi permitido o ingresso de todo tipo de pessoas, não apenas negros e africanos. No entanto, os usos da língua falada no país de origem, empregada em rezas e cânticos, foram aqui se modificando a cada geração, ressignificando referências culturais locais como fundamentos religiosos:

> Os mitos de origem que falam os cânticos sacros foram igualmente em grande parte esquecidos, a memória ancestral foi deixando de reafirmar as verdades originais antigas para dar luz a novas questões, impostas pelo imperativo de se viver num mundo contemporâneo em constante transformação. O que restou da memória coletiva, que constantemente faz referência a um determinado povo, a uma etnia, transformou-se em fundamento religioso, cristalizou-se. [...] Apenas os mitos de interesse religioso serão lembrados; os costumes africanos somente sobrevivem quando reinterpretados e adotados como elementos e práticas da religião. (PRANDI, 2005, p. 167).

Para o autor, a reconstituição da cultura religiosa africana no Brasil foi orientada, mas "[...] não sem ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbrava dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora, num jogo que o povo de santo imagina apenas como pleno de mistérios perdidos e segredos guardados". (2005: 168). Segredos que só puderam ser guardados por meio da manutenção de regras e de relações fundamentadas na oralidade. Desprezada pelos intelectuais eurocêntricos, tais práticas ainda hoje regem os acordos entre as pessoas e as tradições nos terreiros pesquisados.

É a oralidade que faz circular as regras antigas nas comunidades, ao mesmo tempo em que dialoga com os de fora, se atualiza e se silencia nos momentos em que se sente ameaçada. Brito (2013) afirma que "a pressuposição de que a tradição oral é algo unitário e autoevidente leva o pesquisador às vezes a não escrever e analisar detalhadamente o material-fonte".

---

aplicado na Nigéria, a um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentesco consanguíneo). Em nagô ele tem o nome de agbo-ilê, que quer dizer, literalmente, 'conjunto de casas'". (SANTOS, 2001, p. 32).

(BRITO, 2013, p. 492). Segundo ele, o segredo garante uma "hierarquia social" e o uso de tecnologias não apenas orais de apoio à memória:

> Há que se entender o segredo que, por sua vez, é marcado por questões teológicas e também pelas relações entre terreiros e o contexto social externo. Esse segredo foi, durante muitas décadas guardado na tradição oral, à qual os diversos níveis de iniciação tiveram acesso diferenciado, e em breves notas pessoais ou cadernos escritos à mão, muitas vezes para apoiar a memória. (2013: 496).

Sem esse entendimento seria impossível a procura por elementos que se constituem sobre regras flexíveis, mas que se mantém definidos entre o respeito, o preceito e o segredo. (SILVEIRA, 2008, p. 2). A guarda dessas memórias é compreendida no contexto do *egbé* (comunidade) dos terreiros, onde se desenrolaria um "pacto semântico" cuja comunicação se daria por meio da "linguagem nagô". De acordo com Juana Elbein dos Santos (2001), esse pacto semântico se constituiria por um conjunto de modos de comunicação próprios que "[...] compreende gestos, sons, exclamações, rituais, cores, formas, que se constitui numa linguagem que forma uma rede simbólica, não linear". (SANTOS, 2001, p. 43).

A autora afirma a existência de um discurso simbólico que coloca a palavra e a memória como elementos fundamentais nessa comunicação, própria das comunidades dos terreiros nagôs: "[...] sem a palavra a mente morreria, pois guardamos informações da mesma maneira como a célula guarda energia". (SANTOS, 2001, p. 43). Assim, o restante se mantém pela linguagem nagô, que se reconstituiu

> [...] numa poderosa linguagem cujo repertório de nomes, vocábulos, frases, textos e cânticos seriados contribuem fortemente a atualizar nas comunidades-terreiro a visão de mundo, as condutas, ações e relações sociais herdadas de seus fundadores africanos. (SANTOS, 2001, p. 43).

Sobre as sobrevivências das línguas africanas ainda faladas nas comunidades-terreiros, embora as palavras tenham sofrido alterações de sentido, ainda são usadas como forma de manutenção do pacto simbólico:

> O sentido de cada palavra foi praticamente perdido, mas quando pronunciadas na situação requerida adquire o significado derivado de sua função, da sua participação fundamental no enunciado do pacto, da rede de signos e alianças do grupo. [...] o discurso simbólico que mantém o pacto semântico, composto da expressão verbal que compõe liturgia e ritual a partir dos elementos dança, ritmo, cor, objeto, conta, gesto, folha, penteado, som, texto que se articulam para significar o sagrado. (2001: 43-44).

Mas esse pacto semântico sempre esteve ameaçado pelo contexto “colonial e neocolonial” que sobre ele operou tentativas de fragmentação, esvaziamento e folclorização. Santos defende uma ação “descolonizadora” capaz de reconstituir a identidade e os conteúdos próprios, “[...] uma decisão até radical de perceber as especificidades estruturadoras da linguagem que permitem a recomposição do pacto semântico e o manejo do processo histórico”. O radical consistiria na “[...] teimosia do *egbé* de continuar sendo, consolidando sua rede de signos, alianças e promovendo sua realização em todos os planos”. (SANTOS, 2001, p. 43).

Mas, como vimos, um dos efeitos do pensamento colonial, que desequilibrou esse “pacto semântico” nas comunidades nagô consistiu na demonização do culto aos orixás, sobretudo, de Exu. Exemplo disso se encontra no fato de que presença deste orixá no sistema desafiou desde sempre os acordos simbólicos, que marcaram a origem dos candomblés ligada às irmandades negras bem como a manutenção de um calendário de festas relacionado às celebrações dos santos da Igreja Católica.

Figura 19 - Altar católico no Terreiro da Casa Branca



Fonte: Brandão (2016).

Uma tradição mantida nos antigos terreiros nagôs, até hoje, é a presença dos santos católicos na estrutura dos ritos, uma espécie de imagem invertida daquela em que os seguidores do candomblé levam os iniciados para as missas católicas. Na cidade de Salvador, algumas igrejas continuam ainda ligadas às celebrações de muitos orixás, como: a Igreja Nossa Senhora da Conceição da Praia ligada à Yemanjá; a Igreja de Santa Ana, do Rio Vermelho, à Nanã; a

Igreja de Santo Antônio da Barra, a do Pilar, as de Nossa Senhora (Conceição, Desterro, Aparecida) e a das Candeias, à Oxum; de São Bartolomeu à Oxumaré e a de São Lázaro à Obaluayê, entre outras.

No Terreiro do Gantois, a famosa Mãe Menininha sempre afirmou ser católica. Assim como outras antigas iyalorixás, ela nunca escondeu sua proximidade com a Igreja Católica. Mãe Olga de Alaketu, do Terreiro do Alaketu, mandava rezar missa na festa do "seu" Caboclo Jundiara, contando com padres para fazer a celebração no terreiro, mas na maioria das vezes ela e os filhos e filhas de santo iam assistir pessoalmente à celebração. "[...] e no ritual de consagração, calma e lentamente, Olga entra em transe, chegando entre nós o Caboclo Jundiara". (SANTOS, 1984 apud BERNARDO, 2003, p. 144).

Mãe Aninha, do Opó Afonjá, também mantinha relações com a Igreja "[...] de cujos ritos e sacramentos ela participava com devoção: uma coexistência doutrinária e ritualística, sem maiores conflitos em síntese de caráter teológico, que era essa, afinal, a atitude dominante nas antigas mães de santo da Bahia". (LIMA, 2010, p. 202). O enterro de Mãe Aninha foi marcado por um cortejo que saiu da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, no Pelourinho, na tarde de 4 de janeiro de 1938[159], acompanhado por mais de duas mil pessoas.

No Terreiro do Gantois foi construído o Memorial Menininha do Gantois, para tornar público e preservar os pertences da iyalorixá, onde estão expostas imagens de santo católico em seu quarto, aberto à visitação.

Figura 20 - Quarto do Memorial Mãe Meininha do Gantois



Fonte: Silva (2010).

[159] "O Estado da Bahia, de 5 de janeiro, publicou sobre o mesmo uma ampla matéria, em cinco colunas e com três fotografias. Segundo a mesma, mais de duas mil pessoas compareceram e acompanharam, a pé, o cortejo, até as Quintas; o comércio das imediações da Igreja do Rosário, no Taboão e na Baixa dos Sapateiros, cerrou suas portas em homenagem a Aninha, muito querida e respeitada na área e dela moradora, por longos anos, em casa vizinha à Igreja onde foi velado o seu corpo. Diz ainda a reportagem que o Conêgo Assis Curvelo, na capela do cemitério, fez a encomendação do corpo, seguindo-se o sepultamento em cova recém aberta". (LIMA, 2010, p. 201).

Há ainda terreiros que constroem sua própria capela católica, como é o caso do Ogodô Dey (Cachoeira, BA), que a mantém em louvor a Nossa Senhora da Conceição. (VELAME, 2018, p. 8). Algumas casas tradicionais, como o Terreiro da Casa Branca, possuem no interior do salão principal um altar com diversas imagens de santos católicos.

Tratando do fenômeno sincretismo, Bastide (1973) fala de "interpenetração"[160], já que que neste caso o catolicismo penetra no candomblé, ao ser instalado no lugar no qual se celebra a festa do terreiro. Um altar que, a princípio, parece não desempenhar função alguma. "Em todas as cerimônias que assisti não vi ser utilizado nem no princípio, nem no meio, nem no fim. É, portanto, um objeto anexado, justaposto como um corpo morto, sem finalidade". (BASTIDE, 1973, p. 175).

De acordo com Muniz Sodré (2019), Exu e seus atributos se instalaram exatamente neste jogo de sedução simbólica entre as duas crenças. (SODRÉ, 2019, p. 59). Para Bastide, na tentativa de encontrar um lugar nessa associação, Exu chegou a ganhar um caráter de "anjo da guarda", quando se afirmava que todo "[...] homem tem o seu Exu". (BASTIDE, 1973, p. 186). Já na perspectiva de Capone (2018), o orixá "[...] encarna o ponto de contato entre o religioso e o mágico: indispensável à realização de qualquer ritual religioso do candomblé, é também o manipulador das forças mágicas em favor de seu protegido". (CAPONE, 2018, p. 34). Percebemos Exu como elemento indispensável e desafiador porque sem ele, a magia, amaldiçoada e perseguida, não se realiza. Talvez resida aqui a fonte da tensão estabelecida entre as mulheres de terreiro e o orixá Exu.

Neste contexto, essas mulheres de terreiro não tinham como considerar esta divindade em sua ambiguidade, masculina e feminina, como é cultuado na África iorubana. Imaginemos o esforço em silenciar diante de Legba, cuja representação feminina já teria sido observada no Daomé. (CAPONE, 2018, p. 71). Lá diversos pesquisadores elaboraram registros sobre altares dedicados a Legba, com a presença de estatuetas representando as mulheres e a divindade: "Ésu-Legba seja ele masculino ou feminino habita, portanto, todos os lugares em que mundos separados entram em contato. Ele passa de um a outro lugar, faz com que se comuniquem".

[160] De acordo com Bastide (1973), houve primeiramente a **intepenetração sociológica** (do catolicismo, que não foi compreendido pelos negros ao chegarem ao Brasil, quando batizados e que não passava de fachada que escondia um ritual secreto); e, depois, a **interpenetação psicanalítica** (como fenômeno de projeção), já que a escravidão desenvolveu no negro o complexo de inferioridade, o negro elevava sua crença de um plano inferior a um plano superior. O sincretismo seria, assim, um fenômeno de ascensão, desejado, mais ou menos, em surdina, um drama do inconsciente. A primeira nos oferece a origem histórica do sincretismo. A segunda nos faz passar as atitudes subjetivas que lhe correspondem. (BASTIDE, 1973, p. 177).

Assim, os espaços nos quais Ésu-Legba reina "[...] são lugares de encontro, mediação, de troca e estão, como todo lugar de transição e interseção, carregados de tensão e perigo". (CAPONE, 2018, p. 71). Por essa razão a encruzilhada se torna uma das representações de Exu.

O problema se situaria exatamente nesta encruzilhada, pois a magia estava diretamente ligada ao imaginário do feitiço, da prática proibida e da desagregação. "Exu foi objeto de uma dissimulação estratégica ligada ao processo de legitimação das religiões-afro-brasileiras". (CAPONE, 2018, p. 34).

Ruth Landes (1967) observou entre as mulheres dos terreiros tradicionais uma contradição em relação ao culto de Exu:

> As mães dos renomados templos fetichistas negam que utilizem Exu, indicando que se consideram acima de interesses mesquinhos, mas todas conhecem fórmulas a usar e sem dúvida recorrem a ele particularmente. Visto que a Igreja Católica estigmatiza Exu como diabólico, as sacerdotisas são compelidas a obsequiar os deuses, que são identificados com os grandes santos católicos. (LANDES, 1967, p. 301).

Esse estigma relacionado à Exu causou alterações importantes nos cultos, sendo a principal delas, a troca de Exu por Ogum nos processos de iniciação dos filhos e filhas do orixá. Essa prática, que se tornou comum nos terreiros tradicionais, impactava também no respeito ao resultado do jogo de búzios, usado pelo alto comando dos terreiros. O jogo é que determina o essencial para que os iniciados tenham uma vida equilibrada. Mesmo assim, muitos sacerdotes e sacerdotisas encontravam razões para trocar Exu por Ogum.

Bastide (1961) buscou as razões para a troca de Exu por Ogum nas iniciações e concluiu que se justificaria pela ligação que existe entre os dois orixás: "Ogum abre os caminhos, com seu facão, corta as lianas e desbrava a rota a seguir, ocupando por esta razão, sempre o segundo lugar no xirê dos candomblés, seus cânticos sendo cantados imediatamente depois de Exu". (BASTIDE, 1961, p. 234). Apesar do ritual de troca ser exclusivamente com Ogum, o orixá Exu em sua multiplicidade guardaria ligações particulares com todos os orixás, em quantidades variadas:

> Yansan tem de 14 a 25 Exú; Omolú, 25; Nanan, 31. Estes algarismos parecem, porém, exagerados. Os sacerdotes têm longamente discutido sobre a questão sem chegar a um acordo. Assim, segundo a ideia tradicional, Ogun tem sete Exú em sua escolta, todavia, alguns sacerdotes acham que Ogun sai levando atrás de si todos os Exú. Ora, já vimos que êstes são pelo menos 21. [...] Desse modo, Ogun e Exú andam sempre juntos: Ogun abre com seu facão os sete caminhos do reino de Exú. Nestas condições, compreende-se que certos babalorixá tenham tendência para indicar como companheiros de Ogun todos os Exú em conjunto e não apenas sete dentre eles. Por conseguinte, diante das

> informações contraditórias, é difícil dar o número exato dos Exú que acompanham os diversos Oríxá. O único algarismo incontrovertido é o de Ifa, que tem 16 Exú, correspondentes aos 16 odu maiores da adivinhação pelo opelê. (BASTIDE, 1961, p. 234).

Santos (2001, p. 134) também confirma que a troca dos orixás só é possível porque existe uma "semelhança simbólica" entre eles, principalmente entre Exu Elegbára e Ogum, que seriam companheiros inseparáveis, "a ponto de chegarem a confundir-se": "[...] no terreiro, rituais especiais devem ser celebrados durante a iniciação dos *Ològun* – sacerdotes de *Ògún* - para evitar que *Èsù* se manifeste neles, o que ultrapassaria suas forças. Com efeito nos terreiros tradicionais *Èsù* não deve se manifestar". (SANTOS, 2001, p. 34).

Mas Mestre Didi (SANTOS, 1988, p. 60), filho de Mãe Senhora, do Opô Afonjá, revelou que trocar Exu por Ogum, contrariando o jogo de búzios, era uma estratégia para manter a negociação com a repreenda da sociedade, em relação aos cultos afro-brasileiros:

> [...] em virtude da associação que os missionários fizeram de Exu com o Diabo, e para evitar complicações para o terreiro, os negros da nação ketu diziam aqui no Brasil: Exu não tem filhos porque não tem direito de se manifestar em pessoa alguma dessa seita". (SANTOS, 1988, p.60).

Essa explicação "desde dentro" nos aproxima de uma relação tensa entre as mulheres de terreiro e Exu, atestando as perdas ocorridas no complexo nagô durante o longo processo de negociação para a legitimação dos cultos afro-brasileiros.

3.1.1.2 Exu e o imaginário demonizado-demonizante

Exu se tornou controverso porque já se inseriu no quadro dos orixás envolto em diversas interpretações, mas com um poder inalterado. Assim como nos mitos, sua precedência nos cultos sacrificiais e oferendas se mantiveram. Apesar de demonizado, ele está presente em todas as dimensões, o tempo todo, sendo indispensável e se tornou demonizante do próprio sistema e das pessoas que dele participam, que passaram a receber ataques por render honras ao diabo-cristão.

> Na iconografia religiosa o demônio, frequentemente representado como negro, estigmatiza o corpo negro e sugere que Deus se identifica com o universo do homem branco. E talvez por menor, aparentemente irrelevante, resida parte das razões pelas quais Exu, o negro, tenha sido escolhido para representar o papel do demônio ou de Satã ao serem traduzidos a bíblia e o alcorão. (RIBEIRO; SÀLÁMI, 2015, p. 217).

Ainda assim, até hoje, o lugar de precedência de Exu nos cultos e oferendas se mantém inegociável. Muniz Sodré (2017) afirma que a complexidade na tradução do significado de Exu está na própria existência do orixá, como o princípio dinâmico de um sistema simbólico inteiro, portanto indispensável. Dessa forma, a amplitude de Exu lhe confere também o significado de um grande distribuidor da energia vital (axé), a ponto de se acreditar que até mesmo "[...] animais, peixes, árvores têm seu próprio elemento dinâmico, ou seja, seu Exu". (SODRÉ, 2017, p. 175-179).

> É assim uma explicação cosmológica e ontológica da existência diferenciada, com numerosos aspectos, correspondentes a fatores de crescimento. Aqui não se está distante da concepção nietzscheana de corpo como "uma construção coletiva de numerosas almas". Nesse mesmo patamar, aparece o problema da conexão dos elementos heterogêneos, que remete ao plano da comunicação. Em Exu, são essenciais as funções da boca tanto nas ações de introjeção e restituição (daí as representações do dedo chupado, do cachimbo fumado, da flauta soprada etc.) quanto nas ações de comunicação. (SODRÉ, 2017, p. 176).

Se ele está em tudo, também está em todos, e por isso que se diz que Exu é o dono do corpo - Exu Bara. Essa interpretação também remete a associação da divindade com a simbolização do feminino/masculino, que estrutura o organismo social. A narrativa mítica confere a Exu a partilha do princípio masculino (lado direito) e do feminino (lado esquerdo), que estaria presente em todas as espécies existentes, sem que isso estivesse exclusivamente associado ao ato sexual. O falo, como símbolo escolhido para representá-lo, significa tão somente à atividade natural reprodutiva da espécie e os muitos deslocamentos simbólicos do orixá.

> Em princípio, na reflexão ocidental sobre sexualidade, tende-se a atribuir ao sexo em sentido estrito um patamar mais elevado do que o particularismo erótico (apanágio cultural do humano), uma vez que a reprodução sexual abrange a totalidade e a continuidade das espécies vivas. Exu, todavia, revela algo muito mais amplo, algo inerente à condição humana, seja branca ou negra, europeia ou africana, que é a ligação visceral entre o sagrado e o erótico. [...] erótico significa assim, força afirmativa da vida por dinamismo afetivo e orgânico, que pode comportar ambivalências em seu discurso de realização. (SODRÉ, 2017, p.179-180).

Embora nosso estudo evite comparações do orixá Exu com divindades de outros sistemas religiosos, a partir do pressuposto de que Exu não é o diabo cristão, cabe aqui lembrar que o símbolo do falo também foi mal interpretado em outros sistemas. Foi o que aconteceu com Hermes, a divindade grega, para o qual o falo não estava associado à fertilidade, mas a sua potência criativa, simbolizada pela força assertiva do símbolo.

Sodré (2017) mostra que em Dionísio, o filho de Zeus (também fálico), da mitologia romana, o símbolo afirmaria a vida em sua totalidade, incluindo a alegria, a fertilidade e a atividade sexual, evocando "profundidade, mistério e respeito". O erótico tomaria outra direção no pensamento africano, uma dimensão de "ambivalências – profundidade e mistério", mais ampla do que a "simples reprodução sexual". (SODRÉ, 2017, p. 180). Exu representaria essa dimensão ampla

> [...] por conotar totalidade – ao mesmo tempo biológica e simbólica, contínua e descontínua – do processo que garante a continuidade entre ancestralidade e descendência, mas com todos os matizes do segredo que perpassa a relação entre a interioridade e a exterioridade. (2017: 180).

Essa compreensão é muito distinta do pensamento que deflagrou o processo de demonização de Exu no Brasil, formulado pela Igreja Católica, que investiu contra os terreiros afro-religiosos até meados da década de 1970. Na Bahia, até 1976[161], os terreiros de candomblés eram obrigados a pedir autorização na Delegacia de Jogos e Costumes para funcionarem. (SOUSA JÚNIOR, 2018, p. 13).

No entanto, a perseguição foi retomada pouco tempo depois com o aparecimento das Igrejas Neopentecostais, que declararam "guerra" às religiões afro-brasileiras, elegendo Exu e Pombagira como o principal alvo. (PRANDI, 2011, p. 19).

A disputa pelo mercado religioso reacendeu a visão da "luta do bem contra o mal" por parte destas novas igrejas. De acordo com Silva (2019), em seu estudo sobre Exu, é

> [...] o pensamento absolutista ou fundamentalista que tem gerado no Brasil nos últimos anos, um crescente processo de intolerância religiosa contra adeptos dos cultos afro-brasileiros, expressa na invasão de terreiros, na destruição de imagens, coação, na discriminação, nas ofensas, etc. (SILVA, 2019, p. 20).

Além do processo de demonização, o autor também observa que esta disputa, em boa parte suscitada pela Igreja Universal do Reino de Deus, alterou a figura do diabo, ao provocar a "exuzição" do demônio cristão e sua feminização por meio da figura da "Pombagira", uma versão feminina de Exu cultuada sobretudo na umbanda:

> Exu e Pombagira, o casal de sexualidade icônica, seres das encruzilhadas, coincidentemente são os que aproximam e distanciam os diferentes sistemas

[161] "Decreto-lei no. 25095, de 15 de janeiro de 1976 do governador Roberto Santos, que desobriga as sociedades que praticassem o culto afro-brasileiro registrar-se, pagar taxas e obter licença junto às autoridades policiais". (SOUSA JÚNIOR, 2018, p. 13).

> religiosos brasileiros: catolicismo, candomblé, umbanda, quimbanda e, mais recentemente, neopentecostalismo. (SILVA, 2013, p. 1086).

Por Exu transitar entre o bem e o mal, podendo ser um ou outro, seus atributos divinos foram associados, desde os primeiros contatos com europeus em África, com uma dupla identidade do universo cristão: "[...] a do deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos". Assim se tornou inevitável "[...] não associar a tudo o que fosse perverso, perigoso, sexualizado e bárbaro àquela divindade cujo símbolo era um falo e onde os ritos presenciados ocorriam entre batuques, gritarias, beberagens, incluindo animais sacrificados". (PRANDI, 2005, p. 68). Tal ambivalência e a transitoriedade de seus estados talvez sejam as razões pelas quais Exu tenha se mantido indecifrável.

Por fim, qual seria o espaço possível para inserir o Exu Feminino num sistema cuja tradição colocou a mulher negra no centro de um campo em disputa, dominado pelo patriarcalismo e com sentidas heranças do colonialismo escravista? Quais memórias desta relação protagonizada pelas mulheres dos candomblés tradicionais ainda estão disponíveis, ou seja, não se apagaram, para que possamos acionar as respostas sobre a ausência ou sobre o silenciamento deste elemento que compõe um orixá tão importante para o funcionamento do sistema de práticas e da própria sociabilização do grupo? Se é possível individualizar o masculino, por que não se individualizou o feminino? Afinal o que é ser filho ou filha de Exu?

3.1.2 Exu de cabeça e a agonia de Sofia de Exu

Somente um orixá dado a ser conhecido como embusteiro e trapaceiro, apesar da importância que mantém no sistema, poderia abarcar tantas contradições. Ao mesmo tempo em que era renegado, lhe eram rendidas precedências. A questão da iniciação de pessoas para Exu foi mantida como um tabu por muito tempo. Como disse Mestre Didi, para "[...] evitar complicações para o terreiro", a tradição oral julgou por bem seguir a regra de afirmar que Exu não tinha filhos no Brasil, porque aqui não ganhou o "direito" de se manifestar em uma pessoa. (SANTOS, 1988, p. 60).

Talvez seja por isso que esses filhos de Exu, ao serem vistos se manifestando em alguns terreiros, eram logo "desmoralizados", tratados como intrusos ou associados à fama de diabo, diante do silencio das lideranças. Bastide (1961), ao falar de filhos e filhas do orixá, associou a manifestação à uma possessão demoníaca: "Se Exú ataca um membro do candomblé, é

preciso, pois, despachá-lo também, afugentá-lo imediatamente. Mas, com exceção destes casos aberrantes, afirmamos outra vez que são raros". (BASTIDE, 1961, p. 29).

Entre os primeiros antropólogos, nenhum parece ter assistido um ritual de iniciação para a divindade, ato que parecia desmoralizar o iniciado. Para os iniciadores restou o silêncio sobre iniciar um orixá associado ao diabo, já que como sacerdotes eram conhecidos como pais e mães de "santo".

Bastide continuou reproduzindo as informações de que Exu era associado ao demônio, ao mesmo tempo que afirmava ter conhecimento de pessoas que foram iniciadas para o orixá, como: "[...] Maria do Candomblé Mar Grande; Júlia do Candomblé Língua de Vaca, chamada Exu Biiyi e o irmão de Pulquéria do Gantois". (BASTIDE, 1961, p. 29). Ele também testemunhou a manifestação de Exu no Candomblé banto (angola-congo) de Pai Bernardinho, no Bate Folha:

> [...] a possessão de Exu se diferencia da dos outros orixás por seu frenesi, seu caráter patológico, anormal, sua violência destruidora – se quisermos uma comparação, assemelha-se à diferença que fazem os católicos entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. (BASTIDE, 1961, p. 214).

Ele ainda observou que, ao contrário de outros filhos e filhas de santo tão orgulhosas de pertencer aos seus patronos, os filhos de Exu não se orgulhavam de sua sorte.

Em outra ocasião um informante de terreiro afirmara que os filhos de Exu tinham uma espécie de filiação provisória e que a ligação com o Orixá não se conservaria para a vida toda, mas apenas por sete anos, diferente dos outros orixás. A razão residiria no fato de que Exu seria um santo terrível, portanto causador de sofrimento ao iniciado:

> Não sei em que medida esta afirmação de uma possessão provisória é exata, pois nunca foi confirmada por outros informantes; e, ainda mais, encontrava-me num terreiro banto, falando com o membro de outro terreiro banto. Todavia, esta conversação dava bem a noção do clima de mal-estar em que devem viver as filhas deste santo. A possessão de Exú distingue-se das outras, nos terreiros yoruba; não se trata de simples diferença de grau, na violência da manifestação, por exemplo, e sim de verdadeira diferença de natureza. A própria linguagem reflete esta oposição: não se diz de alguém que está "possuído" por Exú, e sim que "carrega" Exú, como um grande peso que dolorosamente se arrasta. E, por influência cristã, algumas vezes tal carga é considerada punição divina. (1961: 215).

Entre as filhas de Exu, um caso particular bem conhecido foi o de Dona Sofia de Exu. Fragmentos de sua história são encontrados nos trabalhos de Edson Carneiro (2008), Roger Bastide (1961) e Pierre Verger (2002). Este último registrou sua proximidade com a mulher,

que entrou para sua obra como a primeira filha de Exu a se deixar fotografar paramentada. Uma amizade atestada pelo comparecimento de Verger ao ritual fúnebre (axexê) da filha de Exu, no terreiro de Pai Ciríaco, ocorrido por volta dos dias 24 e 25 de julho de 1951. (VERGER, 2002, p. 84).

A iniciação de Sofia está envolta em informações desencontradas: ela seria de origem fon (jejê-nagô), sendo iniciada nas tradições nagô, mas também aparece como sendo iniciada no terreiro de angola, mantendo ainda ligações com o culto de Ifá. Ao que tudo indica Sofia seria uma legítima sacerdotisa de Exu, na Bahia.

Pouco se sabe sobre a subjetividade de Sofia. Apesar de constituir um caso particular, nenhum dos pesquisadores se preocupou em abordar a biografia da mulher, para além do espanto e dos "sofrimentos" que ela demonstrava, por ter sido iniciada como filha de um orixá tão desprezado. Bastide (1961) mencionou um babalorixá que lhe confidenciou ter conhecimento, por meio dos búzios, de uma "quantidade enorme" de filhos e filhas de Exu: "[...] mas tinha 'vergonha' de lhes contar; escondia cuidadosamente a verdade, guardando-a para si, e como todo Exú pertence ao séquito de uma divindade, dava como Orixá da cabeça o nome daquele ligado ao Exú em questão [...]", pois nos candomblés todo orixá estaria ligado a um Exu particular. (BASTIDE, 1961, p. 322).

Antigamente havia um problema muito maior para algumas mulheres para se assumirem como filhas de Exu, o orixá cujo lugar já tinha sido alterado no sistema. No caso de Sofia de Exu, contradições envolveram sua iniciação. Muniz Sodré (2019), em *O Terreiro e a Cidade*, menciona que Sofia de Exu teria sido iniciada primeiramente nas tradições nagô, embora se saiba que no culto nagô ninguém se inicia no orixá Exu:

> [...] os conhecedores da crônica dos terreiros na Bahia costumam comentar a iniciação a Exu que Tia Bada, nagô, administrou a outra "velha" Sofia de origem gêge (Fon). Tem se aí um episódio litúrgico representativo da complementariedade (frequente e múltipla) entre cultos e comunidades diferentes". (SODRÉ, 2019, p. 58).

A Tia Bada citada por Sodré era possivelmente Mãe Bada de Oxalá, a sucessora de Mãe Aninha, fundadora do Ilê Opó Afonjá. Ramos (2009) localizou a imagem de uma estatueta de "Exu Menino – do culto gegê iorubano"[162] publicada no Jornal *A Tarde* (12/1/1956), que teria

[162] "A fotografia ilustra uma estátua que é definida na legenda que acompanha a foto como 'Exu Menino'. É claramente um objeto sagrado e não de enfeite, afinal não se encontra em nenhum tipo de móvel, além de não aparecerem elementos que indiquem a presença de outros objetos expostos à sua volta. O piso onde a estátua está fixada também chama a atenção pela textura, que aparenta ser barro, o que, a meu ver, sugere um espaço sagrado, talvez um quarto. Outra curiosidade evidente na imagem é o ofá, arma atribuída ao orixá Oxóssi, e não a Exu, que está na mão direita da estátua. Esta fotografia, que tem um aspecto ligeiramente amarelado, possivelmente por

pertencido à Tia Bada. (RAMOS, 2009, p. 98). Bada era conhecida por iniciar pessoas na sua tradição e fora do terreiro, incluindo Antonio Monteiro de Omulu[163], autor da matéria jornalística em que aparece a imagem:

> Para pessoas de candomblé que viram a fotografia, a sacerdotisa citada na legenda é Tia Bada, que comandou o Ilê Axé Opô Afonjá após a morte de Eugênia Anna dos Santos, a Mãe Aninha, em 1938. Mãe Aninha foi a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá. Maria Purificação Lopes, o nome civil de Mãe Bada, era filha de africanos, embora tenha nascido em Salvador. Era consagrada a Oxalá e acompanhava Mãe Aninha desde a fundação do terreiro. Ela morreu em 1941. Antônio Monteiro não tinha ligação formal com nenhum terreiro, mas era adóxu, ou seja, incorporava o santo. Era de Omolu, o orixá que comanda os mistérios da saúde e também da morte. Segundo Mãe Stella de Oxóssi, atual ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, ele foi consagrado no candomblé por Mãe Bada: 'Bada era a mãe-de-santo dele. Ela fazia as obrigações, na maioria das vezes, nas casas das pessoas e não aqui no terreiro'. (RAMOS, 2009, p. 101).

Indício da ligação de Tia Bada com a iniciação de Sofia de Exu se encontra na própria atitude da mãe-de-santo, de não seguir as regras da tradição das casas matriarcais ao iniciar um homem, no caso, Antônio Monteiro. Além disso, mantinha a imagem do "Exu Menino", que permitiu que fosse fotografada e publicada na imprensa, em plena década de 1950. Tratava-se assim de uma sacerdotisa que conhecia os segredos do orixá.

Figura 21 - Exu Menino de Mãe Bada de Oxalá



Fonte: Ramos (2009).

conta da reação química no momento da revelação do filme fotográfico, foi publicada na edição de 12 de janeiro de 1956, na página cinco do primeiro caderno. O texto continua na página nove da mesma edição". (RAMOS, 2019, p. 98).

[163] "Antônio Monteiro, que escrevia textos sobre cultura negra e foi um dos dirigentes da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab), além de ser guia em visitas de turistas aos terreiros. Monteiro tinha muita influência nas comunidades dos terreiros e já é falecido. Não consegui levantar nas entrevistas com o povo-de-santo o ano preciso da sua morte". (RAMOS, 2009, p. 99).

Seria difícil conter a manifestação de Exu em um filho consagrado a ele. Um orixá de cabeça é aquele responsável por manifestar-se nos dias de cerimônias e receber as oferendas sacrificiais e reverências. Em algumas localidades da África Ocidental, os iniciados (elégun) para Légba, são os Lebasí[164]. Os elégun são vistos em cerimônias acompanhando Xangô, trazendo nas costas

> [...] uma tralha curiosa, onde se encontram em desordem, duas ou três estatuetas de Exu, fieiras de búzios, pentes, espelhos e as indispensáveis cabacinhas àdó, contendo seus elementos de poder. Outros, chamados de *olúpòna,* participam de cerimônias que se realizam a cada quatro dias para Ogum, na região de Holi. No decorrer de suas danças, trazem sempre na mão um ògó, bastão de forma fálica. (VERGER, 2002, p. 78).

De acordo com Santos (2001), essas estatuetas representam as figuras femininas e masculinas de Exu. (SANTOS, 2001, p. 256).

Bastide afirmou que conheceu pessoalmente "dona" Sofia e que ela tomava o nome de Mavambo (Mulambinho), o que a situaria na tradição congo-angola e não na yorubá-nagô. (BASTIDE, 1985, p. 44). No entanto, ele insiste no fato de ela ser uma filha de Exu. "Tinhamo-la em grande estima por causa dos sofrimentos por que passara. Seu Exu torturava-a terrivelmente". (BASTIDE, 1973, p. 87-88). E a razão desse sofrimento seriam as angústias causadas por ter que assumir tamanho problema.

> [...] a filha que se sentia descontente com seu "Santo", e pretendia ser filha de Ogun; o babalorixá que a tinha feito não cessava, ao contrário, de afirmar que S. era mesmo filha de Exú. Em todo o caso, logo da primeira vez, não se pode nunca ter certeza de que o babalaô não se enganou. Trata-se de erro muito grave, pois o verdadeiro Orixá a que pertence o cavalo não deixaria efetivamente de manifestar seu descontentamento, vendo os sacrifícios, os alimentos, irem a outro que não a ele; para se vingar, lançaria doenças, azares, contra o cavalo em questão: justamente porque S. se sentia doente é que acreditava que tinha sido "malfeito". Para evitar estes casos de reconhecimento errado, que obrigariam o indivíduo a praticar duas operações caras e difíceis, a de "tirar o santo" da cabeça e em seguida colocar outro, realiza-se, nos primeiros estágios da iniciação, toda uma série de ritos de "confirmação". (BASTIDE, 1985, p. 44).

Edson Carneiro (2008), que afirmava que Exu não era um orixá mas sim um criado dos orixás, também conheceu o caso de Dona Sofia. Para ele o caso dela foi "único" no candomblé da Bahia. Ele inclusive considerava que Exu, por cuidar da família dos candomblés, era apenas

[164] "Légbàsí, significa servidor do vodun (fon) Légbá ou Elégbára, o Exu (yorubá nagô)". (VERGER, 2002, p. 78).

como um "cão de guarda fiel e vigilante". (CARNEIRO, 2008, p. 69). Mas o Exu de Sofia teria se manifestado de forma marcante num candombe angola:

> Embora não seja exatamente um orixá, Exu pode manifestar-se como um orixá. Nesse caso, porém não se diz que a pessoa é filha de Exu, mas que tem um carrego de Exu, uma obrigação para com ele, por toda a vida. Esse carrego se entrega a Ogunjá, um Ogum que mora com Oxoce e Exu, se alimenta de comida crua, para que não tome conta da pessoa. Se apesar disso, se manifestar, Exu pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais orixás. Isso aconteceu, certa vez, no candomblé Tumba Junçara (Ciriáco), no Beiru: a filha dançava rojando-se no chão, com os cabelos despenteados os vestidos sujos. A manifestação tem, parece caráter de provação. Este caso do candomblé de Ciriáco é o único de que tenho notícia acerca do aparecimento de Exu nos candomblés da Bahia". (CARNEIRO, 2008, p. 72).

No caso de Dona Sofia, o grande problema teria sido exatamente esta troca, causadora de grande confusão na cabeça da yaô (filha-de-santo), que pode tê-la levado à morte. Ela teve acolhida numa casa de tradição congo-angola, razão de seu Exu receber o nome de Mavambo, relacionado ao inquice[165] *Pambu Injila*, da tradição banto. Pierre Verger (1999) chegou a fotografá-la paramentada para o orixá e descreveu parte da sua história:

> Foi iniciada por volta de 1936 e, com o sincretismo de Exu com o Diabo não deixa de dar-lhe um aspecto desagradável; murmurava-se que haviam pregado uma peça nela. Foi assentado Esù e não Ogum, o verdadeiro senhor de sua cabeça, ou, mais exatamente, um Esù servidor de Ogum, que o acompanhava, é quem teria sido assentado, fazendo-se as obrigações para Esù com as folhas que lhe são consagradas. Isso teve como consequência o afastamento de Ogum, que desde essa época queixava-se de ter sido negligenciado e acabou matando a quem reivindicava por ele. (VERGER, 199, p. 132).

Figura 22 - Sofia de Exu em sua casa



Fonte: Fundação Pierre Verger.

[165] "Divindade dos cultos de origem banta correspondente aso orixá nagô (BH). Do quicongo nkisi, nkixi, entidade sobrenatural ídolo, fetiche, amuleto". (LOPES, 2012, p. 136).

Numa análise sobre a foto de Sofia tirada por Verger, o antropólogo e babalorixá Rychelmy Veiga (2020), do terreiro Casa do Mensageiro, da cidade baiana de Camaçari, acredita se tratar de uma montagem, pois Sofia seria da casa tradicional de nação angola iniciada por Tata Ciriáco, do Tumba Junsara, aparecendo com paramentos e vestimentas que remete ao Exu Africano. (VEIGA, 2020, p. 225). Verger também não cita o caso de Tia Bada, a sacerdotisa nagô citada por Muniz Sodré.

Por outro lado, Veiga também critica a falta de escritos e registros imagéticos sobre rituais destinados ao orixá Exu na Bahia, quando Verger publica suas pesquisas comparativas sobre os cultos aos orixás em África e no Brasil. De fato, Verger descreve em suas obras cerimônias de Exu, Elegbara e Legbá em cidades da África Ocidental (VERGER, 2002, p.149; 82), porém não publica nenhuma foto de cultos ao orixá nos terreiros nagôs da Bahia.

Veiga analisa a fotografia na qual se vê a mulher paramentada com todos os apetrechos do orixá, incluindo a postura, "[...] o capacete pontiagudo, que no mito africano esconde uma faca na cabeça de Exu, os símbolos fálicos em sua cintura, as cabaças, as fileiras de búzios e o colar de chifre de boi, bom como o ogó, bastão em forma de falo". (VEIGA, 2020, p. 225). E acrescenta:

> Podemos observar, nas três fotos de Sofia disponíveis na Fundação Pierre Verger, que o orixá não está dentro de uma roda de candomblé, como todas as outras fotos do transe sagrado de outros orixás – está paramentado sozinho, do lado de fora da casa. Questiono-me se essa construção fotográfica não teria forte influência de Verger, visto que ele fazia a ponte cultural e litúrgica entre Áfricas e Bahia no vai e vem de suas pesquisas. (VEIGA, 2020, p. 225).

Verger também lançou outra dúvida sobre a origem de Sofia de Exu, contando uma passagem que comprovaria a raiz nagô dela, apesar da acolhida no terreiro de angola-congo. Ele diz que ela teria entrado em transe ao ouvir falar sobre a cidade de *Ketu*, na Nigéria:

> Certo dia quando fui visitá-la falei de *Kétou*, ela entrou em transe quando enunciei essa cidade da África ligada a seu orisà e foi preciso soprar em seu ouvido e fazê-la tomar água para trazê-la de volta a seu estado normal. Em sua casa havia inúmeros *Esù*. (VERGER, 2012, p. 132).

Segundo Verger, Sofia de Exu cultuava uma variedade de Exu, entre eles, um Exu Feminino:

> No fundo de seu jardim, em uma casinha havia um ferro em forma de tridente, assentamento de *Esù Baba Buya* e uma corrente de ferro de *Esù Sete Facadas*. Eles estavam na companhia de *Esù Elegbara* e de *Esù Mulambinho*. Atrás da porta da casa alojava-se *Esù Pavena*. Debaixo da porta de entrada estava *Esù*

> *Vira* (um Esù feminino) e no chão da casa, *Esù Intoto*. Além disso, ela ainda podia dispor de *Esù Tibiriri Come Fogo*, que não sendo assentado, passeava por aqui e por ali, bem como *Esù Tamanquinho* e de *Esù Ligeirinho*. Esse último levava um arco. Ela mesma era feita para *Esù Mavambo*, que era de Angola. (VERGER, 2012, p. 132, itálico da autora).

Havia ainda a questão do imaginário de "degradação" lançado para a mulher e o terreiro que a acolheu, já que o pensamento vigente era de que "[...] aquele que fixa Exu na cabeça de um filho-de-santo não pode ser oriundo de uma verdadeira tradição africana". (CAPONE, 2018, p. 81). Por quantas humilhações e opressões Sofia de Exu deve ter passado? Ao analisar o caso da sacerdotisa de Exu, Stefania Capone (2018) afirma que é de se estranhar que alguém que não aceitasse publicamente seu orixá "[...] prestasse um culto privado a uma quantidade tão grande de Exus". (2018: 80). No entanto, não teria sido essa "degradação" da tradição africana a causa da escamoteação de Exu, mas as pressões sociais:

> Na realidade, essa ambivalência, diz Verger (1981, 79), deriva mais de pressões sociais – o sincretismo afro-católico de Exu como o diabo – que de uma real recusa da iniciada, devido ao "erro" de seu pai-de-santo. No Brasil poucas pessoas lhe são abertamente consagradas "por causa desse suposto sincretismo com o diabo". A verdadeira causa da escamoteação de Exu parece estar ligada ao peso do sincretismo e não à "degradação" da tradição africana nos cultos bantos. (CAPONE, 2018, p. 80).

A autora chegou a ouvir de um informante, iniciado para Exu, sobre as dificuldades dos candomblés aceitarem os filhos de Exu, ainda mais para ele que teria passado pelo processo de iniciação com apenas 15 anos de idade, no ano de 1967: "Na época era difícil raspar Exu. A pessoa pode ficar maluca, a pessoa pode ter problemas sérios e o pior é encontrar alguém que saiba cuidar". (2018: 82).

Os sacerdotes tinham que viver entre "[...] o desejo de obedecer ao modelo ideal proposto pela tradição nagô e a tentação de fazer um Exu". Além dos conhecimentos necessários, porque Exu sempre foi considerado perigoso, havia também a questão da crença no poder dinâmico do orixá: "[...] fazer Exu proporciona bem-estar e prosperidade para o terreiro". Mesmo assim ouviu de um sacerdote que iniciou um filho para o orixá que "[...] fazer um Exu significa 'sujar a faca', isto é contaminar o axé". (CAPONE, 2018, p. 83). Uma prova de que na prática era difícil seguir as regras à risca.

Até porque de onde seria o Exu de Sofia, já que ela também se dizia ser filha de Ogum, nesse caso, um orixá. Orixá sem dúvida nenhuma é uma divindade da tradição nagô-yorubá e não banto?

Sodré nos fala sobre os entrecruzamentos das diferenças e as aproximações dos contrários que formou as nações dos candomblés no Brasil, em especial o culto nagô. (SODRÉ, 2019, p. 59). Trata-se também do jogo de sedução simbólica, no qual rituais e crenças de várias etnias africanas sincretizaram-se em complexas reelaborações.

Figura 23 - Filha de Exu - Aquarela



Fonte: Carybé (1980).

A mulher iniciada para Exu, que cultuava seu Exu feminino e outros exus, pode ter tido origem nagô. Mas a acolhida em um terreiro congo-angola e os assentamentos de um conjunto familiar do orixá, que cultuava em sua casa, ampliam os mistérios em torno da história de Sofia de Exu. Além do mais, Bastide (1961) refere-se a Sofia não apenas como uma sacerdotisa de Exu, mas também de Ifá:

> Sofia, filha de Exú, tinha dois trajes, um preto, vermelho e branco, com as cores tradicionais de sua divindade portanto; o outro verde, amarelo e cor de palha, cores tradicionais de Ifá. (BASTIDE, 1961, p. 224).

Veiga (2020) afirma que na tradição ketu-nagô, embora não se negue que existam pessoas filhas do orixá Exu, convencionou-se alterar a filiação para o orixá Ogum, que seria o “irmão mítico" mais próximo dele. Para o autor, entretanto, existe um processo de africanização em curso em muitas casas de tradição ketu-nagô, algumas delas inclusive iniciando homens para Exu, como já ocorre no Pilão de Prata, Terreiro do Cobre e Opô Aganju. Há um reconhecimento das dificuldades que as lideranças enfrentavam para assumir este culto:

> Nas casas onde se inicia Exu, existe o cuidado de delimitar quais as fronteiras entre o que é cristalizado na africanidade e os modelos de culto organizados a princípio no Brasil. Até mesmo em casas matrizes é usual, por exemplo, o uso de assentamentos rituais com tridentes, atribuição, como já foi colocado, do culto a Exu no novo mundo. [...] É sempre um dilema em muitas casas a feitura ou não deste orixá, pois por um lado, se busca a legitimação de uma raiz nobre, quanto mais esteja ligada a uma casa matriz pela fidelidade à sua tradição – portanto, quanto mais "pura", mais difícil se torna realizar a iniciação. Por outro lado, uma pessoa que se propõe a cultuar este orixá demonstra ser um sacerdote ou uma sacerdotisa com um conhecimento do culto muito grande, uma vez que é capaz de manipular o axé de um orixá tão poderoso e raro. (VEIGA, 2020, p. 224).

Este preconceito estendeu-se sobre o próprio povo de candomblé, levando as filhas de-santo a se envergonharem da ancestralidade de Exu. (SOARES, 2008, p. 90). Isso levou ao quase desaparecimento dos seus filhos e a um total silêncio sobre a natureza do Orixá.

Apresentaremos a seguir trechos dos depoimentos colhidos ao longo do trabalho de campo. Além de nos atualizar quanto às vivências das comunidades dos terreiros pesquisados, pudemos confirmar e/ou rejeitar algumas informações reproduzidas na literatura sobre as religiões afro-brasileiras. Um exemplo foi a confirmação de que as casas fundantes ainda mantêm o caráter matriarcal das organizações. Cada um dos entrevistados nos apresentou dados que ainda não haviam sido citados em pesquisas anteriores, possibilidade engendrada pela perspectiva de "desde dentro", deixando-os à vontade para a narração de fatos, enquanto elaboravam lembranças a partir de suas memórias.

Em relação ao silêncio e ao segredo, principalmente em se tratando de Exu e o Exu Feminino, os entrevistados confirmam que esta regra ainda se mantém, com algumas alterações que acompanham as transformações do próprio tempo. Trataram-se de aproximações que nos possibilitaram interpretar os códigos, os gestos, as pausas e os silêncios em relação ao que podia ser dito ou não.

3.1.3 A Pesquisa de Campo sobre Exu Feminino

3.1.3.1 Vozes dos terreiros: indagando memórias negras nagôs

O trabalho de campo consistiu na investigação das memórias de mulheres negras, visando identificar como se deram as tensões em relação a complexidade de Exu. Com o objetivo de identificar se as regras antigas ainda se mantêm nos terreiros, priorizamos os que são reconhecidos como patrimônio cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico

Nacional (IPHAN)[166]: Terreiro da Casa Branca *(Ilê Axé Ya Nassô Oká*); Terreiro do Gantois (Sociedade São Jorge do Gantois ou *Axé Iyá Massê*); Axé *Opô Afonjá* (Centro da Cruz Santa Axé Opó Afonjá). Além das lideranças femininas desses terreiros, foram ouvidas também duas lideranças masculinas, de tradição nagô, que se mantém ligados por parentesco de santo ao antigo Terreiro da Casa Branca. (LIMA, 2010, p. 196-197; FLAKSMAN, 2018, p.128).

Foram realizadas um total de oito entrevistas, sendo que apenas em uma delas a liderança se recusou a responder, exatamente porque a ordem do segredo exigiu que nenhuma pergunta a respeito do Exu Feminino fosse respondida, conforme veremos a seguir. Também a pesquisa de campo no Terreiro do *Alaketu* (*Ilê Maroialaji Alaketu*)[167] precisou ser cancelada, pois seria realizada em junho de 2020, quando às restrições relacionadas à pandemia do Covid-19 inviabilizaram a ida à campo.

Nossa escuta foi realizada em duas viagens à Bahia, entre 2019 e 2020, quando conseguimos os encontros em Salvador (BA): Equede Sinha (Casa Branca do Engenho Velho); *Iyarobà* Jane Palma (Terreiro do Gantois); Fernanda da Nanã (*Ilê Opó Afonjá*); Babalorixá Vilson Caetano (*Ilê Obá L'Òkê*); em Camaçari (BA): Babá Richelmy (Casa do Mensageiro); Em São Paulo, o depoimento de Baba *Otunba Adekunlé Aderonmu* foi colhido no Centro Cultural Africano. E por meio de telefone acessamos em Ifé (Nigéria), o babalaô e babalorixá *Babatunde Tajudeen Ogunjimi*[168] (*Icon Ógúnjìmí Awóntúndé Ojúbániré*), oriundo da cidade de *Ilê Ifé*. Por fim, incluímos o depoimento do ogã Theodoro de Jesus, do *Axé Ogodô Dey*[169], colhido na cidade baiana de Cachoeira, no qual nos foi revelado um culto "centenário" a Exu Feminino.[170]

Todas as entrevistas foram gravadas com permissão dos entrevistados. Como mencionado, apenas Fernanda de Nanã, do *Ilê Opó Afonjá*, após conversa inicial, solicitou que as perguntas fossem encaminhadas por escrito. Assim procedemos, mas ela acabou declinando a solicitação da entrevista, devido ao momento pelo qual o terreiro estava passando, um processo de reestruturação que coincidiu com a posse da nova iyalorixá, Mãe Ana de Xangô, cuja primeira ordem foi para que o terreiro voltasse a respeitar "o segredo" como prática fundamental desde a sua origem.

---

[166] Os terreiros foram tombados como patrimônio cultural pela IPHAN nas seguintes datas: Terreiro da Casa Branca (processo Livro Histórico 1067-T-82, 14/8/1986); Terreiro Gantois (processo 1471-T-00, 2002); Opó Afonjá (processo 1432-T-98, 28/7/2000).

[167] Foi tombado pelo (IPHAN) sob o processo n.º 1484=T-01, de 2005.

[168] As entrevistas foram realizadas por meio de WhatsApp em julho/2020 e março/2021.

[169] Tombado como Patrimônio Imaterial da Bahia em 2015 (processo 06071.2002.6064/12).

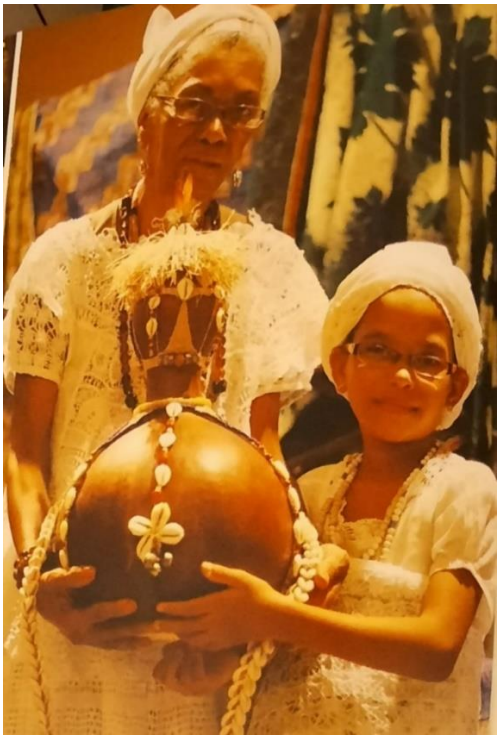
[170] Os três últimos depoimentos constarão no capítulo final.

A entrevista com o ogã Theodoro de Jesus, do terreiro *Axé Ogodô Dey*, no qual eu fui iniciada, também não foi gravada, uma vez que a conversa transcorreu informalmente, quando fui surpreendida com a informação da existência da "Exu Mulher". Dele eu tive a autorização de falar, porém o tempo reduzido, agravado pela deficiência auditiva do ogã, impossibilitou a investigação merecida.[171]

Conforme veremos, as sacerdotisas e os sacerdotes abordaram os seguintes temas: matriarcado nagô; hierarquia do candomblé; tradição e modernidade; segredo; demonização de Exu; iniciação para Exu; mulheres de terreiro e Exu; Exu Feminino; intolerância religiosa; racismo religioso e questão de gênero[172] nos candomblés nagôs.

3.1.3.2 Equede Sinha - Terreiro Casa Branca e o matriarcado nagô[173]

Figura 24 - Equede Sinha com a neta Carol de Nanã e a cabaça



Fonte: Brandão, 2016, p. 114.

[171] Foi marcado meu retorno para este terreiro também para junho de 2020, o que também não pudemos realizar pela razão já exposta. Desta agenda de trabalhos de campo também foi cancelado o retorno ao Museu Afrobrasileiro/UFBA, onde se encontram as peças da Exu de Saia para atualizações. Assim, manteremos os dados obtidos quando da data da visita à exposição realizada em 2018.

[172] A questão da diversidade sexual também se apresentou como uma preocupação atual para as lideranças, assim como tem mobilizado a sociedade contemporânea. Embora não seja o tema da pesquisa, optamos por incluir a visão deles sobre o assunto.

[173] Entrevista colhida em 15/10/2019.

Foi difícil organizar as memórias ao adentrar no território da Casa Branca do Engenho Velho. Era a primeira vez, desde 2009, que eu pisava ali como uma pesquisadora e fora do horário de festas para os orixás. Percebi logo se tratarem de duas emoções diferentes. A claridade do dia, os sons, as cores, os cheiros, as vozes e a ansiedade que me aguçavam das vezes anteriores deram lugar a um novo conjunto de percepções que se desenrolaram durante a entrevista realizada com Equede Sinha, ou Gersonice Azevedo Brandão, na manhã do dia 15 de outubro de 2019, nas dependências do Terreiro da Casa Branca, considerado o primeiro candomblé nagô do Brasil, fundado na cidade de Salvador.[174] A Casa Branca foi o primeiro candomblé tradicional de culto ketu-nagô para o qual levei indagações sobre o Exu Feminino.

Da Avenida Vasco da Gama avista-se a grande área, o ègbé do *Ilê Axé Ya Nassô Oká*, cercado pelas famosas grades de ferro ornamentadas com figuras que remetem aos orixás: folhas, peixes, estrelas, escamas, etc. O Barco e a casa de Oxum são os primeiros sinais da presença predominante da ancestralidade feminina herdada. O barco é avistado logo que se pisa no terreno e se chega na "Praça de Oxum", uma área de terra batida, que em dia de festa também acomoda uma grande quantidade de carros, visitantes, convidados e filhos da casa. Um pedaço do terreiro foi alvo de uma briga judicial na década de 1980, quando a área foi invadida para a construção de um posto de gasolina que chegou a ser inaugurado, mas após seis anos de luta, foi reintegrado ao terreiro.

Figura 25 - Barco de Oxum na Casa Branca



Fonte: Claudia Alexandre (15/10/2019)

[174] Equede Sinha lançou em 2016 um livro autobiográfico, Equede a Mãe de Todos, que consta nas referências bibliográficas consultadas, além de seu depoimento para esta pesquisa.

A Casa Branca do Engenho Velho mantém desde sua fundação um rito às mães ancestrais que muitos dizem ter desaparecido do Brasil. Trata-se, como já referido anteriormente, do antigo culto às Geledé, às iyamí, cuja sacerdotisa era Maria Júlia Figueiredo (Omonikê), filha-de-santo de Marcelina da Silva (Obatossi), uma das fundadoras do terreiro. Como uma Iyá Erelú, Omonikê deu início à tradição de se celebrar as memórias da sociedade Geledé, que foi mantida no terreiro como a Festa do Jacaré. O Barco de Oxum é a comprovação de que o culto às iyamí, as grandes mães, se perpetuou até os dias atuais.

O monumento foi um presente às mulheres dado pelo ogã Flório Clarismundo do Amparo, inaugurado em 15 de dezembro e 1959. "Na época, com a inauguração do monumento, elas exaltavam as fundadoras do terreiro, as primeiras tias do candomblé, as primeiras mães de santo, aquelas do culto às máscaras Geledé, que plantaram aqui seu axé na fonte de Oxum". (BRANDÃO, 2016, p. 96).

Figura 26 - Equede Sinha no Barco de Oxum



Fonte: Brandão (2016).

A Festa do Jacaré encerra o calendário anual de celebrações do terreiro e ocorre logo em seguida aos três dias da Festa de Oxum, com rituais em torno do barco, onde se situa a Casa de Oxum, ocasião na qual Yemanjá também é homenageada. Era o lugar do antigo assentamento das orixás, que agora ficam na parte de cima na 'casa" de Xangô. Mas nos dias da festa são levados para o espaço que junto do barco, onde são enfeitados. "No assentamento de Oxum, existem muitas bonecas. Nos dias de festa, elas recebem roupas novas e ajudam a embelezar o barco. Elas são a representação das grandes mães". (BRANDÃO, 2016, p. 96).

Embora seja chamado de Barco de Oxum a inscrição grafada nele indica seu nome de ‘batismo”: *òkò ilu Aiyê* (barco dos ancestrais). É depois da Festa de Oxum que as mulheres do terreiro realizam o que elas chamam de Festa do Jacaré, na qual celebram por meio de um cortejo a preservação de uma máscara geledé, do tempo das antigas mães fundadoras. “Elas saiam pelas ruas do Pelourinho e da Cidade Baixa, no local conhecido como Dendezeiros do Bonfim, onde fica localizada hoje a Vila Militar. Existiam dois grupos de mulheres. A sociedade das Ialodês e Geledes”. (BRANDÃO, 2016, p. 100).

Figura 27 - Tia Luzia de Oxum, última ialaxé da Sociedade Geledé na Bahia



Fonte: Brandão (2016).

Desse movimento apenas participavam as mulheres negras poderosas dos terreiros, as “mulheres do partido alto”.

> Nossas ialodês baianas defendiam os interesses das negras que se tornaram comerciantes e assim conseguiram fama e dinheiro, depois de alforriadas. As geledé tinham na Bahia as mesmas funções do reino de Ketu, que era reverenciar os poderes unicamente femininos, exaltando a fecundidade e a magia dos rituais matriarcais. (BRANDÃO, 2016, p. 99).

A Casa Branca guarda memórias das últimas sacerdotisas africanas que cultuaram as iyamí no Brasil:

> Durante alguns anos, mãe Maria Júlia Figueiredo (Omonikê) acumulou os títulos de ialodê, de ialaxé das gueledés, de mãe-de-santo da antiga Casa Branca e ainda de provedora-mor da irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, a principal instituição das mulheres iorubas, ativa ainda hoje na cidade de Cachoeira. Era Maria Júlia Figueiredo, portanto, a representante suprema das matriarcas africanas. Luzia Maria Figueiredo, Tia Luzia de Oxum foi a última ialaxé da Sociedade Gueledé; ela era filha de Tia Sussu (Ursulina Maria

> de Figueiredo), última africana a chefiar a Casa Branca e faleceu em 1962. (BRANDÃO, 2016, p. 100).

Após a morte de Omonikê, as mulheres ficaram um tempo sem sair às ruas com o cortejo. Além do mais, a polícia aprendeu duas das três máscaras africanas, que tradicionalmente eram vestidas pelos homens do terreiro. Duas delas podem ser vistas no prédio do Instituto Geográfico Histórico da Bahia. A terceira máscara foi escondida no "quarto" de Xangô.

Hoje é com a Festa do Jacaré que as mulheres revivem as memórias do extinto Festival Geledé. As máscaras foram substituídas por plantas e folhas:

> As mulheres colocam as folhas na cabeça e se enfeitam, saímos dançando como se estivéssemos camufladas. É um bloco mesmo, como se fosse um terno de Reis. Tem o porta-estandarte que é o Jacaré desenhado, todos vestidos a caráter, como povo de santo, mas enfeitados com as folhas. (2016: 100).

O grupo é seguido no cortejo pelo som de pequenos atabaques, tocados por ogãs, e passeia pela área interna e pelas ruas próximas do terreiro. No final, ao voltarem à Casa Branca, encerram com uma confraternização na qual é servido o "bacalhau a martelo", uma outra tradição que remonta os tempos da irmandade negra da Igreja Barroquinha.

O Terreiro da Casa Branca é lugar onde quem dá as ordens são as mulheres:

> O homem pode obter um cargo se tornando um ogã, um mobá, um alabê, um elemaxó, um aficodé ou um axogum, que são pessoas vitais para qualquer terreiro. Mas eles não incorporam. Assim damos limites ao poder masculino. Muitos não entendem que o homem possui sim seu espaço aqui dentro. Sabemos que o homem e a mulher devem estar juntos. A cabaça representa isso. As energias do macho e da fêmea. (BRANDÃO, 2016, p. 147).

Voltando à minha chegada à Casa Branca para a entrevista, também chamou minha atenção a soberania da natureza em meio à paisagem. Uma variedade de árvores, folhagens, plantas sagradas, flores e crianças! Assim que me viu, um grupo de quatro meninas e dois meninos desceram a escadaria imensa para satisfazer a curiosidade sobre quem seria a visitante. Um menino aparentando ter quatro anos de idade chegou a me confundir com a irmã de alguém, cujo nome não entendi.

Figura 28 - Escadaria Casa Branca do Engenho Velho



Fonte: Claudia Alexandre.

No local moram muitas famílias, parentes das primeiras filhas de santo do Terreiro. O grande salão, com o assentamento dos Orixás, fica no alto, onde foi construída a Casa Branca, que só é alcançada depois de vencidos os 53 degraus da escadaria. As grandes janelas abertas deixavam à mostra o salão, também chamado de barracão, impecavelmente limpo. É onde ficam os quartos sagrados com assentamentos, ibás e também a cozinha sagrada. Pelas portas de "duas folhas", também abertas, pude admirar o teto ornado com bandeirolas saindo dos cantos e convergindo ao centro, onde se encontra a grande corda de Xangô em um mastro central, rodeado das cadeiras sagradas dos Orixás.

> A pilastra central é a representação material da nossa ligação entre as duas dimensões, a terra e o céu. [...] Esses quatro pilares formam uma grande coluna que chamamos de ixé. Cobrimos elas com a coroa dedicada a Xangô Ogodô. Tivemos três coroas. A primeira foi o babalaô Bamboxê Obiticô quem mandou fazer toda de metal e bem simples, como os orixás gostam. A segunda bem maior, foi feita em madeira por volta de 1940. A terceira versão é de 1972, quando Julieta Oliveira, a Julieta de Oxum, reformulou a estrutura, que também ganhou outros quatro pilares. (BRANDÃO, 2016, p. 151).

Do lado de dentro do barracão, bem perto da porta, forcei os olhos para conferir a casa do Exu da Casa Branca. Ali, numa pequena casinha se localiza o assentamento, diferente de outros lugares em que pode ser visto na porta da entrada da rua. No terreiro, ele está dentro do barracão, bem do lado esquerdo de quem entra. Uma casinha rica em detalhes que, segundo Equede Sinha, segue a versão original da casa de Exu da fundação do terreiro, sendo mantida na parte interna, o que "[...]demonstra o respeito pelo guardião dos caminhos e das

comunicações".[175] Os outros assentamentos de Exu no terreiro da Casa Branca ficam na "casa" maior, na parte externa.

Figura 29 – Casinha de Exu dentro do barracão



Fonte: Brandão, 2016, p. 157.

Fui levada por uma das crianças à casa de "Vó Sinha". As casas formam uma espécie de vila (*compound*) que se estende das laterais aos fundos do barracão. A de Sinha fica bem próxima, na lateral, fronteada por um jardim e um pequeno portão de madeira branca. Assim que ouviu o chamado das crianças saiu, com um sorriso que manteve durante toda a entrevista, tão suave quanto a voz, contrastante com a firmeza e o tom grave.

Preferi começar a entrevista com as questões sobre Exu e o Exu Feminino, o que demandou a interpretação da expressão facial da sacerdotisa durante a conversa. Observei que em seu livro ela não dedica nenhuma página, além da foto-legenda, para o culto ao orixá na comunidade. Mas ela não respondeu diretamente.

"Pra gente Exu nunca foi o diabo" – foi o que ela me respondeu, de pronto, quando lhe perguntei sobre a "casinha" de Exu instalada dentro do barracão. Ela prosseguiu:

> Porque o Exú pra gente é um orixá, tanto quanto os outros. Exu é filho de Oxalá com Iemanjá, então ele é o nosso primogênito. Ele é orixá, a gente canta, a gente dança pra ele como orixá, entendeu? Agora surgiu essa coisa, começa com a igreja católica. Achando que Exú era o diabo, e isso ficou. Aí tem pessoas hoje, de outras religiões, de outros segmentos religiosos, que trata Exú, como demônio, e isso ficou muito prejudicado, ficou muito ruim para Exú, essa situação. (Equede Sinha, 15/10/2019).

[175] Entrevista com Equede Sinha realizada em 15/10/2019.

Ao perguntarmos sobre os princípios masculino e feminino de Exu, Equede Sinha se colocou a pensar, como que a procurar a melhor forma de responder e, ao mesmo tempo, encerrar o assunto. Porém, não negou compreender esses princípios de constituição do orixá. Usando da contradição característica do próprio Exu, lançou a seguinte resposta para a pergunta:

> **Equede Sinha**: Na nossa nação não tem. Nossa nação Exu é Exu, se for homem ou se for mulher. E se a gente quiser agradar os dois, também a gente sabe como agradar, mas dentro da nossa comunidade não existe assentamento de Exu masculino e feminino.
> **Claudia**: Então tem o Exu Feminino?
> **Equede Sinha**: Aqui Exu é Exu.

A sacerdotisa confirmou que em mais de 180 anos de existência, a Casa Branca nunca iniciou um filho-de-santo para o orixá Exu. Reafirmou que a casa é "matriarcal", sendo um lugar no qual a divisão de funções entre homens e mulheres é bem definida. As mulheres estão no comando de tudo. "Não existe adaptação, existe cargo de homem. Homens tem função e mulheres tem suas funções". Quando insisti na questão do Exu Feminino, que havia ficado incerta, ela foi taxativa: "Exu mulher não tem na nação nagô". (Ekedi Sinha, 15/10/2019).

Figura 30 – Na casa de Equede Sinha



Fonte: Claudia Alexandre

Ao responder sobre o poder da mulher no candomblé da Casa Branca, Sinha o associou à trajetória de vida de sua fundadora, Iyá Nassô, e a busca por seu paradeiro em África:

> **Claudia**: Qual é o poder que a mulher tem no candomblé da Casa Branca?
> **Equede Sinha**: Todos os poderes, todos os poderes, porque a casa foi fundada por mulheres, na Barroquinha, por Mãe Iyá Nassô, uma história contada por

> todos. E depois da guerra dos Malês, a Nassô volta pra África, por conta dos filhos dela estarem envolvidos na guerra dos Malês. Ela volta por contas dos filhos, aquela coisa da mãe. Os filhos tinham que sair do país, e ela preferiu ir junto com eles, e ela volta junto com eles para Nigéria, que não foi para a Nigéria, dizem segundo a história que ela foi para Benin. Eu também já fui até lá, no Benin, procurar e não achei, porque ela está em alguma cidade que ninguém sabe, porque há a história de que ela se separou do marido.

Equede Sinha conta que quando chegou ao Benin conseguiu localizar no cemitério apenas o túmulo do marido de Iyá Nasso, o babalaô Paulo Autran, e dos filhos dela. Mas não encontrou o túmulo da sacerdotisa: "Eu encontrei ele, encontrei ele não, vi a cova, dele e dos filhos, mas ela não está nesse cemitério". Ela confirma a história de que a filha-de-santo de Nassô, Mãe Marcelina, Obatossi, que tinha viajado junto com a família, retorna ao Brasil com todas as ordens e a forma do culto, trazendo os assentamentos que estavam na Barroquinha para a Casa Branca e "plantando" o axé da casa. As ordens foram dadas por Marcelina.

> **Claudia**: Marcelina era uma espécie de escrava dela?
> **Ekedi Sinha**: Era uma escrava, era uma filha-de-santo dela, na verdade foi escrava, mas vira da família. E era uma filha e era filha-de-santo. Ela volta com poderes de trazer a Casa Branca para outro lugar. Porque a essa altura tinha aquele coisa que o governo já não queria mais o candomblé na cidade, tinha a perseguição. Marcelina traz a Casa Branca para Vasco da Gama, passou por alguns lugares, mas termina aqui na Casa Branca, por volta de 1800, entre 1838 e 1840, a gente acha que é a época que chega pra cá. Quando ela chega aqui, acreditamos que por conta do que a Nassô sofreu para ir embora sem querer, né? Ela prioriza as mulheres, e diz: "aqui só quem manda é mulher", e até hoje. Os homens têm seus lugares, porque tem coisa que tem que ser feita por homens, mas as mulheres decidem. Aqui é matriarcal.
> **Claudia**: Então aqui se manteve matriarcal.
> **Ekedi Sinha**: Inclusive para sentar, tem só alguns orixás, nem são todos os orixás que sentam na cadeira.
> **Claudia**: É mesmo? Como assim?
> **Ekedi Sinha**: Só os orixás masculinos, Oxossi, Xangô, Oxaguian e Oxalá é que sentam; e Oxum que é dona da Casa, Oxum é nossa matriarca. Nem todos os orixás tem liderança.
> **Claudia**: Ah tá, quando houver uma sucessão? É isso?
> **Ekedi Sinha**: Quando há uma sucessão. Marcelina já veio dizer esses nomes todos, ela veio já sabendo o que ia fazer.
> **Claudia**: Ela não diz de onde ela trouxe essa ordem?
> **Ekedi Sinha**: Não. Veio priorizado por ela.

Ela se ressente das transformações trazidas pelo tempo, que também atingiram a Casa Branca:

> [...] acho que por conta do tempo, da globalização, de muitas informações e também de pouco comprometimento que, o que eu acredito, o que eu acho, é isso. Eu acho que as pessoas hoje não tem tanto comprometimento com as pessoas mais antigas, e eu digo isso a partir da minha casa de candomblé.

Em meio às transformações e diante da intolerância religiosa, o segredo no terreiro, se revelado, pode se constituir em algo que torna o grupo vulnerável:

> Existe segredo sim. Mas tem muita coisa que poderia continuar sendo segredo e não é mais. Eu acho que é isso que prejudica, que enfraquece, principalmente diante do momento que a gente está vivendo, de intolerância, e a gente dá essa margem para o outro saber o nosso segredo, é como você abrisse a sua porteira e deixasse aberta, para qualquer um entrar, entendeu?

Para ela Exu ainda está no centro desta intolerância porque foi alvo da demonização:

> **Ekedi Sinha**: Exú é o sofredor. Porque o Exú pra gente é um orixá, tanto quanto os outros, Exu é filho de Oxalá com Iemanjá, então ele é o nosso primogênito, ele é orixá, a gente canta, a gente dança pra ele como orixá, entendeu? Agora isso foi assim, surgiu essa coisa, foi na Igreja Católica, começa com a Igreja Católica. Achando que Exú era o diabo, e isso ficou. Aí tem pessoas hoje, de outras religiões, de outros segmentos religiosos, que tratam Exú, como demônio, e isso ficou muito prejudicado, ficou muito ruim para Exú, essa situação.
> **Claudia**: E como é que essas mais velhas se relacionavam com essa ideia? Porque essa ideia do Exú ser demônio, vem desde quando os africanos chegam aqui. Como é que as mais velhas cultuavam um orixá que era considerado um demônio?
> **Ekedi Sinha**: Pra gente ele nunca foi diabo.
> **Claudia**: Ele nunca foi, ele sempre foi um orixá. E há iniciação para Exú? A Casa Branca tem?
> **Ekedi Sinha**: Não tem.
> **Claudia**: Nunca iniciou, na história toda, nunca iniciou filhos de Exú, por que não apareceu?
> **Ekedi Sinha**: Nunca iniciamos pra Exú. Porque Exú era um santo muito raro, como alguns orixás são raros. Ossain é um orixá raro, que é um orixá que está entre o céu e a terra, é o orixá que cerca todos, tudo é através de Ossain. Ossain é o senhor das folhas, então não se faz nada na vida e na morte sem Ossain, então é um orixá muito raro. Não temos na casa nenhum filho de Ossain também!
> **Claudia**: Há algum problema não ter? Porque assim, a gente vai falar de 16 orixás mais cultuados, e se na casa não tem 16, não tem problema algum?
> **Ekedi Sinha**: A gente cultua do mesmo jeito, porque ele tem lá o seu lugar, e são feitas as oferendas, eles são os líderes da casa também, né? Uma casa de candomblé não é regida por nem um, nem dois, nem três e nem quatro orixás, é regida de Exú à Oxalá, então todos os orixás têm o seu assentamento. E são cultuados como se eles estivessem aí no salão junto com a gente, aí no salão dançando. Não tem essa coisa, porque não tem o orixá que a gente não cultua ele, entendeu?

A divisão de papéis entre os homens e as mulheres de terreiro segue a tradição de não iniciar homens "rodantes" para os orixás. Homens também não participam do xirê. A roda é feminina. "No axé da casa Branca as mulheres, as grandes senhoras decidiram que no axé não

poderia se iniciar homens para adoxu (aqueles que são preparados para incorporar o orixá)". (BRANDÃO, 2015, p. 147).

> **Claudia**: A questão de gênero, inclusão e diversidade sexual como tem sido tratados por aqui?
> **Ekedi Sinha**: Tem que ser respeitado. Até agora a gente não teve este problema de precisar respeitar o corpo da transformação. Mas no dia que houver, a gente não vai ter grandes problemas, porque só se inicia aqui, se for mulher. Eu acredito que a gente não vá ter grandes problemas, porque a gente só inicia mulher, então aí vai ser difícil é a iniciação de homem, que é diferente. Na roda do xirê da Casa Branca, só dançam as mulheres e os homens manifestados no orixá. O orixá é respeitado. O orixá pode sempre. É hierarquia da casa. Aqui dentro não se recolhem homens.
> **Claudia**: A senhora acha que tem diminuído a quantidade de mulheres liderando o candomblé? Como é que a senhora vê, fora a Casa Branca? Como é que a senhora vê o papel da mulher na liderança do candomblé?
> **Ekedi Sinha**: Eu acho que a mulher continua de protagonista, continua sim, há uma disputa, mas a gente vive num mundo de disputa, tem algumas pessoas, alguns homens que querem assumir uma posição feminina que não combina muito, porque homem não pode parir. Não tem como disputar isso, é uma questão de conscientização, eles serem líderes religiosos, mas sem querer disputar com as mulheres, não tem porque, eu acho que as mulheres continuam sendo as matriarcas do candomblé.

3.1.3.3 Iyaroba Jane Palma - Terreiro do Gantois e as festas pra Exu [176]

Figura 31 - Fachada Terreiro do Gantois



Fonte: Claudia Alexandre, 2020.

A entrevista sobre Exu Feminino e o terreiro do Gantois foi realizada no prédio da Fundação Gregório de Matos, onde trabalha a museóloga Claudijane Pereira Palma, ou Iyaroba

[176] Entrevista realizada em 17/10/2019.

Jane Palma, como é conhecida no terreiro fundado por volta de 1849 por Mãe Maria Júlia da Conceição. Trata-se assim de uma casa matriarcal, com uma organização matrilinear. A casa tinha acabado de passar pelo processo de escolha da nova yalorixá do terreiro, Mãe Carmem de Oxaguian (Carmem Oliveira da Silva), filha caçula da célebre Mãe Menininha do Gantois, Maria Escolástica da Conceição Nazareth (1894-1986). Mãe Carmem assumiu o lugar da irmã, Mãe Cleusa.

Todas as mulheres no comando, até hoje, são da família da fundadora, Maria Júlia da Conceição Nazareth, a Mãe Maria Júlia de Xangô Dada (1800-1910): ela teve como sucessora a filha, Mãe Púlquéria de Oxóssi (Maria da Conceição Nazareth, 1841-1918); que por sua vez foi sucedida pela tia, Maria da Glória Conceição Nazareth (1879-1920), a mãe biológica de Mãe Meninha do Gantois.

Em 1922, Mãe Menininha (de Oxum) assumiu o cargo, sendo depois substituída pela filha mais velha, Cleusa Millet ou Cleusa de Nanã, que ficou no comando de 1989 a 1998. Com a morte dela, assumiu a irmã, Mãe Carmem (de Oxaguiã), que é mãe biológica de Ângela Ferreira (Iyakekerê) e Neli Cristina (Iyadagan). Mãe Carmem tem três netos e duas bisnetas, sendo que uma das netas, Leila, foi indicada como sua sucessora, por ter herdado a orixá Oxum da bisavó Menininha:

> Não somente isso: além de Oxum, ela tem, na sua cabeça, Ewá – a mesma que, ao que tudo indica, também pertencia à Mãe Menininha. Os orixás individuais de Mãe Menininha, neste caso, passaram diretamente para Leila, sua bisneta, que os recebeu como herança. (FLAKSMAN, 2018, p. 131).

Além disso, o orixá Oxaguiã de Mãe Carmem seria o mesmo da fundadora Maria Júlia. Embora o primeiro orixá de Maria Júlia fosse Dada, ela somente recebia Oxaguiã. (CASTILHO, 2017, p. 42).

> **Claudia**: Falando do Gantois, na sua nação nagô ou ketu-nagô, que vocês se denominam, a gente percebe a predominância das mulheres e o sistema matriarcal. Por que esse sistema matriarcal?
> **Jane Palma**: Dentro do meu entendimento, eu lhe digo o seguinte, quem pariu o mundo, quem cria o mundo dentro de um ventre é uma mulher, por essa razão. A mãe e a mulher é que pare o mundo, não estou querendo dizer que nego, ou que estou colocando em "cheque" os pais de santo. É a minha casa, eu vejo assim, o papel da mulher, é sempre muito importante, desde que me conheço como gente. Desde pequenininha, a gente é ensinada o valor que a mulher tem. Esses valores, nós quando vamos crescendo, a gente percebe que o que a gente aprende lá dentro, você traz para a vida aqui fora, e você fortalece a imagem. A sua imagem como mulher, enquanto pessoa, a partir do seu aprendizado, entendeu? Então assim, essa é minha concepção, né? De que a mulher é que pare o mundo, é a mulher que ensina o homem a criar o mundo,

> é a mulher que cria as crianças, é a mulher. Por essa razão matriarcal, né? Dentro da nossa casa e vai ser sempre assim. Sempre foi, sempre abrimos a casa para todo e qualquer pai-de-santo, Babalorixás vêm à nossa casa, frequentam a nossa casa, independente, não quer dizer que nós fechamos as portas para Babalorixá, são todos bem-vindos, respeitamos, mas a casa, o domínio, a gerência, a liderança que é sempre feminina.

Por essa razão o Terreiro do Gantois se constitui em uma organização nagô matriarcal e matrilinear. Ou seja, uma sucessão de mulheres que, "[...] com práticas milenares das antigas sociedades de linhagem e historicamente de tradição familiar hereditária, consanguínea, e matriarcal", estabeleceram uma Casa de Candomblé baseada nos fundamentos da "ancestralidade africana". Ainda segundo a mesma filha-de-santo do Gantois, "[...] em famílias ligadas pela linha consanguínea e de axé, os 'orixás retornados' são mais comuns, pois são oriundos de espécies de realezas africanas". (FLAKSMAN, 2018, p. 133). Ou ainda, de acordo com Iyaroba Jane Palma, "[...] Gantois não tem pai-de-santo, não vai ter um pai-de-santo nunca, porque é matriarcal, entendeu? Então, só há participação das mulheres da família, porque lá tem uma linha família".

Figura 32 - Mãe Menininha do Gantois



Fonte: Silva (2010).

Meninha foi a terceira yalorixá do terreiro e era neta de Maria Júlia e do africano Francisco Nazaré de Eta, um jejê liberto, que ajudou a mulher na fundação do terreiro. O casal teve sete filhos, entre eles, a mãe de Menininha, Dona Damiana. Conhecida como Mãe Menininha do Gantois, ela esteve no comando por mais de 60 anos, mantendo a tradição como a matriarca que se tornou personagem conhecida até internacionalmente, pelos intelectuais e artistas que reuniu em torno de si. O nome do terreiro *Axé Iyá Massê* faz referência à Massê, que seria a "mãe" de Xangô.

Figura 33 - Iyaroba Jane Palma do Terreiro Gantois



Fonte: Claudia Alexandre.

A Iyaroba Jane Palma exerce um cargo feminino[177] que é exclusivo do Terreiro do Gantois, correspondente à equede, a "terceira pessoa dentro da associação de candomblé". (Iyaroba Jane Palma, 17/10/2021). Ela chegou no terreiro aos quatro anos de idade e foi praticamente 'criada" por Mãe Menininha, contabilizando 50 anos de vivência na casa de candomblé considerada "nagô puro". Isso porque foi lá que Nina Rodrigues iniciou, no final do século XIX, suas pesquisas sobre os negros africanos na Bahia, baseando-se nas conversas que teve com as primeiras sacerdotisas Maria Júlia da Conceição (1800-1910), uma africana liberta, e sua filha Púlquéria de Oxóssi (1841-1918).

> Tenho muito orgulho da nossa história. Sou museóloga, mas o meu maior título há 50 anos, né? Eu tenho 54 anos de idade, é ser Iyarobá de Oxossi no Terreiro *Ilê Axé Omin Yamasse* , mais conhecido como Terreiro do Gantois. (Iyaroba Jane Palma, 17/10/2021).

O Terreiro do Gantois é o único dos três candomblés nagôs tradicionais que realiza anualmente uma cerimônia para Exu, conforme detalhou na entrevista a Iyaroba. No entanto, ela não confirmou se essa tradição está ligada a um dos filhos Maria Júlia, a fundadora, que seria um iniciado para Exu conforme afirmou Bastide (1961), quando disse que conheceu na Bahia um número "extremamente reduzido de filhos e filhas de Exu [...] e o irmão de Pulchéria do Gantois". (BASTIDE, 1961, p. 165). Uma informações que tentei confirmar com a iyaroba:

> **Claudia**: Tem algum filho iniciado para Exu no Terreiro do Gantois?

[177] "Esse mesmo cargo Iyaroba, na Casa de Oxumarê, trata-se de um cargo ritual cuja responsabilidade é preparar as comidas votivas de Xangô e cuidar de suas gamelas". (JAGUN, 2017, p. 554).

> **Jane Palma**: Em casa não, nunca teve, pelo menos nesta fase que eu conheço, que eu estou!

Coincidentemente estávamos a poucos dias da Festa de Exu, que ocorreria no dia 28 de outubro:

> No Gantois sempre teve festa para Exú, vamos fazer. Desde a época de Mãe Menininha, é uma coisa que todos nós somos orientados, até para quem vai assistir à festa, é de não pedir nada de mal para ninguém, cada um vai ter a oportunidade de entrar na casa de Exú, não deixe o nome de ninguém, não leve papelzinho, fotinho, nada, porque pelo menos, desde a época de Mãe Menininha, Mãe Cleusa, Mãe Carmem, até hoje nós cultuamos Exú para que ele seja o nosso mensageiro de coisas boas para nossas vidas, que ele nos traga a proteção das ruas, que ele nos dê a condição de defesa contra os males do mundo.

Sobre o Exu Feminino como parte da estrutura do candomblé nagô, ela também nega que no Terreiro do Gantois tenha qualquer culto ao feminino associado a Exu: "[...] eu aprendi que o único orixá feminino - porque é atrevida - que tem uma relação mais próxima com Exú é Oxum". Quanto ao conhecimento sobre o princípio feminino do orixá, ele nunca estaria desvinculado do masculino:

> **Claudia**: Você tem conhecimento do princípio feminino de Exu, que Exú teria o princípio masculino e feminino? Você tem conhecimento disso?
> **Jane Palma**: Não, o feminino só não. Ele é o masculino e levaria o feminino.

A questão da iniciação para Exu no Terreiro do Gantois é guardada como segredo. Um dos informantes da pesquisa relatou que a tradição oral guarda o caso de filho de Exu no Gantois, que "[...] inclusive sentava na cadeira", o que significa pessoa de respeito e autoridade que foi iniciada para o orixá Exu, talvez o irmão de Mãe Púlcheria, referido por Bastide. Segundo me contou o entrevistado, "[...] esse tio fulano" era de Exú, só que ele morreu de forma trágica, assassinado, e aí esconderam. "Sentou na cadeira, era um homem".[178]

Sobre o revela/esconde que permeia a trajetória dos candomblés nagôs da Bahia (ANTONACCI, 2015, p. 185), questionei a Iyaroba sobre a produção do CD em homenagem à yalorixá Mãe Carmem de Oxaguiã, que recentemente reunião grandes estrelas da MPB por inciativa do Grupo Ofã, composto por filhos e filhas de santo do Gantois. A gravação do CD *Obatalá – Uma Homenagem à Mãe Carmem* reafrmou o terreiro como espaço de agregação de artistas e intelectuais, que sempre circularam naquele candomblé. O lançamento do disco no

[178] O entrevistado passou essa informação "*off the record*", ou seja, de forma confidencial, pediu para que não fosse registrada, razão pela qual optamos por não revelar sua identidade.

terreiro transformou o barracão em um local do showbusiness. Todos os 16 orixás do panteão foram cantados no disco, cuja faixa de abertura é uma cantiga à Exu. Também perguntei à Yarobá sobre a exposição na mídia das cantigas como fundamentos do candomblé:

> **Claudia**: Vocês lançaram um CD, isso é uma modernidade incrível, em homenagem à Mãe Carmem. Eu sei que não foi uma iniciativa da casa. Isso também é muito moderno né? Um CD que eterniza canções do candomblé. Mas ali, muitos artistas estiveram naquele ambiente sagrado, foi uma festa, que não era uma festa para orixá. Como lidar com essa abertura?
> **Jane Palma**: Mas aí eu te digo, o que está no CD não é uma reza de fundamento de *mojubá*, não é uma reza de fundamento de Oxóssi, não é uma reza de fundamento de Oxalá. É música, é igual à Oração de São Francisco, está em todo lugar, musicada de todas as versões. E que é feita no xirê. Não é cantar folha às 6hs da manhã. O primeiro projeto veio da GG produções, foi analisado e foi deliberado quais seriam as músicas que poderiam estar, e a GG procurasse as vozes para essas músicas.

Figura 34 - Mãe Pulchéria de Oxossi



Fonte: Terreiro do Gantois.

3.1.3.4 Iyaseré Fernanda de Nanã - o silêncio e o segredo no Opó Afonjá

A vista ao Ilê Opó Afonjá ocorreu no dia 8 de fevereiro de 2020. A sede do terreiro fica no bairro do Cabula, em São Gonçalo do Retiro. Trata-se de uma área extensa, uma antiga fazenda ocupada pela construção de várias de casas, nas quais moram pessoas da comunidade religiosa e herdeiros dos antigos filhos e filhas-de-santo, que formam o *egbé*, rodeado por uma vasta área verde. Poderia ser descrita como uma pequena cidade dentro da cidade. O terreiro

foi fundado em 1910 por Eugênia Ana dos Santos (Mãe Aninha), ou Iyá Obá Bii (1869-1938). Para os primeiros assentamentos ela contou com a ajuda de seu babalaô Obá Sanyà, Tio Joaquim. "Ilê Axé Opó Afonjá" significa "Casa de Força", cujo sustentáculo é Afonjá, o grande Xangô, orixá de Mãe Aninha. A estátua de Xangô na fachada sinaliza sua soberania.

Figura 35 - Busto de Mãe Aninha no Axé Opô Afonjá



Fonte: Claudia Alexandre, 2020.

Apesar da antiguidade, a organização dialoga com o tempo presente mantendo um prédio que é a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, em homenagem à fundadora Mãe Aninha (1909-1938); o Museu *Ilê Ohun Lailai* (Casa das Coisas Antigas) e a Casa do *Alaká*, onde se confecciona o pano da costa, uma indumentária tradicional de mulheres de terreiro que constitui expressão simbólica de cargos femininos. De acordo com a forma como é colocado o alaká é possível reconhecer o cargo ocupado pela mulher na hierarquia do terreiro. As casas dos orixás são residenciais, amplas e prontas para abrigar não apenas os objetos sagrados, mas também os rituais e as filhas e filhos-de-santo, que podem ser acolhidos, cada qual na casa de seu orixá.

Fazia pouco mais de um ano que a casa tinha iniciado um novo momento, depois de um tumultuado processo com o afastamento da yalorixá Stella de Oxossi, seguido de sua morte, de uma disputa judicializada, dos ritos fúnebres e da escolha da sucessora, anunciada no dia 28 de dezembro de 2019. Uma sequência de eventos que contrastava com a tranquilidade do lugar,

apenas quebrada pelo vai e vem dos moradores e filhos-de-santo que surgiam do grande portão, nos cumprimentavam e sumiam pelas vielas nos fundos do barracão.

Xangô estava sendo celebrado como nunca, conforme nos relatou nossa anfitriã, a paulista Fernanda de Nanã, ou Nanamonilê (que significa, Filha da Casa), que ocupa cargos importantes nos cultos ao feminino ancestral no Opó Afonjá. Ela é uma Iyaseré, a sacerdotisa que cuida de Iroco, a árvore sagrada, e da Iyá Apaocá[179] (Senhora da Jaqueira), divindade associada à Iyamí Oxorongá. Fernanda de Nanã também é Iyamorô da casa, a mãe responsável pelo ritual de Ìpàdé de Exu, que leva a oferenda para fora do barracão durante o culto. Ela mora há vinte anos no terreiro, onde tem uma oficina de "barafunda", uma técnica de bordado trazido pelas africanas que trabalhavam com tecido desfiado, com a qual confeccionam todo tipo de enxoval, principalmente ojás (pano de cabeça) e roupas rituais. Um ofício predominantemente feminino.

Sobre o clima de comemoração ela responde: "Xangô está novamente no comando, agora as coisas vão voltar para o lugar. Como tem que ser." A alegria era por causa da posse da nova yalorixá, Mãe Ana de Xangô, escolhida pelo orixá regente por meio do jogo do respeitado babalorixá Balbino Obarayi. Mãe Ana, Ana Verônica Bispo dos Santos, 53 anos, é pedagoga e ocupava o cargo de Otun Ogalá, substituto responsável por entoar os cânticos nos rituais.

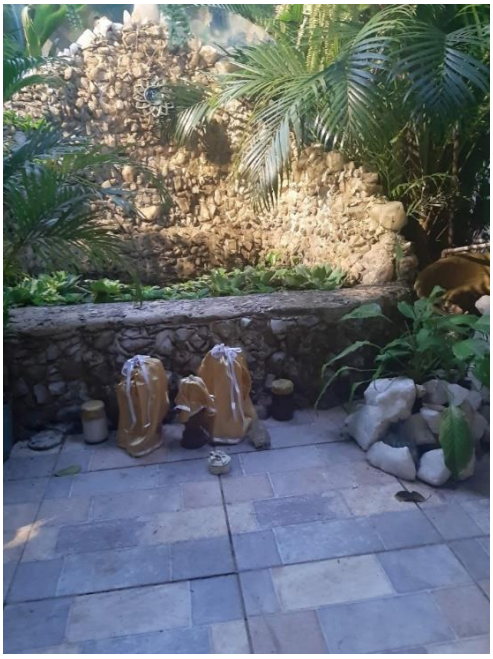
> Eu estava presente na escolha de Mãe Ana de Xangô. Negra, professora, da família de Axé. Sempre esteve aqui nas festas de Xangô. Nas obrigações, mas não estava em festa. Ela é filha da finada Mãe Deise. Ela é uma yamorô da casa, 31 anos de santo. Foi iniciada aqui. Na hora do jogo, o Pai disse que Xangô se apresentasse, aí ela levantou. De repente ele falou de novo, ela pôs a mão na mesa, depois na cabeça... e ela deu o ilá! (Fernanda de Nanã).[180]

Quando Fernanda de Nanã chegou ao terreiro, mãe Stella de Oxossi foi que cuidou da feitura do santo.

> Eu fiquei quatro meses dentro do terreiro. Na verdade, eu nasci em Brasília, minha família foi pra São Paulo e quando vim pra Salvador, foi direto pra dentro do terreiro. Vim num estado bem difícil e descobri que o problema era fazer o santo. Em 1997 Dona Stella olhou e disse: "Essa menina tem Nanã". Como escolha são renúncias, deixei tudo e me mudei para cá. É muita gratidão pela minha vida toda. Sai alguns meses depois do que aconteceu com mãe Stela. Conheci minha mãe com 74 anos, já velha. Nunca sai de perto dela, das orientações dela. Tive que sair para respirar. Fui para São Paulo.

[179] "Apaoká ou mogno africano: khaya ivorensis. Espécie de árvore sagrada africana que não chegou no Brasil na época da escravidão, sendo, por isso, substituída pela jaqueira (ropónúrìn) ou pela mangueira (igi mángòrò) em alguns Candomblés". (JAGUN, 2018, p. 942).
[180] Entrevista realizada em 08/02/2020.

Figura 36 - Fonte de Oxum e ancestrais femininas – Opó Afonjá



Fonte: Claudia Alexandre, 2020.

No terreiro o comando é das mulheres, contando com o apoio irrestrito dos homens. É uma casa de organização matriarcal, com uma rígida hierarquia, desde o tempo de mãe Aninha. Em 1936 ela fundou o Corpo de Obá (Ministros de Xangô), para homens e mulheres do terreiro e convidados da sociedade baiana (LIMA, 2010, p. 59), assim como a Sociedade Beneficente Cruz Santa Opô Afonjá, que teve como presidente de honra o respeitado Martiniano Elizeu do Bonfim, Ajimudá. A Sociedade foi "[...] organizada para preservar a continuidade de nossa casa, evitando eventuais possíveis incidentes de sucessão pós sua morte". (SANTOS, 1993).

No livro Meu Tempo é Agora, Mãe Stella de Oxossi (2010, p. 19) relata como Mãe Aninha estava à frente do seu tempo e era dotada de uma energia "misteriosa". Por causa de sua origem *grunci*, Aninha manteve no terreiro os cultos dedicados às orixás Obinrin (Mulher), caso de Yemanjá, um culto que é mantido até hoje. No Opó Afonjá ainda são realizados cultos para outras divindades *grunci*:

> Talvez por isso esta casa de Yemanjá tenha uma energia tão misteriosa que faz com que nem todo iniciado possa adentrá-la. Também foi lá que o Xangô de Mãe Aninha se apresentou pela última vez, deixando suas mensagens para os poucos presentes no momento, com algumas orientações que serviriam para sua substituta e todos os membros do egbé. Foi na Casa de Iyá que a Grande Mãe Senhora foi vista pela última vez aqui no ayé. No tempo de Mãe Aninha o mistério estava mais presente, até na sua própria pessoa, Xangô Afonjá sempre mostrava a sua força através de práticas misteriosas, como por exemplo, fazendo o orogbo virar pedra e pedra virar pó. Este Xangô emanava fogo. (STELLA DE OXÓSSI, 2010, p. 19).

Figura 37 - Árvore da Iyamí – Jaqueira



Fonte: Claudia Alexandre, 2020.

O Axé Opô Afonjá mantém cultos às ancestrais femininas e às Iyamí Oxorongá. Tive a oportunidade de circular pelo terreiro e visitar a Jaqueira e o espaço reservado para o culto às grandes mães. Fernanda de Nanã explicou que as iyamí nada têm a ver com Exu:

> As Iyamí Oxorongá são as grandes feiticeiras e femininas de tudo. É com esse feminino que a gente trabalha, com as três cores delas: branco, preto e vermelho. Eu cuido das iyamí. Eu ganhei este posto. Temos aqui uma jaqueira. Eu fui pesquisar. Não entrei muito a fundo e realmente são complexas, são delicadas. São as grandes senhoras Agbá, são as primeiras. Não tem nada a ver com Exu e elas não são Exu. São mulheres que se reuniam antigamente, iam para a mata e lá elas se reuniam para discutir sobre tudo. E faziam o que queriam. Se queriam comer uma cidade elas comiam. Elas comiam as barrigas das mulheres. Elas estão relacionadas ao ventre. A tudo da barriga. Tem várias histórias. Elas viveram em vários séculos e em cada lugar é um nome. O nome delas não pode ser pronunciado de noite.

Já havia passado algumas horas de conversa, quando solicitei que iniciássemos a entrevista formalmente, pois até ali as anotações que eu fazia serviriam para ajudar nas perguntas que eu tinha preparado previamente. Fernanda preferiu que eu enviasse as perguntas depois por e-mail. Ou seja, ela estava me dando sinais que poderia não respondê-las, quando comentou sobre as novas ordens da atual yalorixá Ana de Xangô:

> Ela quer o segredo de volta para a casa! Tem que ter controle e a tradição quem carrega são os mais velhos. Tem que respeitar os mais velhos. Lá fora você pode ser o que for e cada um aqui tem seu cargo e hierarquia. Tem que respeitar e cuidar do orixá. As velhas têm que respeitar o que era. Rígida! Não posso enfiar no bolso os meus ensinamentos. Sempre segui as coisas de mãe. Sempre fui fiel!

Figura 38 - Casa de Exu – Opô Afonjá



Fonte: Claudia Alexandre, 2020.

Ainda deu tempo dela me falar que Exu, cuja "casa" fica ao lado do barracão, era cultuado tradicionalmente como masculino no Opô Afonjá. "Aqui no nosso axé, minha mãe Stela nunca gostou de mulher na casa de Exu. Exu é masculino. Na nossa casa só tem ele! Masculino. Pombagira não é da nossa tradição. Na África se trabalha com 256 Exus. Tem Exu que a gente nem conhece".

Figura 39 - Ao lado do busto de Mãe Aninha



Fonte: Claudia Maia.

Nos despedimos. Antes de sair de Salvador, enviei as perguntas conforme o combinado. Depois de seguidas tentativas, o silêncio. Fernanda de Nanã, não respondeu ao questionário.

3.1.3.5 Babalorixá Vilson Caetano - gênero e poder no culto à Exu

Figura 40 - Babalorixá Vilson Caetano



Fonte: Ilê Obá L'Oke.

A entrevista com o professor, antropólogo e Doutor em Ciências Sociais, Vilson Caetano de Sousa Júnior foi realizada na tarde do dia 15/10/2019, no prédio da Escola de Nutrição (ENUFBA), da Universidade Federal da Bahia, na Graça, em Salvador.

Conhecido como Júnior de Oxaguian, ele é o babalorixá do *Ilê Obá L'oke*, a Casa do Rei Senhor das Alturas, "[...] porque é a Casa de Oxaguian", localizado no município de Lauro de Freitas. Lá também mantém um Memorial com acervo documental e fotográfico do terreiro, além de um conjunto de obras inspiradas em orixás e objetos sagrados, produzido pelo artista plástico e Axogum Rodrigo Siqueira, casado com o babalorixá.

Júnior de Oxaguian tem uma ligação de "parentesco de santo" com a Casa Branca do Engenho Velho. Embora não tenha se iniciado no terreiro de Iyá Nassô, sua vida espiritual se iniciou por causa da tia, Nazi de Ogum, ou Alorixá Ogum, do Ilê Axé Olitoroque, da cidade interiorana de Valença. Dona Nazi era na realidade uma filha de Exu. Mas, pelos motivos expostos anteriormente, teve seu orixá trocado na hora da feitura e se tornou filha do orixá guerreiro. Ela viveu até os 70 anos de idade. De acordo com o seu sobrinho, ela morreu em 2001 porque se negou a iniciar para seu outro orixá, Iansã.[181] Júnior de Oxaguian é quem ficou

[181] Mãe Nazi foi iniciada por Mãe Papai Almira, filha de Oxalufã com Oxaguian. Como os orixás são "qualidades" de Oxalá, as mulheres que eram filhas desse orixá eram chamadas de "papai".

como herdeiro do candomblé da família, pois, segundo ele, trata-se de uma "transmissão consanguínea".

Mas sua iniciação foi feita na cidade de São Paulo, no terreiro Ilê Axé Obá, com mãe Silvia de Oxalá (1935-2014), num período que foi morar na capital paulista, estudar num seminário de padres católicos e cursar teologia. Chegou à São Paulo com 19 anos. Em seguida, fez mestrado e doutorado na PUC-SP. Na década de 1990 se envolveu com os movimentos da Teologia da Libertação e Teologia Negra e passou a ter mais atuação no candomblé.

Ele retornava todos os anos para Valença, para a festa do Ogum de Dona Nazi. Mas em 2001, quando ela morreu, ele já tinha retornado para Salvador e iniciado sua vida de babalorixá. Ele herdou o axé da tia, porém parte ficou no interior, com os parentes, e outra parte ele levou para o terreiro.

Como antropólogo Souza Júnior escreveu diversas obras, como *Nagô: a nação de ancestrais itinerantes* (2005)[182] e *Corujebó - Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)* (2018), abordando, nessa última, o período de maior perseguição aos terreiros de candomblés em Salvador. *Corujebó* retoma o nome como eram conhecidos os *ogãs* nos terreiros que levavam os "despachos", ou ebós[183], para as ruas, geralmente à noite, fato que faz a palavra ser alusiva à coruja, a um pássaro misterioso, sagrado e que, também, "inspira medo". Antigamente este cargo era dado a homens e mulheres.

> O papel do *corujebó* está presente em todas as casas de candomblé, talvez não personificada. Afinal, a eficácia mágica relaciona-se com o andamento dado as coisas e o *corujebó* conhece estes caminhos e destinos. Sabe quais são as chamadas horas grandes, quando os ponteiros dos relógios se alinham ou se encontram. (SOUSA JÚNIOR, 2018, p. 32, itálico da autora).

No livro, ele explica que nos terreiros de candomblé, ao menos nos de origem jeje-nagô, Exu, orixá da comunicação, é o responsável pela entrega das oferendas. Exu tem ligação com os corujebó ou melhor, o corujebó confunde-se com Exu:

> Segundo alguns mitos, ele teria conduzido o primeiro ebó até Olodumare que se agradou, recebendo o título, a partir daí, de Elebó, senhor do Ebó, aquele que conduz as oferendas, os presentes aos orixás. Aquele que restitui a ordem.

---

[182] SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Nagô**: a nação de ancestrais itinerantes. Salvador: Editora FIB, 2005.

[183] "O professor Vivaldo Costa Lima entende a palavra ebó como sacrifício e diz que ele é dentre os iorubas, a forma essencial de comunicação com os orixás. Nos livros de Notificações e Queixas não aparece a palavra ebó, mas a sua correspondente bozó, de origem bantu e outras como macumba, feitiço, despacho, magia, sempre utilizadas no sentido pejorativo. [...] Arthur Ramos (1988) refere-se ao ebó como um feitiço de procedência jejê-nagô frequentemente encontrado na cidade de Salvador nas ruas ou estradas afastadas". (SOUSA JÚNIOR, 2018, p. 33).

> Ou ainda Eleru, senhor do carrego, no mesmo sentido, o que leva o carrego. Exu confunde-se com o próprio ebó e com o próprio eru, assim como o corujebó confunde-se com Exu, o andarilho que transita em todas as direções. (SOUSA JÚNIOR, 2018, p. 34).

Durante a nossa entrevista Sousa Júnior alternava o tom das respostas, ora como religioso, ora como estudioso do assunto. Ele reconheceu que a troca que se fazia antigamente de Exu por Ogum, nas iniciações dos filhos de Exu, estava relacionada ao estigma que não apenas os filhos, mas que os sacerdotes carregariam se revelassem o ritual. Ainda assim, para ele, sempre existiram muitos filhos do orixá.

Júnior de Oxaguian foi o primeiro entrevistado a confirmar a existência de "Exu Mulher" nos candomblés nagôs. Garantiu, porém, tratar-se de um culto guardado em segredo. Ele defende que o matriarcado nagô não pode apagar a presença dos homens que sempre estiveram ao lado das mulheres na história dos candomblés da Bahia, a começar por Paulo Autran, o marido de Iya Nasso,

> [...] que é bem provável que é o famoso Baba Assiká, ele era Ijexá. Francisca volta para a África e leva com ela uma escrava chamada Marcelina, que é a nossa Obatossi, levando a sua filhinha Madalena. A Nassô nunca volta da África, mas Marcelina volta no início dos anos 40. 1840, ela já está aqui em Salvador de novo e funda o candomblé, que a gente acredita que é o candomblé do Engenho Velho. E dá o nome a esse candomblé de Nassô Oká. Quem é que vai participar do processo de formação desse candomblé? Um africano chamado Rodolfo Martins de Andrade, que é o famoso tio Bamboxê. Então, você tem nomes de homens africanos que ajudam essas mulheres africanas a organizar, a construir a sua tradição. Então hoje você não pode falar do candomblé do Engenho Velho, do candomblé do Ile Axé Opó Afonjá, sem falar por exemplo em tio Bamboxê, em tio Joaquim, não é isso? Você não pode falar no candomblé do Ile Axé Opó Afonjá, sem falar por exemplo em Martiniano. Os homens estão transitando, mas depois de Ruth Landes ficou difícil você pensar. (SOUSA JÚNIOR).[184]

Ele também abordou Exu como um "princípio primordial", ou seja, um elemento da cosmologia yorubá que surge com a criação do universo, um pensamento que dialoga com o da antropóloga Juana Elbein dos Santos (2001, p.130) conforme apresentado no primeiro capítulo.

> **Claudia**: Como o senhor vê o poder de Exu no candomblé?
> **Vilson Caetano**: Exu é tudo no candomblé, Exu é tudo. Eu gosto muito ainda daquela imagem de que Exu é aquilo que nós chamamos "o princípio de", é o princípio de efetivação, é ele que faz as coisas. Se o axé é o princípio de realização, Exu é o princípio de efetivação. Então eu sempre falo de Exu da seguinte maneira: você pense numa carta, a carta tem o remetente e o

[184] Entrevista realizada em 15/10/2019.

> destinatário. Exu não é nem o remetente nem o destinatário, mas ele é o caminho que a carta percorre para chegar até o fim. Então, [...] (tem) aquele trecho de Kant, na introdução da Crítica da Razão Pura. Exu é como se fosse aquela linha imaginária que o pássaro desenvolve, que ele percorre. É uma linha imaginária, ela não é física, e você sabe que o pássaro desenvolve, que ele faz esse caminho, entre esse início, então Exu para mim é isso.
> **Claudia**: Mas não foi esse pensamento que foi introduzido sobre os cultos dos orixás. Exu foi logo demonizado, não é?
> **Vilson Caetano**: Infelizmente, porque os pensadores que tiveram contato com esse pensamento desde o século XVI, mas que formularam suas teorias no século XIX, diziam que nós homens e mulheres negros éramos incapazes de formular coisas abstratas. Eles não compreenderam esse princípio, e acho que não há nada mais abstrato do que o conceito de Exu. Não gosto nem de falar de ideia, mas Exu é um conceito. É um conceito e, para tentar compreendê-lo, se utilizou outras representações, trazendo imagens de figuras greco-romanas, de figuras hebraicas e, com o passar do tempo, Exu foi demonizado. Eu não acho que Exu foi demonizado porque é o orixá que está mais próximo do homem não, porque todos os orixás estão próximos. Ele foi demonizado devido a essa incapacidade de compreender que nós somos capazes de formular conceitos complexos. Porque Exu é um conceito complexo. Então, como é que você vai explicar, por exemplo a uma criança, recitando um trecho daquele Oriki de Exu, de que "**Exu atira uma pedra hoje para matar um pássaro ontem**", é outra temporalidade [...] É outro tempo. O africano é capaz de pensar vários tempos de forma diferente, o tempo mítico é isso. No tempo mítico, o futuro não é algo que vai acontecer e o passado não é algo que antecede o presente. Assim como o presente não é agora. Eles podem ser isso, mas às vezes podem acontecer concomitantemente, por isso que é mágico. Então Exu é esse conceito, para mim de fato Exu é isso. Exu é justamente aquele princípio que faz com que a gente coma, com que a gente corra, com que a gente ame, com que a gente se comunique, com que as coisas deem certo.

Para ele as representações de Exu não podem ser reduzidas apenas ao símbolo fálico, do ogó, que recebeu várias interpretações ao longo do tempo.

> **Claudia**: Falando sobre representações de Exu, o que significa o Ogó de Exu?
> **Vilson Caetano**: O Ogó de Exu é justamente para que quando você olhe o Ogó remeta a essa coisa dinâmica, utilizando uma das imagens, não é a única. Exu não pode ser só o falo, ele não pode ser reduzido a questão do falo. Mas quando você vê o falo, para os africanos, para as comunidades africanas, (remete) à descendência, que é muito importante [...] O que é a descendência? [...] é estar no mundo, permanecendo de uma forma viva, como pessoa, como gente, acho que isso que é o ponto zero. Exu tem a ver com isso. (...) Exu também é o dono do corpo, a imagem que se utilizou não foi escolha aleatória. [...] mas há outras imagens também, como o *xonxon*, que é uma espécie de penteado que Exu faz alongado. [...] justamente para poder esconder a faca que ele tem na cabeça. E remete também a tudo que é alongado, tudo que é crescimento, tudo que remete a essa ideia de dinamismo, de realização, então eu acho que a ideia do Ogó é justamente essa.

Figura 41 - Babalorixá Vilson Caetano na cadeira de sacerdote de Oxaguian



Fonte: Divulgação.

O *Ilê Obá L'oke* nunca iniciou um filho para o orixá Exu, mas o babalorixá afirma não ter nenhuma objeção e não faria a troca pela iniciação de Ogum, conforme a tradição do axé da Tia Nazi de Ogum, mesmo que se tratasse de uma mulher. Ele avaliou que hoje os tempos são outros, pois o que os antigos queriam era evitar constrangimentos, razão pela qual quando a iniciação para Exu era inevitável, era mantida em segredo.

> [...] nós sempre tivemos filhos e filhas de Exu. Agora, como Exu sempre foi um orixá historicamente estigmatizado, eu acredito que os africanos e as africanas e os seus descendentes sabiamente... porque o que acontece na iniciação? Acontece uma espécie de construção ritual da pessoa. E você imagine um orixá que é representado como bêbado, como algo que fazia tudo que era proibido, tomava cachaça, fumava, enganava, como é que a comunidade vai lidar com a construção da identidade de um homem negro a partir disso aí? Então acho que a não iniciação de algumas pessoas para Exu pode ser explicada por esse motivo. Por uma preservação.

O mesmo segredo que, segundo ele, é mantido a respeito da "Exu Mulher" nos candomblés nagô. O sacerdote confirmou que há um silenciamento em relação a presença da Exu Feminino nos terreiros mais tradicionais, que é mantida em segredo.

> **Vilson Caetano**: [...] você não vê ninguém falar do Exú mulher. Não se fala. É um tabu falar do Exú mulher, mas existe. E se cultua, mas você não encontra.
> **Claudia**: É um segredo?
> **Vilson Caetano**: Exatamente, não falam.
> **Claudia**: Não tem a ver com uma sociedade machista, que não aceitaria?
> **Vilson Caetano**: Eu acho que não. Porque é assim, a concepção de Exú, a percepção, representação, nos candomblés de nação, nos candomblés de influência ioruba é uma. E nos candomblés de influência banto, banto – angola e congo, é outra. Isso é uma coisa, você tem que prestar atenção. Porque inclusive a presença de Exú mulher no candomblé banto não foi uma coisa escondida. Por isso que eles foram discriminados. Até também porque se

> associa a uma figura de *Injila*. *Injila* são os caminhos, a figura de Pombagira, que é a corruptela de *Pambu Injila*, que é o Senhor dos Caminhos. E essa Pombagira já foi feita uma associação com a Maria Padilha Portuguesa, aquela figura do romance, Carmem. Então falar sobre esse Exú mulher num candomblé de tradição banto é mais tranquilo, porque há realmente, se admite publicamente que aqui é uma Exú mulher. Agora nos candomblés de tradição, estou falando nos candomblés mais tradicionais, de tradição ketu, não se fala que há uma Exú Mulher, então isso é um segredo dele.
> **Claudia**: É um segredo guardado.
> **Vilson Caetano**: É um segredo. Não se fala.

O babalorixá também faz uma distinção entre o Exu-orixá e o Exu-catiço. Este último seria uma entidade ou "espírito" que tem sido cultuado nos candomblés recentemente, se diferenciando do orixá pela forma em que se manifesta nos terreiros, dando "consulta" e agindo e sendo tratado como um "caboclo". Uma prática com a qual ele não concorda, e que tem se tornado comum, sendo uma das principais alterações nas representações de Exu atualmente em muitos terreiros nagôs:

> **Vilson Caetano**: Por que as coisas modificaram? Porque modificou também a representação de Exu. Só que essa representação de Exu, além de se modificar, ela também se distanciou do Exu Africano, ela se aproximou do chamado - vou utilizar uma expressão paulista -, Exu catiço, do Exu umbandista, que não é esse Exu que estou falando, é o Exu espírito. Então isto hoje, para mim particularmente como sacerdote, é um problema dentro do modelo religioso chamado candomblé. Então, por exemplo, se você pergunta: na sua casa tem Exu? Não tem, não tem culto!
> **Claudia**: Não tem esse catiço?
> **Vilson Caetano**: Não tem esse catiço, então, por exemplo, um filho de orixá meu, ele não vai dar Exú, só se ele for filho de Exú. Porque hoje o que se tornou praticamente uma regra, de que as pessoas recebem Exu como se recebe um Caboclo, então eu parto da ideia que isso não é candomblé. Mas se tornou comum. Por isso que eu vou retomar, então por que hoje se inicia mais para Exu do que antes? Porque a representação de Exu se modificou.
> **Claudia**: Como fica essa questão?
> **Vilson Caetano**: Interessante porque os próprios Exus hoje, eles não estão mais se vestindo e se comportando como Exú Catiço. Eles já estão saindo com Ogó, já estão saindo com *xonxon*, incorporando os elementos africanos, mas eles não são africanos. Até porque se eles fossem africanos, eles não se manifestariam na cabeça de filhos de outro orixá.

Sobre a questão de gênero e a divisão de papéis nos candomblés nagôs, o *Ilê Obá L'oke* também segue a tradição de homens não dançarem na roda do xirê, se não estiverem manifestados com o orixá. É algo que para ele não deve ser mudado, pois faz parte da construção e das memórias de luta para a sobrevivência dos candomblés. No entanto, ele tem procurado promover equidade entre os filhos e filhas da casa.

> [...] imagine, numa época de forte repressão policial, se quando a polícia chegasse os homens estivessem todos dançando, como é que você ia proteger? Por que homem não dança na sua casa? Então hoje na minha casa, quando eu mantenho isso, é justamente porque no princípio não dançava, é para trazer para frente toda essa história, entende? Sem falar também de que no modelo do candomblé que foi organizado, as mulheres trabalham muito mais, as mulheres se dedicam muito mais. Por isso que na minha casa eu flexibilizo as atividades, na minha casa não tem papel. Não é que não tenha papel masculino e papel feminino. Não, a mulher está na frente da cozinha, por exemplo, mas os homens estão na cozinha também trabalhando. Porque tem casa de candomblé onde homem não entra na cozinha. E a mulher está sempre cansada e o homem está descansado. Então eu procuro realmente essa equidade, tem que ter equidade. Porque se num momento de formação das religiões de matriz africana essa equidade não for observada, eu hoje posso fazer diferente.

Pai Vilson Caetano falou sobre o contexto atual, em relação a integração de homens e mulheres transgêneros nos terreiros, que segundo ele, tem se constituído como uma questão desafiadora, suscitando reflexões contraditórias que por vezes acabam por reproduzir ou atualizar antigos preconceitos.

> Então a cozinha é uma mulher velha que tem que estar à frente, enquanto a relação que ela tem com a panela, que está ligada às grandes mães. Então por exemplo, homem não pode ser iyabasé (a mãe da cozinha). Agora mulher trans pode ser ogã. Lógico, porque **se é homem**... mas isso é uma coisa nova minha. Eu já disse que quando chegar mulher trans em minha casa, ele vai ser ogã. [...] Então quer dizer, isso é coisa que a gente está discutindo ainda, mas tem esse papel masculino e papel feminino. Existe sim, então, por exemplo, no culto aos mortos a mulher não está à frente, nem numa cerimônia de axexe, quem está à frente é o homem. Então mesmo que tiver uma mulher que queira, [...] na hora de evocar os mortos a tradição diz que ela não pode ir. Então é assim, papel masculino e papel feminino. (negrito da autora).

O babalorixá ainda analisou que a questão da diversidade sexual nos terreiros é tão polêmica quanta a relação das mulheres de antigamente com Exu e o silêncio sobre o Exu Feminino. Segundo ele, embora a discussão seja urgente, qualquer mudança exigirá conhecimento, além de "[...] legitimidade, porque um sacerdote não se estabelece se ele não tiver conhecimento, se ele não tiver competência para poder criticar isso e propor algo diferente".

Figura 42- Com o Babalorixá Vilson Caetano



Fonte: Claudia Alexandre.

3.1.3.6 Babalorixá Rychelmy Esutobí - filho de Exu na cidade das mulheres[185]

Figura 43 - Exu do babalorixá Rychelmy *Esútobi*



Fonte: Divulgação.

[185] Entrevista realizada em 17/10/2019 em Camaçari (Bahia).

Foram duas horas de estrada até Camaçari, município que fica a 50 km de Salvador, onde se localiza o Ilê Asé Ojisé Olodumaré[186], a Casa do Mensageiro, numa área extensa de preservação da Mata Atlântica, às margens do rio Pojuca, próximo da reserva de Sapiranga. Desta vez fui acompanhada da minha filha Rubiah e da professora Graça Teixeira, Coordenadora do Museu Afro-Brasileiro UFBA e quem conhecia o babalorixá, mas que há muito tempo não o encontrava. Contratei um carro de aplicativo e pegamos a estrada.

O terreiro foi fundado pelo jovem babalorixá Rychelmy Imbiriba Soares, 39 anos, um carioca radicado na Bahia, mestre em Estudos Étnicos Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Babá Rychelmy é filho de Exu Esútobi, com Oxum, a grande *iyabá* das águas doces. A entrevista foi realizada exatamente por ele ser filho deste orixá. Mas também porque se constituiria em uma oportunidade de encontrar, num terreiro dedicado à Exu, algumas respostas para nossas questões sobre o feminino em Exu ou sobre algum culto ao Exu Feminino por lá.

A história de Rychelmy Esútobi é uma trajetória de "muitas encruzilhadas", que ele registrou em *Um menino na Bahia em busca de Pai Procópio de Ogunjá* (2018). O livro é resultado de sua pesquisa de mestrado e da aventura na cidade de Salvador para encontrar suas raízes e resgatar a história de um dos mais conhecidos pais-de-santo da tradição oral do candomblé nagô: Procópio Xavier de Souza (1860-1958), ou pai Procópio de Ogunjá. Filho de Ogum e Oxalá, iniciado em 1880 pelas mãos de Mãe Marcolina - uma escrava africana alforriada originária de Abeokutá (Nigéria), cujo nome africano era *Osùnwoyn*, instalada no bairro Cidade da Palha, atual Cidade Nova. (SOARES, 2018, p. 45).

Ao revirar as memórias quase esquecidas do sacerdote negro filho de ex-escravizados, Rychelmy mudou o rumo da sua própria vida. Enquanto prosseguia na pesquisa, ele foi desenvolvendo sua história como um pai-de-santo, filho de Exu.

Babalorixá Rychelmy conta que no início foi muito complicado para a família, que mora hoje na cidade de Natal (Rio Grande do Norte), aceitar "entregar a cabeça" do filho para um orixá tão indesejado. Embora os pais também fossem do candomblé, a mãe também é iyalorixá, dá para imaginar a dificuldade em aceitar a iniciação no filho de apenas 14 anos de idade. "Na relação sincrética, a Exu coube a associação ao diabo cristão; logo uma religião que procurava seu lugar na sociedade deveria esconder qualquer relação com esse orixá". (SOARES, 2008, p. 22). Como visto anteriormente, a questão da troca de Exu pelo orixá Ogum seria uma prática ainda usada nos terreiros de candomblé:

[186] "Ojisé literalmente transportador ou entregador, esse termo, contudo, é utilizado no terreiro num sentido muito mais amplo; aquele que realiza todos os trabalhos, aquele que resolve todos os problemas e transmite e executa os pedidos; nesse sentido toma a conotação de executor e protetor". (SANTOS, 2001, p. 190).

> Como a realização litúrgica do candomblé só é possível através de Exu, e, em sua função de mensageiro, é com ele que começa qualquer ritual nas religiões de origem africana, era impossível deixar de cultuar Exu. As casas antigas faziam suas cerimônias a esse orixá de forma fechada antes das festas públicas. Até hoje, o xirê das casas tradicionais se inicia com cânticos para o orixá Ogum. Nenhuma destas casas iniciava pessoas para Exu, e quando ocorria de aparecer um filho deste orixá, inciava-se para Ogum. Em algumas casas, esse hábito permanece até os dias atuais. (SOARES, 2018, p. 22).

Figura 44: - Fachada do Ilê Asé Ojisé Olodumare – Casa do Mensageiro



Fonte: Claudia Alexandre, 2020.

Mas no caso de Rychelmy o desejo de Exu venceu. Ele conta ter nascido para o orixá no dia 8 de março de 1996 no *Ilê Olorum*, pelas mãos do babalorixá Gilson de Omolu e de mãe Isa de Nanã, em Forte dos Lagos, na cidade de Natal. A obrigação de sete, 14 e 21 anos foi com Mãe Lourdes Oyaci, uma filha do Terreiro da Casa Branca. Em 2021 ele comemora 24 anos de iniciação no candomblé, colecionando acontecimentos e seguindo o caminho que vem sendo "traçado" por seu orixá:

> Eu fui iniciado para Exú, eu sou de Exú com Oxum. Na nossa raiz de axé a gente só roda com um orixá, então eu rodo com Exu e com o Êre de Exú. E Oxum é minha mãe, sinto muito Oxum, eu me arrepio, tenho essa coisa toda, mas a nossa raiz não permite, só se roda com um orixá. [...] foi uma saída de Oxum e de Iemanjá, eu assisti a saída, normal. O santo deu nome, o santo deu run e eu não senti nada. Quando foi na hora de Oxalá, eu fiquei por lá, meu Pai Gilson fez sinal para minha mãe Isa e me abraçou, e veio cantando para Oxalá. Nisso que ela começou cantar para Oxalá, o coração (buc buc buc buc) e pá, enfim, quando eu acordei: "Olhe você está aqui, você vai fazer santo".

> Eu sei que com essa história, passei 46 dias recolhido. Porque lá fazia somente 21 dias. Mas eu não tinha nada, imagina. E no ano de 1996, em 8 de março de 1996 eu fiz santo, foi eu, uma irmã de santo de Oxum e uma irmã de Logunedé. [...] então eu fui feito de Exú. Não foi uma vontade de minha mãe que eu fizesse Exú, mas era o que se apresentou. Exú bolou, eu agradeço muito a meu santo. Porque eu podia ter caído em qualquer casa de maluquice, que eu tivesse vergonha de minha história. Porque tem muita loucura, tem muitos candomblés hoje que [...] Eu vivi coisas e vi coisas que eu vim entender muito tempo depois. O mundo se abriu quando eu comecei a pesquisar, quando eu comecei a ler, e entender tudo aquilo que eu tinha passado.

Rychelmy contou que o sacerdócio aconteceu sem que ele mesmo pudesse se dar conta da forma como tudo começou:

> Eu digo que não foi eu que escolhi. Então, quando eu cheguei aqui, eu tenho uma dificuldade até hoje de falar que eu sou um Babalorixá, eu fico meio que envergonhado. Não porque eu tenha vergonha de minha religião, mas porque eu sou um menino novo. Então aqui você encontra *egbomí* muito antigas. Eu nunca cheguei em nenhum lugar dizendo "eu sou um pai-de-santo", é muita pretensão minha. Deixo que as pessoas falem, eu sempre chego mansinho. E foi assim, eu vim para fazer o mestrado e não falava muito de candomblé. Mas eu morava em Itapuã e algumas pessoas começaram a me procurar. Eu levei dez pessoas para fazer santo em Natal. Então imagina só as pessoas saírem da Bahia, que é terra de tradição no candomblé, para ir para o Rio Grande do Norte fazer santo. Mas enfim, quando eu voltei estava com uma galera já aqui. Aí tinha uma dessas pessoas que ia fazer santo, filho de Oxaguian, e ele trabalhava numa farmácia. Ele não conseguiu as férias para o período que esse pessoal desceu para fazer santo. Ele bolou, bolou na rua, e aí a mãe me ligou e eu fui para o hospital pegar ele, porque não era problema de médico. [...] e meu orixá disse "Não, você vai recolher". Eu disse "como recolher?" E eu tive que mandar alguém trazer alguns assentamentos de Natal pra poder acertar as coisas, o mínimo, para ter um Exú na porta e tudo mais. E desse menino que ia ser uma coisa provisória, eu acho que raspei mais de dez barcos.

Mas seu nome tradicional, *Esútobi* (Exu é grande), lhe foi dado por um sacerdote africano, Odeyale Olusegun, em São Paulo em 2003, após sua iniciação. Ele conta no livro que foi o encontro com a sabedoria do orixá, graças à reunião com a sacerdotisa paulista Iyá Sandra Epega (1947-2013)[187], em um evento do Grupo Gay da Bahia chamado Candomblé, Saúde e Axé. Foi quando ouviu "Rychelmy, quem conhece Exu é africano, você tem que conversar com

[187] "Sandra Epega foi iniciada, em 1964 na nação Angola por Mãe Luana, filha de Maria de Xangô, neta-de-santo de Nanã de Aracaju. Mais tarde, em 1971, Iya Sandra deu obrigação com Mãe Nádia Adelodê (linhagem colateral do Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê, terreiro do Gantois), nação Ketu, de Guarulhos. Em 1983 Iya Sandra viaja para a Nigéria e toma obrigação com Bàbáláwo Olarimiwa Epega, da cidade de Ode Remo, membro da Orunmila Youngsters of Indigene Faith of África, de Lagos, Nigéria, tornando-se filha adotiva do Bàbáláwo e autorizada a dar início ao clã Erin Epega no Brasil. A Ìyálorisa Sandra Epega traz o nome religioso de Ìyálorisa Kailakilin Sàngówánwá Sóléye Adélànwá OláÌyá Àárínolá Erin Epega, e é Ìyá Sàngó, com o nome Oláìyá Sàngówánwá. Mãe Sandra Epega faleceu em 6 de dezembro de 2013, aos 66 anos de idade". (PRANDI, 1991, p. 113).

algum". (SOARES, 2018, p. 23). Estava lá também Mãe Beata de Yemanjá (1931-2017)[188], a yalorixá que dizia ser filha de Yemanjá com Exu e afirmava que "[...] Exu é meu marido". (DAMASCENO, 2016, p. 68).

Após o encontro ele fez contato com Iyá Sandra, que o indicou ao babalorixá Odeyale Olusegun. Rychelmy foi para São Paulo, onde ficou por dois meses sendo orientado por Odeyale, que lhe ensinou tudo que ele sabe a tradição do orixá em África: os elementos, os símbolos, as rezas.

> [...] amanhecíamos invocando Exu através de orikis e ofós, o igbá do meu santo foi refeito por Odelaye. Exu tem características próprias, o penteado fálico, sua ligação com a forma triangular, com os instrumentos de sopro, sua simbologia como ser procriado, símbolo descendente da matéria masculina e feminina. [...] Era um universo que se abria para mim e foi nesse período que, segundo Odeyale, Exu determinou que eu deveria cuidar das pessoas. Nesse dia, também Odelaye me batizava de Esútobi (Exu é grande) e disse que minha casa teria o nome de Ilê Asé Ojisé Olodumare (Casa do Mensageiro de Deus). Até então eu tinha sido um yaô que nunca tinha feito nada para ninguém. Ganhei das mãos dele o meu merindilogun, o jogo de búzios. Ali, comecei a aprender um pouco sobre odu, e nessa época conheci também o culto de Oseturá, que depois viria a ser importante na minha casa. (SOARES, 2008, p. 24).

Figura 45 - Cadeiras Sacerdotais de Oxum e Exu – barracão



Fonte: Claudia Alexandre, 2020.

Assim começa na prática a história da Casa do Mensageiro, porque depois do episódio com o filho de Oxaguian, Rychelmy ainda permanece trabalhando e estudando em Salvador,

[188] Mãe Beata fala da sua relação com Exu no documentário **A BOCA do mundo**: Exu no candomblé. Direção: Eliane Coster. Produção: Clarice Vianna Dantas. Oka Comunicações. [S.l.], 2009. Disponível em: < https://bit.ly/2U0GLfK >. Acesso em: 20/3/2021.

onde já tinha chegado como um pai-de-santo, um dado que ficou escondido por um bom tempo dos colegas de universidade. As coisas foram se revelando ao passo que a pesquisa sobre Procópio de Ogunjá avançava. Ela se iniciara justamente porque a informação que ele recebera, antes de iniciar a pesquisa, era de que nada mais restava do terreiro Ilê Ogunjá, instalado desde 1907 num terreno no bairro Matatu de Brotas.

> Em poucos anos ganhou grande visibilidade, respeito e prestígio passando a ser visitado por fiéis, antropólogos e estudiosos da cultura afro-brasileira [...] Por lá passaram e foram apontados como ogãs importantes personalidades do mundo acadêmico e literário, como Edison Carneiro, Jorge Amado e Donaldo Pierson. (SOARES, 2008, 48).

A história de Pai Procópio começou a povoar a imaginação dele ainda em Natal, quando ficava ouvindo as conversas dos mais velhos do terreiro Ilê Olorum a respeito de uma "casa de mulheres" no comando, que tinha raízes com o Ilê Ogunjá, também conhecido como "Baixão", em Salvador. Seu pai-de-santo, Pai Gilson de Omolu, era filho da casa de Ogunjá e cresceu ao lado do fundador. Ele havia garantindo à Rychelmy que não restava mais nada da história de Pai Procópio de Ogunjá, mas que ainda havia muitos pedaços da história a ser juntada:

> **Pai Rychelmy**: Na pesquisa descobri que a casa de Ogunjá não tinha acabado. A casa ainda existe, só que era uma casa que... ele morreu em 1958, até 1970 tocaram. Depois começou muita disputa pelo terreno, muita briga, o pessoal vendendo alguns pedaços. Hoje Ogum ainda está lá. Nesse percurso, conheci a afilhada de Pai Procópio, a mãezinha de Iansã, e ela é quem cuida de Ogum. Na década de 1950 ela foi suspensa pelo Ogum de Pai Procópio, mas era menina e ela não se iniciou. Aí a herança da casa ficou para o irmão dela. Porque a história é muito complexa para resumir. Na década de 1930 a polícia perseguiu muito o candomblé aqui na Bahia. Ele era um homem de Ogum e que achava que tinha que tocar o candomblé e tocava mesmo. Numa dessas festas a polícia chegou em cima e prendeu Pai Procópio incorporado no Ogum, deu muito em cima de todo mundo, bateu muito. O pessoal tentou defender. Tinha um ogã chamado Inocêncio. Ele apanhou muito, e depois disso ele não levantou mais. Ele ficou doente alguns meses e morreu em decorrência dessa violência. Pai Procópio criou os dois filhos dele, Hélio de Oliveira e Mãezinha, dona Edna. Pai Procópio investiu muito em Hélio, que virou xilógrafo. Hélio morreu muito cedo também, aos 23 anos, mas conseguiu pintar algumas coisas, que inclusive estão no Museu Afro Brasil, em São Paulo.
> **Claudia**: Museu Afro Brasil?
> **Pai Rychelmy**: É, está lá a xilografia de Hélio de Oliveira. E aí ele aprendeu muita coisa com o Pai Procópio, que confirmou ele como Assobá da Casa de Ogunjá.
> **Claudia**: O que é Assobá?
> **Pai Rychelmy**: Assobá é um cargo da casa de Obaluaê, é um cargo que está relacionado a quem faz o Ibiri, o Xaxará, e ele era o Assobá do Ilê Ogunjá, ele era de Obaluaê. E o que que acontece? Quando Pai Procópio morreu, deixa tudo para ele e para a Dona Edna. Mais para ele como herdeiro, um menino

> novo, de 23 anos. Algumas *egbomí* não concordaram, tinha muita gente velha de santo. Nessa época Hélio estudava na escola de Belas Artes, estava fazendo artes lá. E aí alguém falou que tinha um cineasta fazendo um filme sobre candomblé e queria alguém para poder fazer. E Hélio foi apresentado à Glauber Rocha, quando Glauber Rocha estava fazendo o filme Barravento[189], e aí fizeram aquela amizade. Hélio levou Glauber Rocha para Ogunjá, e mostrou o quarto de santo. As mais velhas surtaram, aquelas mulheres pra quem tudo era escondido. E aí começou, e depois disso, em menos de um ano ele caiu doente com leucemia. Algumas pessoas falam que foi feitiço outras falam que foi Ogum mesmo, porque ele abriu as portas. Então ficou aquele "era", "não era". Ele acabou falecendo. Aí dona Edna, irmã mais nova dele é quem herda o patrimônio. Só que Pai Procópio tinha sobrinhos carnais, que foi meu Pai Gilson que me inicia no Candomblé, junto com minha Mãe Isa. E tinha um irmão mais velho que pai Gilson, que era Edinho, ogã confirmado lá pelo Pai Procópio, que não aceita que dona Edna fique com tudo. Aí começa a briga. E como era um candomblé antigo, Pai Edinho consegue uma liminar e toma o terreiro. Só que Pai Edinho era bombeiro e deu entrada para aposentadoria como louco. Aí ela correu, porque ele não podia ficar com a casa porque ele era louco. Nisso um ia vendendo um pedaço, outro vendia outro, uma disputa, teve morte, uma série de processos.

Rychelmy Soares reconstruiu as memórias negras de Pai Procópio de Ogunjá - um pai-de-santo que surge em uma época em que a liderança dos candomblés nagôs era predominantemente feminina –articulando os escassos registros e estudos encontrados durante a realização da pesquisa e estreitando laços com os fundamentos do antigo candomblé. Na sua época, Procópio enfrentou o período de maior violência policial contra os candomblés de Salvador, tendo sido preso várias vezes, sem deixar que fechassem seu candomblé. Tinha como maior perseguidor o famoso delegado Pedro Azevedo Gordilho, o Pedrito, conhecido pela violência com que dirigia as diligências que invadiam os terreiros, quebravam ataques e objetos sagrados e levam presos quem estivesse no terreiro.

Figura 46 - Pai Procópio de Ogunjá



Fonte: Acervo Pai Rychelmy.

[189] BARRAVENTO. Direção: Glauber Rocha. Produção: Rex Schindler, Braga Neto. Intérpretes: Antonio Pitanga, Aldo Teixeira, Luiza Maranhão, Lucy Carvalho, Lidio Silva. Roteiro: Glauber Rocha, José Telles de Magalhães. Fotografia: Tony Rabatony. Montagem: Nelson Pereira dos Santos. Salvador, Iglu Filmes, 1961. 80 min., son., preto e branco, 35mm.

As festas para Ogum que Pai Procópio promovia, cuja feijoada ele introduziu nas oferendas ao seu orixá, eram constantemente interrompidas pela violência policial. O antigo babalaô Agenor Miranda dizia que o pai-de-santo "[...] tinhas as costas inteiramente marcadas pelos chicotes dos policiais, enfrentava a polícia dizendo que enquanto fosse vivo iria festejar Ogum, o santo dele". (FILHO, 1998, p. 28 apud SOARES, 2018, p. 57). Além do mais, pesava sobre sua imagem o fato de ser homossexual, "[...] tendo que adequar ou silenciar sua sexualidade devido à sua postura sacerdotal". (SOARES, 2018, p. 49).

Essa imagem que pesava sobre os homens homossexuais na liderança dos candomblés foi bastante reforçada por Ruth Landes (1967) em sua pesquisa nos candomblés em Salvador. Ela defendeu a ideia de matriarcado nagô e a presença de "homossexuais passivos", que estaria diretamente ligada aos Candomblés de Caboclo. Porém Pai Procópio constituía uma exceção, pois pertencia à tradição nagô. Ao buscar "um modelo de sociedade tradicional" no artigo "*Matriarcado cultural e homossexualidade masculina",* Landes cita Procópio como uma das lideranças que se encaixavam no perfil "homossexual passivo". (LANDES, 2002, p. 329). De acordo com Rychelmy Soares, ela toma "[...] a capacidade de homens liderarem o culto como resultado de um distúrbio cultural. Landes segue o raciocínio de seu mentor Edison Carneiro: é pena que os homens não sejam habilitados a essa experiência exceto quando anormais". (LANDES, 1967, p. 225 apud SOARES, 2018, p. 49).

Mas não apenas Pai Procópio foi vítima de ataques como também sua mãe-de-santo, a Mãe Marcolina. Conta-se que Marcolina era casada com um babalaô africano e não teria se juntado a nenhuma das casas tradicionais nagôs. A sacerdotisa não seguia as regras rituais, como o interdito da iniciação masculina. Além de inverter os valores sociais estabelecidos, essa postura gerou uma reação:

> É muito provável que, ao iniciar no culto o jovem Procópio, que recebeu o nome iniciático de *Ogunjobi*, Marcolina tenha caído em ostracismo e em invisibilidade histórica. A mãe-de-santo faleceu no início da década de 1940 e seu terreiro se extinguiu, porém o jovem iniciado deixou sua marca no candomblé baiano. (SOARES, 2018, p. 46).

No entanto, assim como Pai Procópio, Pai Rychelmy afirma manter a tradição dos velhos candomblés, uma estratégia para que seu candomblé seja respeitado pela "gente mais velha" da tradição nagô:

> **Pai Rychelmy**: Ninguém nunca vai botar um homem na Casa Branca, ou um homem no Axé Oxumaré. Ninguém nunca vai botar um torço num homem,

> nunca vai botar um pano da costa. Porque não condiz com a realidade daquele candomblé. Então você vai ter que botar uma camisa de botão. Você pode reparar nas casas de castas, todos de camisa de botão. Então a gente fala uma mesma língua. Elas se frequentam.
> **Claudia**: A sua casa segue essa tradição também?
> **Pai Rychelmy**: Segue essa tradição. Aqui em casa a gente não usa esses panos, não usa torço. Todos os meninos vêm com camisa de botão. Porque já vem de lá, não foi eu que inventei. Já é minha tradição, quando eu fui feito, eu tenho alguns vídeos de festas e tá lá eu com minha camisa de botão. E eu trouxe isso. [...] tem um ou outro que já compra um pano com brilho, faz uma camisa de ração. Digo: "Não, para. Por que? Não que seja errado. Mas não segue a nossa tradição.
> **Claudia**: Por que é tão importante seguir esta tradição dos candomblés mais tradicionais?
> **Pai Rychelmy**: Então, isso me abriu portas, eu fazer esse candomblé que as pessoas reconhecem como sério. Que se reconhecem. São as castas de candomblé. Já uma pessoa que vem para cá e que tenha esse outro, já não vai se ver, porque ele não vai ter o espaço de dançar na roda com o seu torço, porque a gente não vai deixar. Porque a nossa seleção não é essa. Então acabam se frequentando entre si. É uma coisa que até merece ser estudada, porque não é uma coisa que seja falada.

Porém, na Casa do Mensageiro, o grupo tem usado as novas tecnologias, contrariando algumas regras da tradição, como, por exemplo, manter interação ativa nas redes sociais e permitir fotografar e gravar as festas do terreiro:

> A gente tem esse processo de fotografar e filmar, que as casas tradicionais não têm, devido inclusive à questão da perseguição. Imagine, você fazer candomblé era uma contraversão. Imagine você todo vestido, como a prova de que você fazia algo. Acredito que essa questão de filmar ou não filmar vem desse processo, da negação histórica de você não poder se assumir. Foi legal porque mesmo eu fotografando e filmando, consegui fazer meu nome dentro destes poucos anos que estou aqui. E hoje eu sou uma pessoa que minha casa é frequentada pelo pessoal das casas mais tradicionais da Bahia.

Rychelmy Soares é um filho de Exu que, no entanto, se tornou um sacerdote de candomblé nagô, diferente de ser um sacerdote de um culto exclusivo de Exu, como é visto em África. Por isso, para ele, a demonização do orixá, sua associação com o diabo cristão e a forma como no Brasil ocorreram alterações na própria forma de cultuar o orixá, são questões importantes:

> Quando a gente vem para o Brasil a gente tenta, no decorrer do tempo, se associar ao catolicismo. E tenta fazer uma religião negra mas com valores cristãos. Se pela sexualidade ele era associado ao Diabo, Exu deveria ser escondido. Então o problema dele ser de Exu, ele ocorre no processo de esconder este orixá, que era associado ao Diabo.

Para ele, a interpretação das representações fálicas do orixá está ligada ao princípio existencial que Exu proporciona:

> O símbolo do Exú é o pênis sempre. Então é o penteado fálico, é montículo. Porque o pênis, ele é visto neste sentido, como o detector da vida, aquele que proporciona a vida, a semente da vida. Então para um povo, quanto mais filhos você tinha mais próspero você era, mais mão-de-obra, sua colheita ia ser maior. Então aquele culto era muito poderoso, era visto não como a sexualidade em si, mas a sexualidade como um processo de reprodução, de vida. E esse europeu que chega na África, que vem saindo de uma Idade Média, na qual o corpo é pecado, tudo é pecado. Então se chocam as culturas. Só que quando vem ao Brasil, pra se tornar mais, Exú perde o pênis. Exú ganha o tridente, que era o símbolo do paganismo, era o símbolo de Netuno, não tinha nada a ver. Mas Exu é associado, perde o pênis e ganha o tridente. Exú precisa ser escondido, porque é associado ao Diabo.

Como resultado desta demonização viria então a prática de se esconder o orixá Exu, o que fez com que se escondessem as iniciações para o orixá e trocá-lo pelo orixá Ogum. De acordo com Pai Rychelmy, que tem filhos iniciados para o orixá em sua casa, o ritual de iniciação de Exu passou por um processo de "negação", que começou a ser revertido com a luta do movimento negro, a partir da década de 1980 e com o "povo de terreiro" empreendendo pesquisas e buscas à África.

> Então aquelas pessoas que estavam ali que eram de casas antigas, tradicionais, elas começam a pesquisar e Exu deixa de ser o Diabo. E Exu passa a ser a comunicação, a sexualidade, o movimento. Exu passa a habitar dentro de cada ser vivo, né? Esses conceitos que foram perdidos. Então na década de 1980 para 1990, pessoas que até então saíram de casa muito ortodoxas, elas começam ter uma nova visão, pensando no Exu orixá. Então você vai ter Mãe Beata de Iemanjá que era do Alaketu, fazendo Exu. Você vai ter meu Paizinho do Pilão de Prata fazendo Exu. Você vai ter Valnizia fazendo Exu. Você vai ter Obarayi fazendo Exu. Então há pessoas que já saem dessa tradição, mas que tem uma outra cabeça, começam a fazer Exu. **[**...] A questão do gênero, ela pode também ser levada em consideração. Porque existe um tabu. Então tem certas casas que a mulher não pode chegar perto de Exu, cuidar, assim como não pode cuidar de Egun. A menstruação, o medo dessa relação com Exu, isso pode ter vetado algumas mulheres. O medo de mexer com algo que, na cabeça delas, elas não pudessem controlar. E o homem não, como o falo é o processo, o homem é que cuida do Exú. Talvez existisse uma facilidade, uma aceitação melhor. Mas a gente só vai ver esse processo da década de 1990 para cá.

Ele acredita que a questão da aceitação de Exu Feminino esbarra na questão da tradição que não adotou esse culto no Brasil. Por isso, aqui não se fala sobre a Agberu, a esposa de Exu. O babalorixá afirma que há uma "família" de Exu, uma organização que não foi incluída no sistema de culto yorubá-nagô.

> **Pai Rychelmy**: A Agberu, que é considerada uma esposa de Exu, que o culto se perdeu.
> **Claudia**: Havia um culto em África que se perdeu ou se perde aqui no Brasil?
> **Pai Rychelmy**: Se perde no Brasil, lá não, ainda tem. Eu nunca fui, ainda não tive o prazer de ir em África. [...] inclusive Exu, ele tem família. Porque outro dia eu estava vendo um processo, falando que Exu não se casou com ninguém. Só que Exu tem um culto, com família de Exu. Porque se perdeu, não é que não se tenha. Quando se fala na questão do Exu feminino e Exu masculino, eu acho bem complexo. Eu entendo Exu como a dinâmica masculina. O que não impede de ter orixás que são ligados a Exu que são femininos, como essa pessoa que é considerada a esposa de Exu. Então eu entendo até hoje Exu como esse personagem masculino. Quando a gente vem puxando para o sincretismo com os espíritos não evoluídos, ou os espíritos que morreram que são relacionados a Exu e a figura da Pombagira.

O babalorixá confirma que existem casas de candomblé que fazem assentamentos para o par masculino e feminino de Exu. No entanto, diferencia o "Exu-orixá" de um tipo de "Exu-escravo", o que torna ainda mais complexa a tentativa de diferenciar as divindades dentro do mesmo sistema religioso:

> **Pai Rychelmy**: É muito comum em casas de candomblé, por exemplo, você vai fazer seu santo, você tem que assentar esse casal. Mas não é um Exu orixá. É o Exú que são chamados de escravo, que é esse Exu macho e esse Exu fêmea. Hoje inclusive tem pessoas que iniciam pessoas para Exu, para Pombagira, que seria esse Exu feminino. Eu não tenho conhecimento. Talvez um dia se eu fosse em África e resgatasse, mas hoje eu acho que as pessoas não têm conhecimento para poder fazer.
> **Claudia**: Não tem conhecimento?
> **Pai Rychelmy**: Esse Exú feminino, a gente tem, por exemplo, vários Orixás que tem família e que não são cultuados. Então vai ter, por exemplo, a família de Enilé. E tem outros que a gente não conseguiu trazer o culto de todos. Exú é nesse mesmo aspecto. Eu acho que não tem essa necessidade, mas é ótimo se vier. Mas candomblé é uma coisa que a gente não muda. Eu digo que candomblé a gente cultua os 16 orixás. A gente aprendeu isso e a gente não é culto a orixá. Tem uma diferença muito grande entre candomblé e culto a orixá. Culto a orixá, ele é determinado muitas vezes por um Babalaô. Ele conhece todos os cultos em África. Isso é mais extenso, porque cada um cultuando o seu. E a gente não pode trazer essa vivência toda para o candomblé, candomblé é uma coisa que só existe no Brasil.

Aqui o babalorixá se refere aos cultos familiares em África, onde cada cidade é regida por um ancestral (orixá). Verger (2001) diz que a religião dos yorubá tal como se apresenta atualmente "só gradativamente tornou-se homogênea".

> Ainda não há, em todos os pontos do território chamado iorubá, um panteão de orixás bem hierarquizado, único e idêntico, que ocupam uma posição dominante. As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam

> uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. (VERGER, 2001, p. 117).

O mesmo ocorreu no Brasil, pois muitos orixás cultuados em África não são conhecidos por aqui.

> **Claudia**: É outra realidade?
> **Pai Rychelmy**: Que é outra realidade, que se sustenta há século. Então quem sou eu para vim e falar "não, agora a gente vai trazer o culto de um, agora eu vou raspar Odudua em minha casa"? Eu não tenho conhecimento porque eu sou de candomblé. Eu acho que isso é muita invenção, querer inventar uma coisa que eu sei que existe, mas que eu não tenho conhecimento de fazer. A minha tradição de vivência foi esses 16 orixás que a gente cultua no candomblé. Então eu acho que a gente tem que ter muito cuidado com esse processo de africanização, que eu acho que foi super positivo, principalmente no que diz respeito a Exu. Mas eu não posso estar inserindo elementos que até então não tinha. [...] porque até, por exemplo, Exu, ele não morre, o culto a Exu se mantém. Mas a iniciação era vetada. É diferente de eu pegar um orixá qualquer e dizer "agora eu vou iniciar esse orixá qualquer porque eu estou inventando". Mesmo que eu busque em África, esta adaptação é totalmente diferente, do culto e do que eles cultuam, eles não sabem o que é recolher, o que é passar 17 dias...

Mesmo ele sendo filho de Exu, cujo tipo de iniciação é negada em todos os terreiros mais tradicionais, o babalorixá não se acha no direito de "inventar" uma tradição de culto ao Exu Feminino, que não foi inserido no panteão dos 16 orixás do complexo nagô.

> Eu acredito que exista sim orixás femininos ligados ao culto do Exu, que são da casa do Exu, que moram na casa do Exu, mas que, infelizmente, não vieram para o Brasil. E que a nível de conhecimento, acho que a gente precisa ir atrás, mas não pode ser tudo aquilo que a gente vê em África, ir inserindo no candomblé tradicional.

Figura 47– Com o Babalorixá Rychelmy



Fonte: Rubiah Alexandre.

Antes de encerrar, o Pai Rychelmy falou sobre a questão de identidade de gênero e diversidade sexual no terreiro. Ele afirmou que no candomblé praticado na Casa do Mensageiro, a decisão de não acolher pessoas travestis, está diretamente ligada a uma tradição que não pode ser quebrada e não a um preconceito por parte dele.

> Eu vejo outro assunto polêmico, na questão sobre [identidade de] gênero, é a questão dos transexuais, dos travestis. Eu acho assim, ninguém escolhe ser travesti. Você não escolhe ser transexual. Você tem uma natureza, essa natureza grita. Só que, o que acontece? Uma (um) travesti, eu não vou deixar que bote saia aqui, porque não condiz com o candomblé que eu faço com as pessoas. Então em nenhuma dessas casas vai ver travesti. Não é que eu tenha preconceito. Mas assim, dentro do candomblé que eu faço, ele ia ter que ferir sua feminilidade. Eu acho isso um crime. Você vai ter que se vestir como eu acho. Não, eu acho melhor eu orientar, como eu já orientei. "Vai para uma casa", porque eu sei que tem casas que os travestis podem se vestir, "e lá você vai poder ver a sua espiritualidade, e vai poder ser você mesmo". E aí é difícil porque as pessoas acham que você tem uma cabeça preconceituosa, mas não é. É porque aquele candomblé, a modalidade de candomblé que você faz, ela não cabe aqui, senão você vai procurar briga com os seus.

A seguir apresentamos as considerações sobre a pesquisa de campo, onde ouvimos vozes do terreiro, vasculhando memórias do passado, na tentativa de compreender qual o lugar do Exu Feminino na relação entre as mulheres de terreiro e o orixá Exu.

3.1.4 Considerações da Pesquisa de Campo

Para o Babalorixá Rychelmy está em curso uma nova fase de transformação na imagem de Exu. Ela é derivada de revisões das narrativas dos antigos teóricos, do ingressos de adeptos dos candomblés nas universidades e do posicionamento dos próprios terreiros que, no enfrentamento aos crescentes casos de intolerância religiosa, vêm realizando uma reconstituição da história e questionando paradigmas utilizados pelos teóricos para abordar Exu. Por meio de uma nova geração de pesquisadores é possível retomar

> [...] os valores africanos desse orixá, rompendo com uma visão estigmatizada do candomblé e, especialmente, de Exu [...] deixa de ser diabo e resgata aspectos originais da tradição africana. Exu é mensageiro, o responsável pela sexualidade humana. Exu Odara é responsável pelas sensações do corpo, o crescimento, a multiplicação. (SOARES, 2018, p. 23).

Para ele, o mais importante é ver que esse movimento de (re) africanização de Exu começa a contar com a participação dos integrantes das casas mais "ortodoxas". "Embora essas casas matrizes não iniciem para Exu, as casas que delas descendem geralmente têm iniciado pessoas para esse orixá. Exu acaba voltando como neto para as casas matrizes, modificando a relação dessas casas com o orixá".

Figura 48 - Filho de Exu iniciado na Casa do Mensageiro



Fonte: Arthur Seabra/Acervo Pai Rychelmy.

Pai Vilson Caetano concorda com o movimento que tem feito com que Exu volte ao passado e retorne ao presente ressignificado. Como visto, para ele é Exu que faz as coisas acontecerem, constituindo assim o princípio de efetivação.

Muniz Sodré chama a atenção para o movimento circular de Exu, como o princípio dinâmico das coisas, o que ordena a desordem ou "[...] a ação que faz o presente transitar para o passado", no tempo presente. "Exu abriu uma possibilidade que não lhe preexistia em termos reais, mas foi tornada possível por um evento feito metonímia do acontecimento. [...] O acontecimento manifesta-se inaugurando algo novo no presente". (SODRÉ, 2017, p.187). É preciso entender a reversibilidade do tempo de Exu. "A ação de Exu não está dentro do tempo, ela o inventa". Isso se relaciona com o Oriki, ou aforismo nagô, citado por Vilson Caetano: "Exu matou um pássaro ontem, com a pedra que atirou hoje". [190]

[190] Muniz Sodré na obra Pensar Nagô dedica o capítulo 3 "Exu inventa o seu tempo" para analisar os princípios dinâmicos de Exu a partir desse aforismo nagô. (SODRÉ, 2017, p. 171).

Vimos que o "matriarcado nagô" se mantém no imaginário de quem vivencia os candomblés, em especial das mulheres que ainda ocupam a liderança nos três terreiros de tradição yorubá nagô na Bahia. Equede Sinha foi incisiva ao falar do lugar definido para os homens e as mulheres da Casa Branca: "Eu acho que a mulher continua de protagonista, continua sim, há uma disputa, mas a gente vive num mundo de disputa. Tem algumas pessoas, alguns homens, que querem assumir uma posição feminina que não combina muito, porque homem não pode parir". A função geradora como potência feminina da "grande mãe" que sustenta os candomblés, foi também afirmada por Yaroba Jane Palma, do Terreiro Gantois: "Dentro do meu entendimento, eu lhe digo o seguinte, quem pare o mundo, quem cria o mundo, dentro de um ventre, é uma mulher, por essa razão. A mãe e a mulher é que pari o mundo".

Os Babalorixás Vilson Caetano e Rychelmy Esutobí corroboraram com a percepção deste matriarcado e criticaram o pensamento introduzido no início do século XX pela antropóloga Ruth Landes, que desqualificou os homens sacerdotes e, consequentemente, os cultos de origem banto e de Caboclo, considerados inferiores aos candomblés nagôs. Assim, vimos como ambos seguem a regra principal da hierarquia do antigo terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, mantida nos outros dois terreiros, que consiste em não permitir que homens dancem na roda do xirê com as mulheres, exceção feita aos manifestados por seus orixás.

É possível, no entanto, flexibilizar atividades para observar princípios diferentes, ou que não foram observados no período de formação dos candomblés, como a equidade de gênero. Pai Vilson Caetano, por exemplo, permite que homens entrem na cozinha sagrada, espaço exclusivamente feminino, apoiando "em segundo plano" o trabalho protagonizado pelas mulheres. Porém no Ilê L'Okê a tradição do xirê da proibição do homem participar é mantida como evocação da história de formação dos candomblés, da violenta repressão policial do período em que os homens não dançavam por se ocuparem da função de proteção do terreiro.

Já Pai Rychelmy, que é um sacerdote iniciado para Exu, uma iniciação que as casas matriarcais garantem nunca terem realizado, afirma que se esforça para manter seu terreiro dentro da tradição, como uma maneira de garantir o respeito no meio do candomblé. No entanto, as cerimônias conduzidas pelo jovem babalorixá ganham visibilidade por meio de fotos e vídeos veiculados pelas redes sociais da Internet, algo proibido nas casas mais tradicionais.

O que levou muitas mulheres a negar o culto à Exu, como também a não iniciar filhos e filhas de Exu, mantendo reservas ou segredos sobre ele e, dessa forma, colaborando para o imaginário demonizado do orixá, pode ter sido mesmo parte de uma estratégia. Uma vez que o diálogo com a Igreja Católica se fez necessário, a negação pública de Exu se constituiu como

um imperativo. No terreiro da Casa Branca, onde há uma "casinha" de Exu dentro do Barracão, Equede Sinha afirmou que "[...] pra gente ele nunca foi diabo".

No Opó Afonjá a comunidade segue a regra dos tempos antigos, onde mulheres são impedidas de entrar na casa de Exu. As três sacerdotisas garantem que os terreiros nunca iniciaram, desde a fundação, nenhuma filha ou filho do orixá, alegando que ainda ter aparecido nenhuma ocorrência de filiação de Exu. O caso do irmão da yalorixá Púlchéira de Oxóssi, do Terreiro do Gantois, que teria sido iniciado para Exu, comentada por Pai Rychelmy, não foi confirmado pela iyarobá do Gantois.

Os entrevistados da pesquisa concordam que os atributos fálicos e as representações de Exu, que o associam ao diabo causaram problemas para as comunidades, servindo até hoje para justificar práticas de intolerância e de racismo religioso. A interpretação das representações fálicas do orixá, para Pai Rychelmy, está ligada ao princípio existencial que Exu proporciona.

A questão do Exu Feminino nas tradições nagô-yorubá foi tratada com reservas pelas mulheres. Na Casa Branca, Equede Sinha deu uma resposta em que reconhece a ambiguidade sexual de Exu, com seus dois princípios, porém no Gantois, Mãe Fernanda afirmou: "[...] não existe assentamento de Exu masculino e feminino". Para ela, esse culto ao Exu Feminino faria parte exclusiva da Umbanda.

O terreiro do Engenho Velho ainda remonta o festival que se realiza na região da Nigéria e Benin, na África Ocidental, o culto às grandes ancestrais, da Sociedade Geledé, em celebração às iyamí, por meio da Festa do Jacaré. Já no Opó Afonjá Fernanda de Nanã, é uma sacerdotisa que tem ligação estreita com as temidas mães ancestrais.

O Pai Vilson Caetano, herdeiro de sua Tia Nazi de Ogum, que na verdade era filha de Exu, afirmou que o culto ao Exu Feminino é uma parte da tradição do candomblé yorubá-nagô, porém é guardada em segredo, "não fala". O babalorixá não tinha conhecimento das representações africanas de Exu Feminino, mas diz que no Brasil é um "tabu". "É um tabu falar do Exú mulher, mas existe. E se cultua, mas você não encontra". Sobre a iniciação ele diz que não há em seu terreiro nenhuma filha ou filho de Exu, mas que se aparecer ele não terá nenhum problema em iniciar.

Ele lamenta que a africanização de Exu esteja fazendo com que o orixá seja tratado no candomblé como um tipo de Exu Catiço - termo usado na Umbanda e outros cultos para designar o Exu que se manifesta e dá consulta, em todos os médiuns, independente da filiação ao orixá. O Ilê Oba L'Okê só iniciaria se fosse um filho/filha de Exu, sem a manifestação do Catiço.

Pai Rychelmy diz ter conhecimento da Agberú, a "esposa de Exu", cujo o culto nunca chegou no Brasil. Falou também da "família" de Exu, das terras yorubá, uma linhagem do orixá, que não se tem notícia nos candomblés nagôs da Bahia. Ele confirmou que tem filhos iniciados para o orixá no terreiro e que lá trabalha com a concepção masculina de Exu. O Exu Feminino não é cultuado na Casa do Mensageiro.

Sobre a questão da diversidade de gênero nos candomblés que foi abordada pelas lideranças, pudemos perceber o tema como uma preocupação atual. No Terreiro da Casa Branca e no Terreiro do Gantois, as duas sacerdotisas dizem que o candomblé deve respeitar, porém a iniciação no caso da Casa Branca seria feita apenas se se tratasse de uma mulher cisgênera. Yaroba Jane diz que o Terreiro do Gantois sempre foi aberto para esta diversidade.

Pai Vilson Caetano e Pai Rychelmy dizem que a discussão ainda está em aberto, porém cada terreiro segue uma forma de tratar a questão da transgeneridade. De acordo com Pai Vilson, um homem nunca poderá ser iyabasse "[...] agora mulher trans pode ser Ogan". Pai Rychelmy vê a questão "das travestis" de forma ainda mais polêmica. O pai-de-santo de Exu abre mão da inclusão das mulheres transgêneras para tentar manter a aceitação por parte dos candomblés tradicionais, "[...] senão você vai procurar briga com os seus".

Essa posição dos babalorixás nos remete ao que diz Capone sobre o esforço ainda empreendido pelos candomblés nagôs para se manterem fiéis às origens e a uma suposta pureza de culto. Exemplo disso é a postura do Pai Rychelmy, cujo pai é Exu, o orixá que nunca foi aceito nos xirês das casas mais tradicionais, mas que prefere não acolher filhos "travestis". Questões que sugerem um olhar de relance ao passado, onde encontraríamos as mulheres de terreiro silenciando diante do controverso Exu e negando sua presença no culto, em favor de uma tradição. Elas diriam "aqui não se inicia Exu". Enfim, de acordo com Capone: "As tradições na realidade sempre são discriminatórias". (CAPONE, 2018, p. 39).

No próximo capítulo dialogaremos com as figuras femininas e masculinas da estatuária de Exu, registradas nas regiões da Nigéria e do Benin, na África Ocidental, em cultos e cerimônias ao orixá, com seus sacerdotes.

Faremos as indagações finais quanto a ausência e o silenciamento sobre o Exu Feminino, como parte da tradição dos primeiros candomblés nagôs da Bahia, apresentando alguns registros que localizamos sobre o Exu Feminino associado à essa tradição, incluindo a revelação de um culto antigo ao Exu Mulher", do Terreiro Ogodô Dey, da Cidade de Cahoeira. A guarda das estatuetas da Exu de Saia por parte do Museu Afro-brasileiro MAFRO/UFBA, será observada na perspectiva da emancipação do Exu Feminino e do que ele contém de memórias das opressões que as esconderam no passado e as fizeram retornar ao museu no presente.

3.2 Capítulo 5 – Exu nagô e as figuras do feminino – a emancipação da Exu de Saia

3.2.1 O princípio feminino e as figuras femininas de Exu

Figura 49 - Estatuetas Exu de Saia 1 e 2 - MAFRO/UFBA



Fonte: Claudia Alexandre.

Depois de identificarmos que no sistema dos candomblés nagôs na Bahia as memórias oscilam entre a negação, o silenciamento e a afirmação da indispensável força do orixá Exu, neste capítulo iremos encerrar o percurso da investigação sobre o Exu Feminino, buscando compreender seu lugar como parte da hierarquia dessas organizações afro-brasileiras. Serão abordadas inicialmente narrativas e representações simbólicas do Exu Feminino localizadas em algumas partes da África Ocidental e pouco referenciadas no Brasil. Desse ponto, o itinerário da pesquisa prossegue ao indagar sobre a existência de um lugar para o culto a essa outra parte do orixá Exu na constituição do sistema de crença afro-brasileiro, desde que fomos motivadas pelo acolhimento e guarda das estatuetas de Exu de Saia (Figura 69), pela Reserva Técnica do Museu Afro-Brasileiro, o MAFRO/UFBA, em Salvador.

Nas descrições colhidas no trabalho de campo verificamos que as informações se contradizem, ora negam ou se silenciam sobre a presença do elemento feminino de Exu nos cultos. Vimos que durante o movimento de organização dos candomblés nagôs, as representações e cultos de Exu foram mantidos como parte dos segredos que caracterizam essas organizações. Isso se confirmou ao ouvirmos as mulheres que ocupam postos importantes nos

três terreiros, considerados fundantes: Terreiro da Casa Branca, Terreiro do Gantois e Axé Opó Afonjá.

A contradição se evidencia quando apresentamos aos entrevistados informações sobre registros – no Brasil e em África – das figuras femininas em cultos, representadas pelo par masculino e feminino da divindade. Poucos se referiram aos mitos sobre o orixá e a cosmologia yorubá. Os mitos em que Olodumaré ordena que não se faça nada sem a presença da "mulher" parece não terem sido inseridos na tradição oral dos terreiros.

O mesmo parece ter ocorrido com o mito no qual se faz presente a companheira ou esposa de Exu, Agberú, como carregadora dos ebós. E ainda com o mito daomeano *Mawu* e Legba, no qual a esposa de Legba recebe dois nomes, *Konikoni* e *Nude.* (HERSKOVITS; HERSKOVITS, 1958, p. 105-106)[191]. Nele, *Mawu* diz:

> Agora eu posso dar a você uma mulher cujo o nome é *Konikoni*. E *Mawu* disse aos outros deuses que Legbá era o primeiro dentre eles. Então Legbá disse que queria cantar e cantou: Se o lar é tranquilo/ Se o campo é fértil/ Eu posso ser feliz. Agora Legbá tinha conhecimentos e começou a fazer feitiços. Foi o primeiro a fazer isso. (HERSKOVITS; HERSKOVITS, 1958, p. 139 apud PEREIRA, 1979, p. 106).

É significativo o fato de que os mitos e as histórias sobre Exu e Exu Feminino não fazem parte da tradição oral dos primeiros terreiros nagôs da Bahia.

Encontramos poucas referências, por exemplo, sobre a "esposa" de Exu, a *Agbérú.* Ela está presente no corpo literário de Ifá, como aquela que recebe os sacrifícios (ebó)[192] e os entrega ao "marido" para que sejam levados aos orixás. Para os devotos, é de fundamental importância que os homens mantenham a realização de sacrifícios aos orixás para assegurar controle sobre as "forças benevolentes e maléficas". (ABIMBOLA, 2011, p. 51). *Agbérú* não é somente a esposa, é um Exu Feminino, assumindo um papel indispensável nessa relação e teria tanto poder quanto o Exu masculino.

[191] Conforme mostramos no item 2.7. do Capítulo 1.

[192] "Ebó (sacrifício) é uma forma de comunicação simbólica e ritual entre todas as forças do universo. Os yorubá acreditam que, além do próprio homem, existem duas grandes forças em oposição no universo, uma benevolente para com os seres humano e outra hostil. As forças benevolentes são, coletivamente conhecidas como ibo (as divindades) e as malévolas são conhecidas como ajogun (guerreiros opositores ao homem). As ajés (as bruxas) estão também em aliança com os ajogun para a destruição do homem e de sua obra". (ABIMBOLA, 2011, p. 52).

Figura 50 - Exu nas ruas em África yorubá com *Agbérú*



Fonte: Abimbola (2010).

Temos então na função complementar entre os entes masculino e feminino. "Os humanos necessitam oferecer sacrifício às duas forças para sobreviver". (ABIMBOLA, 2011, p. 52). *Agbérú*, cumpre, portanto, a tarefa especial, fazendo chegar as oferendas ao poderoso Exu, *Èsù Elebó* (O Senhor do Sacrifício), para que seja entregue a quem é de direito.

> *Èsù* é consequentemente, o verdadeiro administrador do universo, o princípio da ordem e da harmonia, e agente da reconciliação. Sua esposa, Agbérú, recebe todo os sacrifícios em seu nome. Após tirar sua parte de aárùún (cinco búzios) e um pouco de todos os outros materiais oferecidos em sacrifício. Èsù leva as oferendas para as divindades ou aos *ajogun* envolvidos. O efeito é, normalmente, a restauração da paz e a reconciliação entre as partes conflituosas. (ABIMBOLA, 2011, p. 53).

No sistema de conhecimento do Ifá, o "ebó de boa sorte" para uma pessoa de odù *Èji Ogbè*[193], só pode ser realizado com a presença de *Agbérú*, a esposa, que neste caso recebe também um sacrifício. "Quando Ifá disse que devemos levar o Ebó para *Agbérú*, este ebó se coloca ao lado de *Èsù*". (CASTILLO, 2010, p. 42). Mas não é só esta mulher que participa. "Também trabalha com *Woroko*, que é a mãe de Èsú. Quando Ifá disse que devemos levar o *ebó* para *Woroko*, este se coloca atrás de *Èsù*. Tudo para que a pessoa do odù *Èji Ogbè* tenha a boa sorte". (CASTILLO, 2010, p. 42).

[193] *Èji Ogbè* é um dos signos de Ifá, o oráculo 1 do sistema de adivinhação. O odù *Èji Ogbè* fala de iluminação, bem estar geral, vitória sobre os inimigos, despertar espiritual vida longa e paz mental. *Èji Ogbè* é o odù mais importante. Ele simboliza o príncipio masculino e, portanto, é considerado o pai dos odù. Na ordem fixada por Orunmilá, *Èji Ogbè* ocupa a primeira posição. Em *Èji Ogbè*, os dois lados do odù são idênticos*: ogbe* está em ambos os lados, direito e esquerdo. O odù deveria ser chamado de "ogbemeji: mas ele é universalmente conhecido como *Èji Ogbè* porque eji, também significa dois. Há um equilíbrio de forças, em *Èji Ogbè*, que sempre é uma boa profecia.

Essa passagem nos lembra o que disse o babalorixá Rychelmy sobre a "família" de Exu na África yorubá:

> [...] falando que Exu não se casou com ninguém [...] só que Exu tem um culto com família de Exu. Porque se perdeu, não é que não se tenha. Quando se fala na questão de Exu feminino e masculino, eu acho bem complexo. Eu entendo Exu como a dinâmica masculina, o que não impede de ter orixás que são ligados a Exu que são femininos, como essa pessoa que é considerada a esposa de Exu. (Babalorixá Rychelmy, 17/10/2019).

As representações femininas de Exu não estão presentes em toda a África Ocidental como regra geral dos cultos ao orixá. Existem lugares em que a representação masculina dele é dominante, sendo que as interpretações também se diferenciam. Há localidades em que a masculinização dos orixás, a dominação masculina de Exu seguiu a lógica patriarcal e alterou as funções das divindades. (OYÈWÚMI, 2021, p. 204).

Foi isso o que constatamos nas entrevistas com dois babalaôs nigerianos que vivem no Brasil, oriundos de cidades distintas da Nigéria. Quando pedi para que me falassem sobre o Exu Feminino, o babalaô *Otunbá* Adekunlê Aderonmu *Ógunjimí*[194], da cidade de Abeokutá, identificou rapidamente o *Esú Obinrin* (fêmea), reconhecendo o poder de transformação do orixá e sua contraparte feminina. Já o babalaô e babalorixá *Babatunde* Tajudeen *Ogunjimi*, da cidade de Ilê Ifé, somente reconhece a masculinidade de Esú, embora admita a sua multiplicidade:

> Tem apenas um Exu. Exu não é dois, três ou quatro. Aqui falamos que existem tipos diferentes, de acordo com a forma como se usa. Existe, por exemplo, o *Esú Ijá*. Quando falamos assim quer dizer uma concentração forte que fazemos para guerra, para brigar com inimigos. É aquele tipo de Exu que não come dendê, apenas sangue. Tem outro exemplo, que a gente chama e faz assentamento dele fora da casa. Esse é aquele que levanta e incorpora em uma pessoa. É geralmente colocado pelos babalaôs, sacerdotes e pais-de-santo, usam para chamar o cliente e alguns bens para casa. O *Esú Alajé*, que geralmente a gente enfeita de búzios no corpo, também é usado para a riqueza, colocado ao lado de um orixá [...] Tem muitos Exu. O que é diferente é a forma como usar o Exu. *Obirín* significaria mulher ou Exu de mulher, não tem Exu mulher. (*Babatunde* Tajudeen *Ogunjimi*. 6/9/2020)[195].

O babalaô *Otunbá* Adekunle Aderonmu afirma que há na região de Lagos, na Nigéria, uma localidade onde só se cultua Exu, um bairro também conhecido como *Elégbáá*, onde se pode encontrar essa "Exu Mulher" ou *Esúbinrin* ou Esú *Obinrín* (Exu Mulher).

---

[194] Entrevista realizada em 8/8/2020.

[195] As entrevistas com Babatunde Tajudeeen Ogunjimi foram realizadas via wathsapp em 06/09/2020 e 07/03/2021.

> Exu *Elégbáá* é onde até hoje se cultua Exu o tempo todo. *Elégbáá*, um bairro, fica em Lagos. Ainda tem um templo até hoje chamado de Elebá, mas com o tempo chamado Exu *Elégbáá* mas no canto, Elegbara. Exu *Elégbáá* que até hoje é cultuado lá porque aquele local foi escolhido, falam que quem vai ajudar você lá é Exu. Aquela cidade se tornou a mais comercial de todo o país. A cidade mais próspera da Nigéria. Até hoje tem Exu *Elégbáá*, onde se faz oferenda. É um templo do Exu que fica nesse local. Dentro da cidade de Lagos. (Otunbá Adekunle).

A relação do yorubá com a força da mulher, que pode ser benéfica ou maléfica, sempre exigiu que se tivesse muitos cuidados com *Esúbinrín*. Segundo *Otunba Adekunle*, por isso é preciso manter essas forças equilibradas, a partir dos cultos que se fazem à Exu:

> Exu você pode considerar como se fosse uma energia de transformações. Ele se transforma num homem bonito, que pode atrair uma mulher e ela ficar louca por ele. Ou pode se transformar numa mulher bonita e um homem ficar atraído por ela. Até aqui no Brasil se chama isso como se fosse Pombagira. Então existe sim. Quando algo carrega entendimento do Exu, e se você utilizar aquela atração sem olhar o lado de negatividade dessa pessoa, o que vai acontecer? A cobra pica você. (Otunbá Adekunle).

Otunbá explica as concepções do Exu Feminino e Exu Masculino conforme entende a sua família real da cidade de *Abeokutá* e assim dá o significado às representações dos cultos de Exu. Ele ressaltou que cada região, cada localidade, concebe um sentido e um uso da força das divindades, de acordo com as suas tradições ancestrais. Sua explicação sobre o poder do feminino do Exu está bem próxima do que se conhece no Brasil das narrativas sobre a força – positiva e negativa - das temidas *iyamí* Oxorongá:

> **Otunbá Adekunle**: Esse feminino é representado pelo corpo de mulher. Exu é a única entidade que tem 50% positiva e 50% negativa, para formar uma energia forte, uma energia de equilíbrio, que alimenta você, para alertar você do perigo e favorecer você de algumas coisas boas. Porque ele tem esses dois poderes. Quando você alimenta ele, você provoca para que ele seja bom para você. Essas imagens – homem e mulher - é como se fosse a imagem do Exú, aonde ele explica para você sua dualidade. É única entidade que tem esse poder de formar de 50%, 50% de energia de tudo. [...]
> **Claudia**: O feminino é temido?
> **Otunbá Adekunle**: É temido, porque quando ela muda a parte da positividade para a negatividade, ela destrói.
> **Claudia**: E o homem não tem esse poder, né?
> **Otunbá Adekunle**: Não tem esse poder, porque ele tem como perdoar, ele é mais emocional. Quando você pede a desculpa, deixa pra lá. [...] Por isso que andam juntos.

Figura 51- Bastões sacerdotais de Ogboní – Centro Cultural Africano (SP)



Fonte: Claudia Alexandre.

O*tunbá* Adekunlé possui um acervo de cerca de 400 peças africanas de diversos países da África Ocidental, principalmente da Nigéria, que estão em exposição na sede do Centro Cultural Africano, na zona oeste da cidade de São Paulo. São máscaras de madeira, esculturas de diversos materiais, como marfim, madeira e bronze, além dos bastões rituais referentes ao culto ancestral à divindade *Ogboní*, da sociedade de homens anciões – masculino e feminino, que se assemelham aos bastões dos pares de Exu. Como babalaô de Ifá, O*tunbá* também mantém no local um espaço reservado para atendimento e culto ao seu orixá Ogum e aos seus ancestrais.

3.5.2. A masculinização de Exu-Elegbara-Legba

A comunidade de culto à Exu em Lagos, na Nigéria, citada por *Otunbá Adekunlé* foi estudada particularmente por Ayodele Ogundipe, pesquisadora de literatura yorubá, na obra *Èsù Elégbára. Chance, Uncertainly in Yorubá Mythology* (2012). O estudo compreendeu dois grupos de devotos da divindade, o de Lagos, que tem predominância masculina, e o grupo de Ibadan, formado por mulheres. O foco da pesquisa não era o comportamento religioso, mas a produção de conhecimentos através da poesia, narrativas e mitos das comunidades que cultuam Exu. No entanto, a questão da masculinização de Exu e sua tradução como divindade fálica foram questionadas pela autora. Segundo ela, as esculturas femininas foram ofuscadas ao olhar ocidental, com o objetivo de ressaltar o símbolo fálico.

> Exu é retratado em pares de estatuetas masculinas e femininas. Nas figuras femininas ele às vezes é retratado como uma mulher segurando os seios, como se para chamar a atenção inequívoca para sua feminilidade. [...] A representação feminina de Exu certamente introduz um elemento de ambiguidade em seu gênero. (OGUNDIPE, 2012, p. 92, tradução nossa).

Por outro lado, Oyèronke Oyèwùmí, pesquisadora e filósofa feminista, que também é nigeriana, tem procurado mostrar em seus estudos que na sociedade yoruba não existem gêneros hierarquizados, como na cosmovisão ocidental. Ela analisou a obra de Ogundipe, citada acima e, apesar das críticas que faz, afirma que a autora, ao demonstrar "[...] a especificidade sexoanatômica de Exu (ou a falta dela)", conseguiu ir além de gênero "[...] e mostrar que na construção autóctone de Exu, a divindade é frequentemente representada tanto como fêmea quanto como macho. Consequentemente, ela demoliu de forma convincente a ideia de que Exu é uma divindade fálica". (OYEWUMÍ, 2021, p. 248).

Realizado em 1960, o estudo de Ogundipe continua sendo uma referência assim como uma "[...] rara oportunidade de se descobrir se há algum efeito de gênero no conhecimento dos devotos, no modo de culto e na maneira como são apresentadas e apresentados por quem pesquisa". (OYEWUMÍ, 2021, p. 254). Além desses grupos separados de homens e mulheres, ela localizou cultos de Exu mistos em outras cidades yorubá que não foram incluídos na pesquisa. "Dois dos informantes de Ogundipe em Lagos haviam se tornado 'devotos' porque foram consagrados ao culto por sua mãe, que havia feito uma promessa a Exu. Por outro lado, a líder do grupo em Ibadan, disse que havia herdado a adoração de sua mãe". (OYEWUMÍ, 2021, p. 249). Oyèwùmí ratifica que a região autóctone yorubá não tem restrição de gênero tanto na fundação, quanto na filiação ao culto.

Oyèwùmí, no entanto, empenhada em demonstrar que na tradição yorubá os orixás foram masculinizados e generificados, afirma que Ogundipe cometeu um equívoco ao recorrer à distinção de gênero para descrever a relação dos devotos com Exu e comparou como eles foram apresentados pela pesquisadora:

> Baderinwa Esunbunmi (a fêmea). Banderinwa Esunbunmi comandou as pessoas devotas de Ibadan. Uma mulher alta e robusta, com mais de 60 anos, Baderinwa foi certamente a grande dama do grupo. Todos os outros membros do grupo se intimidavam diante dela. Baderinwa era uma mulher majestosa, com pele escura e brilhante e penetrantes olhos vermelhos. (OGUNDIPE, 2012, p. 85). O Elegushe (macho). O Elegushe é o título tradicional do sr. J. O. Buraimoh, um homem alto e magro, com mais 70 anos, que tinha a cabeça raspada e uma aparência rigorosamente limpa. O sr. Buraimoh teve uma presença muito intimidadora. Seus olhos luminosos olhavam fixamente". (OGUNDIPE, 2012 apud OYÈWÙMÍ, 2021, p. 251).

Para Oyèwùmí, a distinção generificada se nota nas qualificações dos sacerdotes na qual a mulher "intimidava o grupo", portanto negativa, e positiva para o homem, com "seus olhos luminosos. "Alguém se pergunta se sua pele escura e brilhante era uma de suas qualificações para a liderança como a grande dama do grupo?". (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 251).

A filósofa afirma que o ponto, no entanto, não é que a sexualidade de Exu seja ambígua ou que a divindade seja andrógina, mas que o "anassexo" desse Exu seria

> [...] incidental para a concepção, função, papel e poderes da divindade. É precisamente porque a cosmopercepção iorubá não rotula atributo algum como masculino e feminino, que é possível que Exu seja retratado como ambos sem contradições ou ginástica mental. (2021: 254).

Nesse sentido é que se pode falar sobre a posição de Agberú, a esposa de Exu. Não se pode atribuir o significado de "esposa" da visão ocidental, já que na cultura yorubá não existe oposição binária entre os atributos masculino e feminino, ou seja, não existe a concepção de que homens são uma coisa e mulheres, o oposto. "Na iorubalândia, machos e fêmeas têm atributos comuns. Os povos iorubás não fazem atribuições de gênero para o caráter ou a personalidade". (2021: 255). Ela explica que "oko" e "aya", são termos utilizados de acordo com a identidade social ocupada. Oko seria o que no ocidente designaria marido e Aya, esposa, ou ainda, iyawó, recém-casada ou a esposa mais nova.

As anafêmeas, assim como os anamachos, teriam vários papéis que mudam de um momento para o outro e de um ambiente social para o outro. A autora afirma que em qualquer reunião particular na iorubalândia, nem todas as fêmeas são esposas, e que haveria de fato outras fêmeas que são definidas como maridos.

> [...] o problema tem relação com o fato de que quem pesquisa tende a se concentrar no casal e na prole como a unidade de análise, vendo, assim, as mulheres apenas no papel de iyawó e os homens apenas como oko, uma vez que após o casamento, muitas noivas moram com sua família conjugal. (2021: 238).

A autora também alerta para o fato de que a organização social yorubá se baseia na senioridade, além da preponderância dos papéis relacionados à maternidade:

> [...] nenhum papel isolado define *obínrin* (mulher) na Iorubalândia. Se algum papel é preponderante, é a maternidade, e não a esposidade (wifehood). Mas a maternidade, em si, não é apenas uma coisa; ao contrário, sugere uma multiplicidade de possibilidades para a categorização social. (OYEWUMÍ, 2021, p. 238).

Para ela, a transformação de *obínrin* em "mulheres", como concebe a visão ocidental, e depois em "mulheres sem importância", expressa o impacto colonial como um processo de dominação patriarcal:

> A colonização, além de ser um processo racista, também foi um processo pelo qual a hegemonia masculina foi instituída e legitimada nas sociedades africanas. Sua manifestação definitiva foi o Estado patriarcal. [...] A sociedade colonial e neocolonial iorubá não era a Inglaterra vitoriana em termos de gênero porque homens e mulheres resistiram ativamente às mudanças culturais em diferentes níveis. As formas autóctones não desapareceram, embora tenham sido agredidas, subordinadas, corroídas e até modificadas pela experiência colonial. É importante notar que as hierarquias de gênero na sociedade iorubá hoje operam diferentemente do que no Ocidente. (OYEWUMÍ, 2021, p. 231).

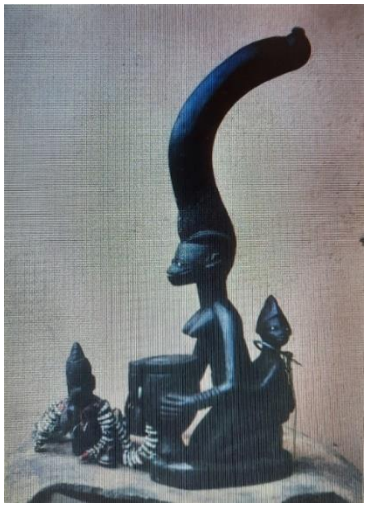
De acordo com Oyèwùmí, seria impossível minimizar os impactos das missões cristãs na região yorubá, principalmente no que diz respeito à dominação da colonização e à maneira como o cristianismo interpretou o sistema religioso em favor dos homens. A masculinização de Exu, definida exclusivamente pelo pênis à mostra, constitui um bom exemplo disso. A autora ressalta que o próprio Olodumaré, o Ser Supremo, não representava o Deus cristão, tampouco era um ser masculino. Os orixás (divindades) eram manifestações dos atributos do Ser supremo e eram considerados seus mensageiros para os humanos, independente de sexo.

Os orixás eram o foco mais óbvio da adoração iorubá. Embora houvesse orixás anamachos e anafêmeas, como em outras instituições, para Oyéwumí essas distinções não tinham consequência.

> Nem todos os orixás foram pensados em termos de gênero; alguns foram reconhecidos como masculinos em algumas localidades e femininos em outras. Havia os ancestrais, machos, fêmeas, venerados por membros de cada linhagem e reconhecidos como consagrados no festival de Egungun mascarados: um culto à veneração aos ancestrais. No mundo dos humanos, o sacerdócio de várias divindades era aberto a machos e fêmeas. Em geral, o sacerdote singular de quem adorava um determinado orixá era membro da linhagem e de sua cidade de origem. (OYEWUMÍ, 2021, p. 210).

Assim, na tradição yorubá os papéis dos orixás, sacerdotes e ancestrais não se definiam por gênero. Mulheres sacerdotisas de Exu cultuam e manifestam suas divindades com todos os atributos femininos. (PARSONS, 1999, p. 49).

Figura 52 - Exu e a maternidade[196]



Fonte: Parsons (1999).

Cerimônias de culto a Exu lideradas por uma mulher foram descritas por Sara Watson Parsons (1999) em "Interpreting Projections, Projecting Interpretations: A Reconsideration of the 'Phallus' in Esu Iconography". Neste artigo, ela rebate a classificação de Exu como "divindade fálica" bem como as confusões em torno das interpretações das representações simbólicas, por parte de pesquisadores, que chegaram a confundir o penteado fálico de Exu – masculino e feminino - com as representações do orixá Xangô, que também carrega um símbolo na cabeça. Outro dado importante, é que há a tendência de se negar as imagens que associam Exu à maternidade. Parsons descreve uma sacerdotisa em culto aberto, em uma rua da cidade de *Igangan*, região de Ibrapa Norte (Oyó), na Nigéria. A mulher foi registrada segurando uma escultura de Exu Feminino num momento de culto:

Figura 53 - Sacerdotisa de Exu segura sua figura feminina de culto[197]



Fonte: Parsons (1999).

[196] Autoria da fotografia: Drewal e Permberton, 1989.
[197] Local: Igangan, Nigéria; data: julho de 1970; autoria da foto: Marilyn Houberg.

Durante o ritual, a sacerdotisa usou na cabeça um chapéu de pele de macaco preto, uma alusão ao adorno preferido de Exu, expondo a escultura de adoração:

> As imagens sexuais nos estilos de cabelo da figura e da sacerdotisa contrariam a conexão convencional entre a masculinidade de Exu e os homens yorubá. Masculino e feminino são conexões necessárias para a fecundidade e não é fácil de alcançar, por isso requer compromisso representado pelo sacrifício. (PARSONS, 1999, p. 44).

No Brasil temos também o caso do vodun Ayizan, originário dos antigos cultos do Daomé, da região de Aladá. (VERGER, 2012; PARÉS, 2018). Esta divindade de culto apreciado em cidades como Abaomé e Uidá, foi descrita como masculina, mas guarda representações ligadas ao elemento feminino "terra". Porém Verger se refere à divindade como se fosse masculina: "[...] ele representa a esteira da terra, a crosta terrestre. Ele é o guardião, ou mais exatamente o senhor do mercado". (VERGER, 2012, p. 553). No entanto, na tradição yorubá, a terra está estritamente ligada ao princípio feminino.

Figura 54 - Representação do vodun Ayizan, a esteira da terra



Fonte: Àláketú Odé.[198]

Parés (2018) se baseia em Verger para elaborar descrições sobre Ayizan, mostrando a continuidade de seu culto nos terreiros jeje-mahis, de Cachoeira no Recôncavo, na Bahia. Ele também se refere ao vodun como uma divindade masculina, que estaria ligada à Ogum Xoroquê e Legba: "[...] são os mensageiros que abrem caminho para os demais voduns, por isso são

[198] ÀLÁKETÚ ODÉ. Aiyzan - A nata da terra. Disponível em: < https://bit.ly/2UmnFAV >. Acesso em: 01/06/2021.

homenageados em primeiro lugar. Esses três voduns também atuam como os guardiões do terreiro". (LIMA, 2008, p. 335). Na estrutura ritual do ciclo de obrigações nestes terreiros, Ayizan receberia as primeiras oferendas, ao lado de Legba e Ogum Xoroquê, por serem consideradas entidades que "vêm na frente", inclusive com os assentamentos sempre localizados nas entradas e portas das casas de culto ou dos devotos:

> As obrigações dedicadas a essa tríade de "mensageiros" têm por objetivo principal propiciar a abertura dos caminhos e, a partir de sua mediação, veicular a chamada e oferendas às outras divindades. No caso de Legba, como acontece com o Exu nagô, por vezes se fala erroneamente que ele é despachado (afastado) para garantir a sua não intervenção conflituosa no desenvolvimento das cerimônias posteriores. Já segundo os especialistas religiosos, Legba fica o tempo todo presente e ele é "despachado" (atendido) para que proteja e afaste do terreiro qualquer outra entidade espiritual perturbadora. No seu conjunto, a funcionalidade de abertura das obrigações dessas três entidades lembra certos aspectos do padê, ou despacho de Exu, celebrado nos terreiros nagô-ketus, mas não se trata da mesma coisa. (PARÉS, 2018, p. 337).

O autor ressalta que a obrigação de Ayizan tem importância fundamental na liturgia jejê-mahi e que na Bahia vincula-se esta divindade à terra e aos ancestrais "[...] também se fala que Ayizan é a morte, mas em propriedade, além de guardião da roça, esse vodun atua como mediador entre os vivos e a ancestralidade do terreiro". (PARÉS, 2018, p. 338).

Já Silva (2019), em "Legba no Brasil – transformações e continuidade de uma divindade", descreve o vodun Ayizan e seu culto em terreiros de São Paulo como uma divindade feminina, a esposa de Legba. O autor menciona os atributos semelhantes do Exu, da tradição yorubá, e de Legba, do grupo efon-ewe, ambos da África Ocidental: "Tudo que nasce, cresce e reproduz (homens e colheitas) tem, portanto, relação com Legba, considerado um agente do movimento da vida. Cada ser humano possui um Legba que o acompanha desde o nascimento até a morte". (SILVA, 2019, p. 457). Ele confirma que, no Brasil, alguns terreiros de tradição jejê cultuam Legba, sempre acompanhado de Ogum Xoroque e de Ayizan, e não apenas na Bahia:

> Práticas similares existem nos terreiros jeje do Sudeste, muitos dos quais mantêm laços de filiação com os terreiros baianos, como na Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein, localizada em Santo André, região metropolitana de São Paulo. Nessa casa a estrutura dos assentamentos situados na entrada (Xorokue, ou Ogum Xoroque, Ayzan e Legba) segue a estrutura dos terreiros jeje-mahin de Cachoeira nos quais essas três divindades são sempre homenageadas em primeiro lugar. Além disso, devido à introdução nessa casa de práticas jeje do Haiti, há na casa o culto ao Barão Samedi, um *loa* (espírito) associado à morte e à sexualidade, geralmente debochado,

> amante das bebidas e representado pela cruz e símbolos fálicos. (SILVA, 2019, p. 459).

Figura 55 - Representação feminina de Ayizan[199]



Fonte: Àláketú Odé.

De acordo com Silva, Ayizan é descrita como a inseparável esposa de Legba: "[...] um vodun feminino associado à terra, fertilidade, fartura, ancestralidade (antepassados) e comunicação. Muitas vezes é descrita como esposa de Legba". (SILVA, 2019, p. 465). Foi dessa forma que ele testemunhou o culto no terreiro jejê-mahin, Dambala Kuere-Rho Bessein[200], fundado pelo respeitado Mejitó Dancy[201], o único a manter essa tradição em São Paulo. Lá o assentamento de Ayizan "[...] é constituído por dois potes brancos ao lado de cactos. É cultuado também um montículo de terra enfeitado por folhas de dendezeiro". (SILVA, 2019, p. 465). Silva levantou a questão e respondeu: "Ayizan quem é? É esposa de Legba. É feminina".[202]

[199] "Ayizan é representada por todas as árvores cujas folhas são denominadas "zan" na língua fon, tais como a ráfia, o dendezeiro e outros tipos de palmeiras". (ÀLÁKETÚ ODÉ. Aiyzan - A nata da terra. Disponível em: < https://bit.ly/2UmnFAV >. Acesso em: 01/06/2021.

[200] Tombado como Patrimônio Cultural Andreense pelo COMDEPHAAPASA – Conselho Municipal de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arquitetônico-Urbanístico e Paisagístico de Santo André, inscrito no livro de tombo sob n. 12, processo n. 1995/2007-5. Data do tombamento: 21/08/2007.

[201] Pai Dancy faleceu em 12 de maio de 2018.

[202] Entrevista em 18/0/2019. Ver em Apêndices.

3.2.3 Figuras dos pares de Exu Feminino e Masculino

Figura 56 - Esculturas Exu Feminino e Masculino



Fonte: Parsons (1999).

Conforme visto, a partir de 1900 Nina Rodrigues (1862-1906) inaugura, com suas teorias evolucionistas, os estudos afro-brasileiros. Também identificamos que ele também foi o primeiro a registrar e publicar uma representação simbólica de objetos sacerdotais de um culto a Exu, conforme tradição yorubá-nagô. Os objetos, nos quais figuravam o feminino e o masculino, não despertaram nenhum interesse do etnólogo. Ele não acreditava que objetos africanos tivessem qualquer importância.

Conforme detalhamos no Capítulo 1, sobre as imagens dos bastões sacerdotais, elas foram publicadas na célebre obra *Os africanos no Brasil* (1935) em uma tradução da produção médico-científica escrita antes, publicada em francês em 1900.

Há três questões para analisarmos sobre estes bastões, tão representativos do culto à Exu e seus princípios fundamentais masculino e feminino.

Primeiro, o objetivo da investigação de Rodrigues, que naquele momento era exclusivamente o estudo da mentalidade religiosa da raça negra no Brasil, "[...] considerada patológica, atrasada e incapaz de manipular as elevadas abstrações exigidas pela religião monoteísta". (SILVA, 1995, p. 35). Lembremos que quando teve contato com as peças em um terreiro de candomblé, o sacerdote teria dito a ele que não sabia o que eram as estatuetas. Os dois "ídolos ou figuras gegês de Elégua" que ele não sabia bem o que representavam eram, todavia, "[...] dois ídolos perfeitos em bronze, um de cada sexo. Corpo comprido, pernas muito curtas, bocas rasgadas até as orelhas, volumosos órgãos sexuais, longos peitos pendentes na mulher". (RODRIGUES, 1935, p. 343).

A segunda questão suscitada por estes bastões é a feminilidade relacionada à mulher negra, sua ascendência africana, sua invisibilização individual, incluindo o desprezo pelas vivências das mulheres de terreiros. Não houve interesse por esse feminino que, mesmo no comando dos candomblés nagôs, considerados "superiores" e "puros", foram mantidas marginalizadas pelo sistema patriarcal. Mulheres de terreiros sofreram impactos das opressões que até os dias de hoje atingem essa parcela importante da liderança da hierarquia do candomblé.

A terceira questão é a demonização de Exu, um processo iniciado ainda em África. As narrativas construídas por Rodrigues basearam-se nas descrições dos viajantes e missionários estrangeiros sobre Exu (*Legba* ou *Elegbara*) que passaram a circular no Ocidente em meados do século XVIII.

Em África, a demonização de Exu ganhou um novo componente a partir de 1864, quando os discursos sobre o orixá Exu que o associavam ao diabo cristão começaram a ser traduzidos para a língua yorubá. O responsável por isso teria sido o bispo Samuel Crowther, um nativo iorubá nomeado para a Church Missionary Society, em Abeokutá, na Nigéria, e que mudou a história do seu povo em relação às tradições e ao culto a Exu.

Nascido com o nome de Ajayi, em *Oshogbô*, Crowther foi capturado em 1821, aos 12 anos de idade. Depois de salvo pela Marinha Britânica, foi batizado e, ao retornar já era um convicto cristão. Tornou-se docente da instituição protestante e se empenhou em educar os iorubás e espalhar suas produções linguísticas, inclusive convertendo a linguagem oral do yorubá para a escrita. Essas adaptações acabaram servindo de referência para muitas narrativas que ultrapassaram os limites do continente africano e foram reproduzidas no Ocidente.

Quando em 1843 ele publica a primeira edição de *Vocabulary of the Yoruba Language*[203], não só as práticas tradicionais, como também a imagem de Exu foi marcada como o diabo em África.

> Por tratar-se de um vocabulário bilíngue, dá a conhecer (equivocadamente) que o substantivo Deus (God) corresponde a Olórun, Olódúmaré, e o substantivo Diabo (Devil) correspondente a Angeli ti ochubu, Èsù. O adjetivo diabólico (diabólica) correspondente a lèsú, embora não conste do vocabulário o verbete inferno (hell), há substantivo céu (heaven), correspondendo a orun, ibi-rere e òke orun. (RIBEIRO; SÀLÁMI, 2015, p. 9).

Crowther em seguida fez a tradução de partes da Bíblia Sagrada para o yorubá, processo em que, além de reforçar o significado de Exu como o diabo, passou a associar o orixá com

[203] CROWTHER, Samuel. **Vocabulary of the Yoruba Language**. Londres: Hatchard and Son, 1843.

outras expressões como "[...] idolatria (*idolatry*, s. *isin ere*, *iborisa*); Satã (*Satan*, s. *Èxù*, *ólori orun ápadi*); satânico (*satanical/satanic*, a. *bi Èsú*) [...] e bruxa (*wich*, s. *ajé obinrín*)". (RIBEIRO; SÀLÁMI, 2015, p. 11, grifo nosso).

Esta é apenas uma parte da história, mas o que se seguiu com a imagem e os cultos ao orixá Exu nas tradições yorubá foi a propagação de ideias que desestruturaram alguns sistemas de práticas e crenças. Assim, imaginários estigmatizantes atuaram para a "[...] degradação de elementos sagrados yorubá, particularmente do orixá primordial Exù". (2015: 217).

> A cristianização funcionou como um instrumento ideológico da colonização e da expansão capitalista sobre os povos africanos, a partir do século XVI. As obras missionárias receberam privilégios e apoio para estenderem-se pelo império colonial e a aliança entre missão civilizadora e evangelização pressupunha a civilização branca e a barbárie negra, evidenciando o domínio exercido pelo imperialismo europeu sobre o cristianismo. (RIBEIRO; SÀLÁMI, 2015, p. 217).

Assim, não apenas o orixá Exu, como também os africanos foram associados à imagem do demônio e à barbárie, como parte de um projeto para justificar a escravidão negra e o avanço do imperialismo no continente africano. A demonização se baseou na relação de Exu com o corpo e a sexualidade, tão marcantes em suas representações, manifestações e em suas elaboradas cerimônias abertas.

Dentre as representações estéticas e objetos sagrados de Exu mais conhecidos em algumas localidades da África Ocidental, como Nigéria e Benin, encontram-se os bastões sacerdotais, conhecidos como de *ògo-íléwó-èsù.* (2015: 188). Há uma variedade de cetros que constituem elementos de identificação, símbolo de poder, recurso de defesa e de ataque, mas também de benção e maldição. Durante os rituais somente sacerdotisas, sacerdotes, iniciadas e iniciados podem carregar e ostentá-lo.

Os bastões masculinos e femininos têm funções diferentes, porém complementares:

> O bastão confeccionado na madeira sagrada iroko, de aproximadamente 20 ou 30 centímetros, com a imagem de Exu esculpida, com o ógo na nuca e, por vezes, uma figura humana, que pode ser masculina ou feminina. Quando se trata de uma imagem do sexo feminino, a figura tem grande cabelo trançado e por vezes carrega uma criança no colo, fazendo referência à fertilidade propiciada por esse orixá. Quando se trata de uma imagem do sexo masculino, a figura representa muitas vezes um guerreiro. Esse bastão, preparado para evocar a presença de Exu, serve também como elemento para a identificação de seus devotos. Nos momentos de dificuldade, o ógo é usado como defesa. Pode ser enriquecido com detalhes, como por exemplo, búzios abertos ou ter seu cabo revestido com contas brancas, vermelhas e pretas. (RIBEIRO; SÀLÁMI, 2015, p. 188).

Figura 57 – Bastões de dança de Exu



Fonte: Chemeche (2013).

Imagens de figuras masculina e femininas relacionadas ao orixá Exu e uma variedade de esculturas e bastões sacerdotais também foram publicadas no livro *Eshu The Divine Trickster* (2013), organizado pelo escultor e artista visual israelense, George Chemeche, pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva e pelo africanista norte-americano Donald J. Consentino. Sobre algumas peças registradas em 1930, nas quais se vê frequentemente as figuras femininas e masculinas de Exu, em pares, a complementariedade dos polos superaria a relação de oposição:

> Embora Exu seja sempre pensado como masculino, é frequentemente associado a um par, com masculino e feminino. As figuras representam tensão e possibilidades criadoras da sexualidade humana e refletem o poder de Exu. Sexualidade, ao mesmo tempo em que marca a diferença radical entre os dois, mediando um poder que supera a oposição. É um poder compassivo que não pode ser forçado. O homem dá o sêmen, a mulher, o sangue uterino, para que a criança nasça. Cada um oferece um sacrifício, partes suas morrem nesse sentido, para que a vida seja renovada. É Exu o inquieto depositário do poder criativo que transforma morte em vida, quem simultaneamente dissolve e remodela o mundo. (PEMBERTON, apud CHEMECHE, 2013, 73 p. 100)[204]

Em 1981 algumas estatuetas de Exu fizeram parte do catálogo da exposição permanente sobre arte africana do *Metropolitan Museum of Art* de Nova Iorque. (VOGEL, 1981, p. 97). O texto curatorial assinado por John Pemberton III descreve a importância da arte sagrada usada nas regiões da Nigéria e da República do Benin (antigo Daomé).

O autor mostra que a arte africana é dotada de significados complexos porque as obras servem como "repositórios do conhecimento tradicional", mas também expressam códigos das

[204] Tradução: Patrícia Souza (2018).

relações sociais das diversas comunidades. As figuras de Legba (Exu) são importantes elementos que compõe os ritos de iniciação e servem também para iniciar os devotos nos princípios morais: "[...] múltiplas camadas de significados incorporados na escultura são revelados progressivamente aos iniciados, de modo que apenas os membros mais antigos e avançados compreendem plenamente esses significados". (PEMBERTON III, 1981, p. 98, tradução nossa). A apreensão das referências cosmológicas contidas na arte africana dependeria da observação da totalidade:

> Pessoas de fora estão apenas começando a entender a complexidade do simbolismo na arte africana, em que cada elemento carrega várias alusões. Muitas vezes, todo um complexo ritual ou ciclo de dança realizado durante um período de tempo devem ser vistos para que o observador apreenda as profundas referências cosmológicas que contém. (PEMBERTON III, 1981, p. 98, tradução nossa).

Nas cerimônias abertas, os iniciados e sacerdotes também se apresentam da mesma forma como o orixá está representado nas esculturas, com "[...] o longo penteado fálico, tocando flauta e portando as cabaças de remédios poderosos (oogun), além do *okotó*[205], que são as características distintivas da iconografia de Exu, o deus trapaceiro iorubá". (PEMBERTON III, 1981, p. 98). Cada um dos apetrechos expressa o poder de Exu e quando ele surge manifestado nas ruas é logo identificado como o grande mensageiro, o arauto dos deuses,

> [...] que anuncia sua presença, às vezes para a consternação de todos, enquanto ele corre pelas ruas, mercado e até mesmo no palácio do rei. Ele aparece tão inesperadamente, se move tão rapidamente, toca tão selvagem ou suavemente, o tempo todo dançando, como um pião, que o homem vê e não vê, ouve e não ouve. Apontando suas cabaças de remédio, ele confunde o arrogante e engana os descuidados e os poderosos". (PEMBERTON III, 1981, p. 98, tradução nossa).

[205] É um dos símbolos associados a Exu, "[...] uma espécie de caracol e aparece nos motivos das esculturas e como emblema entre os que fazem parte do culto de Exu. O caracol traz esta significação junto a Exu, pela sua maneira de crescer e multiplicar-se em espiral. O okotó é um pião apoiado na ponta de um cone, que rola espiraladamente até converter-se numa circunferência, simboliza o crescimento". (SANTOS, 2001, p. 133).

Figura 58 - Par de figuras de Exu [206]



Fonte: Vogel (1981).

Gomes observou que entre as múltiplas características de Exu no contexto iorubá está a virilidade. “Mulheres temendo esterilidade recorrem a Exu para terem filhos, pois Ele tem esse poder de ajudar a mulher a conceber. A metáfora sexual é expressiva. Suas imagens retratam vitalidade sexual, energia libidinal, desejos ardentes, virilidade acentuada”. (GOMES, 2019, p. 53). Eis uma razão da presença de figuras de crianças em estatuetas que representam os pares do Exu, feminino e masculino.

Figura 59 – Exu Fêmea, símbolo da virilidade e da fecundidade



Fonte: Parsons (2013)

[206] Nigéria, Ioruba, Igbomina, distrito de Oro, aldeia de Ijomu. Atribuído a Ogunremi ou Onadokun.

3.5.4 As representações de Exu Feminino no Brasil

A tradição yorubá de manter as representações do feminino e do masculino nos cultos de Exu não foi percebida nos registros sobre a fundação dos primeiros candomblés ketu-nagô na Bahia, cujos cultos reconheceram imediatamente a dominação masculina do orixá, reforçada pela presença do falo como seu símbolo principal. Em África as figuras em pares significam complementariedade, fecundidade, fertilidade e equilíbrio. Mas no Brasil não se popularizaram, nem mesmo as cerimônias e cultos elaborados, com a presença de sacerdotes e iniciados para o orixá. Mesmo na Casa do Mensageiro (Camaçari), onde estivemos com o babalorixá Rychelmy, embora haja filhos e filhas iniciados para Exu, não foi descrito nenhum ritual que se aproximasse das referências encontradas em cultos nas comunidades de devotos à Exu na região yorubá, na África Ocidental.

Ao analisarmos algumas representações do orixá Exu na África Ocidental e no Brasil, percebemos que o poder masculino não está dissociado do feminino, pois os atributos de individualidades constituem poderes complementares. No campo das religiões afro-brasileiras, isto fica bem mais elucidado quando olhamos para outras denominações, como a Umbanda, na qual o culto ao orixá resultou de assimilações com tradições religiosas cristãs e espíritas. É nela que Exu, senhor das ruas e dos caminhos, reina nas encruzilhadas representadas em formato de cruz, abandona o ogó e empunha seu garfo de três pontas, o tridente.

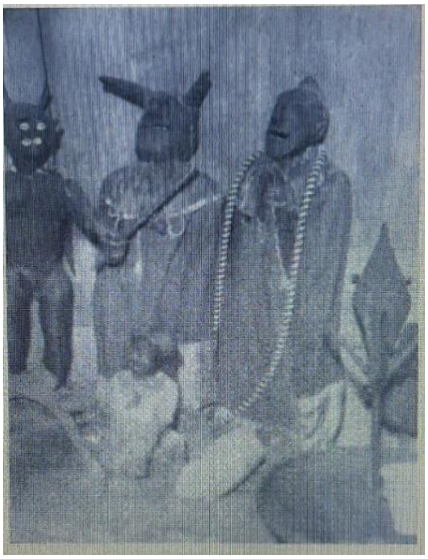
A Umbanda é o campo no qual não se questiona o lugar do Exu Feminino, que exerce protagonismo individual, sendo nomeada como Pombagira ou Exu-Mulher. Ela teria o seu domínio nas ruas em formato de "T" e o cetro formado por um garfo de duas pontas. Há entre o masculino e o feminino uma relação complementar e não de oposição, podendo ser marido-esposa, rei-rainha, companheiro-companheira, ou simplesmente, o homem e a mulher:

> A encruzilhada por ser o encontro dos caminhos, é um dos espaços preferenciais para a realização de suas oferendas. [...] a ênfase mítica na simbologia do **falo** e da **vagina** parece ter sido reelaborada nas formas geométricas do tridente e dos lugares de oferenda, cujas linhas aludem ao corpo humano em sua diferenciação por gênero. Pênis e chifres postos sobre a cabeça podem expressar, portanto, não apenas a subjugação católica de Exu ao Diabo, mas o encontro dessas mitologias que utilizam a linguagem do baixo corporal e da presença ou ausência nele do falo nos mitos que vinculam poder, corpo, sexualidade e transformação. (SILVA, 2015, p. 52 e 53, grifo nosso).

Silva (2015) se refere aos garfos de pontas triplas ou duplas, "[...] sínteses de ideias de encontro, transição, passagem e sexualidade", como potentes símbolos transnacionais do orixá,

observáveis ainda em seus pontos riscados (traços sagrados feitos principalmente na Umbanda e Quimbanda) e nas ferramentas que representam Exu, o masculino e o feminino, bem diferente das representações nos candomblés nagôs. (SILVA, 2015, p. 53).

Figura 60 - Bombojiras – Exus. [207]



Fonte: Silva (2013).

Em seu artigo "Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira", Vagner Gonçalves da Silva (2008) observa que os objetos sagrados nos terreiros podem representar duas categorias distintas que se relacionam com o corpo dos religiosos, sendo divididos em: objetos que são produzidos para a relação do filho de santo com o orixá e aqueles que são produzidos para representar o orixá, que geralmente ficam em altares ou pejís: "A primeira categoria engloba a arte religiosa que se manifesta sobretudo no barracão, durante as cerimônias públicas do candomblé; e a segunda, a arte oculta dos pejis (altares) do candomblé". (SILVA, 2008, p. 5). Em relação aos objetos de culto à Exu, que foi mantido com certo segredo principalmente nos candomblés, estes se encaixariam na categoria de arte oculta:

> Os objetos que fazem parte desta categoria e a forma como se organizam são, em geral, pouco conhecidos, pois constituem o altar dos orixás localizados no interior do peji, quarto do terreiro de acesso restrito aos iniciados. Esses objetos, reunidos segundo prescrições rituais, formam os assentamentos ou ibás (conjunto de peças de barro, louça ou madeira e de outros objetos litúrgicos como pedras, metais, etc.) que são, após serem sacralizados por meio do sangue animal e pelo banho de folhas, uma espécie de corpo físico dos deuses na terra. (SILVA, 2008, p. 104).

[207] Autor da fotografia: Gregório Alencar.

O autor ressalta a complexidade das representações associadas à Exu no Brasil, que se confundem com as interpretações cristãs e demonizantes sobre a divindade: "Chifres, rabos e tridentes passarão a representá-lo. Insígnias feitas de ferro em forma de tridente ou mesmo bonecos de ferro com chifres e garfos de três pontas foram as formas mais populares de representação desta divindade". (SILVA, 2008, p. 105).

No caso de Verger (2002, p. 78), o fotógrafo registrou apenas duas representações características de Exu existentes na África yorubá, sem considerar que poderia haver uma variedade de formas de culto, como ocorrem nas regiões entre a Nigéria e o Benin. A primeira é constituída de "[...] uma pedra porosa, chamada yangi ou por um montículo de terra grosseiramente modelado na forma humana, com olhos, nariz e boa assinalados com búzios". A segunda seria apenas "uma" estátua com,

> [...] fileiras de búzios, tendo em suas mãos pequenas cabaças (àdó), contendo os pós por ele utilizados em seus trabalhos. Seus cabelos são presos numa longa trança, que cai para trás e forma, em cima, uma crista para esconder a lâmina de faca que ele tem no alto do crânio. Isso, por sinal é dito em uma de suas saudações "*sonso abè kò lòri erù*" (a lâmina sobre a cabeça afiada, pois ele não tem cabeça para carregar fardos). (VERGER, 2002, p. 78).

Mas se o Exu Feminino foi reconhecido apenas nos candomblés angola-congo ou em outros cultos como a Umbanda, pudemos atestar que muitas narrativas colaboraram para reforçar essa ideia. Stefania Capone (2018, p. 128) parece desconsiderar a existência de cultos às figuras femininas de Exu na tradição yorubá. Para ela, o Exu Feminino é a Pombagira, ligada à sexualidade, cuja "[...] posição marginal (ela é a prostituta) também constitui sua força: ela ameaça, com sua independência, o equilíbrio entre os sexos, cuja ocorrência implica a sujeição das mulheres". (CAPONE, 2018, p. 128).

A autora chega a duvidar que exista alguma origem africana da Pombagira, identificando a criação dela com o "imaginário" religioso popular:

> [...] povoado de espíritos, diabos e feiticeiras. Sua identificação com o diabo africano faz parte na realidade de um processo de reinterpretação desse imaginário em um "contexto africano". Além disso, não se pode considerar seriamente uma origem africana real desse espírito. (CAPONE, 2018, p. 128).

A mesma interpretação encontramos em Augras (1989, p. 26), ao afirmar que o Exu Feminino está associado à Iyámí Oxorongá, como se uma fosse a versão brasileira da outra. "Nessa ordem de ideias, parece que Maria Padilha de alguma maneira vem a resgatar o antigo

poder terrível das Iya Mí". (AUGRAS, 1989, p. 30). Além de portar também o tridente, a Pombagira está ligada ao poder do fluxo menstrual ou da menga, que significa sangue.

> [...] os aspectos fálicos são claramente assumidos, a ligação com a morte também, e a menga, o grande fluxo de sangue em que se esvairá o inimigo, além de sua expressão explicitamente guerreira, parece afirmar que no sangue que corre é que reside o verdadeiro poder da mulher. (AUGRAS, 1989, p. 31).

Conforme nos explicou Fernanda de Nanã, a Mãe Nanamonilê, sacerdotisa com o título de Iy*aseré*, que cuida exclusivamente de Iroco, Iyá Apaocá e das *Yiamí*, no terreiro do Axé Opó Afonjá, Exu e Iyamí são divindades diferentes: "Não tem nada a ver com Exu. Elas não são Exu. São mulheres que se reuniam antigamente, iam para a mata e lá elas se reuniam para discutir sobre todos os assuntos".[208]

No Terreiro do Alaketu, onde a matriarca Olga de Alaketu se orgulhava de ser herdeira da linhagem real Arô, a quinta geração da princesa Otampê Ajarô (Maria do Rosário Francisca Régis), existe tanto o culto à Iyá Apaocá quanto ao Exu Feminino. Bernardo (2003) aponta que havia segredo guardado sobre estes cultos: "[...] no Alaketu a santa da barriga, Iapacocá – a mesma Iá Mi Oxorongá, está assentada e é cultuada". (BERNARDO, 2003, p. 148). Sobre a "Exu Mulher" a própria iyalorixá Olga de Alaketu, ao falar sobre o preparo das comidas de santo da sua casa, se refere à divindade chamada *Iná Edé Akesán Ibara Mokie*, que "comeria" cabra ao invés de bode. (ALAKETU, 2010, p. 29). Mãe Olga de Alaketu mantinha silêncio sobre os detalhes deste culto ao Exu Feminino. "Em toda a sua trajetória, Olga, como o mito esconde revelando, revela escondendo". (BERNARDO, 2003, p. 148).

Figura 61 - Mãe Olga de Alaketu, Oyáfúnmí (1925-2005)



Fonte: Ilê Maroialaji – Alaketu.

[208] Entrevista realizada em 08/02/2020.

Por fim, é importante ressaltar que nos candomblés de tradições banto, das nações Angola e Congo, o elemento feminino associado ao Exu dos yorubá-nagô está acomodado como o inquice (nkisi)[209] Pambu Injila, que possui inúmeros "avatares", nomeados como Mavambo, Apavenã, Bombogira e Aluviá, entre outros. (SILVA, 2019, p. 141). Augras reconhece que "[...] a transformação de Bombojira, equivalente congo do Exu, iorubá, deus fálico, mediador e trickster, em divindade feminina, está por merecer estudo específico". (AUGRAS, 1989, p. 25).

3.2.4.1 Um Orixá incerto na Quebra de Xangô e a Exu de Saia em Salvador

Consideramos importante acrescentar aqui o caso da estatueta do "Orixá Incerto", que pode nos ajudar a compreender o problema de se reduzir Exu apenas a estética "fálica". (ALMEIDA, 2019). Sobretudo quando se busca uma outra compreensão, a ausência ou silenciamento de culto ao Exu Feminino, como parte dos candomblés nagôs que se constituíram na Bahia.

Figura 62 - Orixá Incerto



Escultura fálica
26 cm (altura) x 6 cm (profundidade)
Maceió, Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas,
Coleção Perseverança

Fonte: Almeida (2019).

Apesar de nomeada como "Orixá Incerto", trata-se de uma estatueta de madeira que foi associada a um Exu Feminino. Ela integra a Coleção Perseverança do Instituto Histórico e

[209] "Inquice – divindade dos cultos de origem banta correspondente ao orixá nagô (BH). Do quicongo nksi, nkixi, entidade sobrenatural, ídolo, fetiche, amuleto". (LOPES, 2012, p. 136).

Geográfico de Alagoas, um conjunto de mais de 200 peças resultado de um episódio que marca o período de perseguição e violência contra as religiões afro-brasileiras no Brasil, ocorrido no início do século XX. A invasão dos terreiros visou quebrar e recolher todas as representações relacionadas à ‘feitiçaria” praticada nas casas de culto:

> É importante situarmos que a escultura, com seu elemento fálico, introjetado no ânus e com traços de uma figura feminina, é fruto de um ato, conhecido como “Quebra de Xangô” que aconteceu na noite de 01 de fevereiro de 1912 no Estado de Alagoas, principalmente na capital, a cidade de Maceió. O episódio teve como mote a invasão, por um grupo de ex-combatentes, às casas de culto de matriz africana. A justificativa para tal ato foi a de que o Governador em exercício, Euclides Malta, frequentava os terreiros e administrava o Estado sobre as coordenadas dos pais e mães-de-santo. Muitos dos terreiros foram saqueados, filhos-de-santo espancados e objetos queimados em praça pública. (ALMEIDA, 2019, 29).

Além de esculturas de orixás, adornos, instrumentos musicais e diversos objetos rituais foram incluídos em dois catálogos. O primeiro, *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*, elaborado por Abelardo Duarte em 1974, realizou um inventário das peças; e o outro foi produzido em 1985 pelo museólogo Raul Lody. Percebe-se uma certa confusão por parte dele na interpretação dos símbolos, na tentativa de situar a representação como uma peça feminina em aproximação com o orixá Xangô ou como uma divindade fálica:

> Em seu catálogo “Coleção Perseverança: documento do Xangô alagoano”, Lody descreve a escultura da seguinte maneira: “Escultura em madeira de braços articulados apresentando vestígios de pintura. O escurecimento da madeira deve-se ao depósito de sangue e azeite de dendê sobre a peça (alimentação do santo). É uma figura feminina em posição de ato sexual em nítida intenção de mostrar um falo que também funciona como haste da escultura. Na cabeça percebe-se que existiu um machado de asas. Decisivamente é um Oxê antropomórfico, exibindo fios de miçangas na cor branco-leitosa, provavelmente relação de uma qualidade de Xangô com o orixá Oxalá”. (LODY, 1985, apud ALMEIDA, 1989, p. 42).

Ocorre que nenhum destes catálogos levou à identificação acurada da divindade representada pela estatueta.

Já Almeida (1989) usa dos indícios na descrição do “Orixá Incerto” para tentar se aproximar da verdadeira identidade daquela representação, descartando a possibilidade de se tratar de uma imagem do orixá Xangô:

> Diante de tais evidências e da leitura de alguns elementos da escultura, bem como embasados em algumas teorias, acreditamos que a identidade da escultura fálica está relacionada com o orixá Exu, especificamente a Exu iorubá, Elegbará. Outra possibilidade é pensar que ao invés de um *oxê* ou

> chifre, o que estaria compondo na cabeça da escultura é uma faca, elemento característico do Exu Elegbara. Quando o elemento em forma de faca emerge da cabeça de Elegbara, é um sinal de que a demonstração de seus poderes começou. (ALMEIDA, 1989, p. 60).

A estética de Exu associada aos símbolos fálicos e à produção da arte religiosa, que indicam atributos da divindade, muitas vezes circulam entre os próprios devotos.

Outro caso que vale a pena registrar foi citado em "Exu – a forma e a função", por Jaime Sodré, que retoma uma cena do cotidiano, descrita por Vera Martins em 1984, ocorrida entre um artesão e uma iniciada do candomblé. A mulher de nome Domingas, teria encomendado ao homem, uma estátua de uma "Exu de saia":

> Domingas olhou a escultura em frente e não pode conter o riso de satisfação: Está linda! Uma verdadeira Diaba, mostrou, também sorrindo, seu Zé. Uma Exu de saia. Por baixo, um rabo enorme, retorcido salientemente na ponta. As orelhas têm furos à espera de enfeite e por ousadia uma língua enorme esparramada de fora! Nesta oportunidade Exu, além de ser denominado de Diaba, preserva sobretudo, simbolizado por uma língua enorme, a sua qualidade fálica. [...] junto com a Diaba, Domingas levou a ferramenta de Tranca-Rua, um tipo de Exu bastante temido que, segundo dizem, guarda a porta do inferno. José Adário fez uma escultura de setenta centímetros, uma chave de trinta centímetros no meio, duas lanças (armas que o "diabo gosta"), mais uma cabeça em forma de triângulo invertido. (MARTINS, 1984, apud SODRÉ, 2009, p. 8).

A descrição da "Exu de Saia" de Domingas pode não se assemelhar à africana *Esúbinrín* (Exu Mulher) de Lagos ou de Ibadan, na Nigéria, mas se aproxima das características das estatuetas de Exu de Saia, que estão sob a guarda do MAFRO/UFBA, cuja origem se perdeu no tempo. Seria um sinal de que essa representação simbólica se faz presente em algum terreiro, mesmo que guardada em segredo? Ou ainda que a condição de reclusão dos objetos no museu não sinaliza a extinção ou impossibilidade de cultos ao feminino de Exu na tradição dos candomblés nagôs?

Figura 63 - Exu de Saia no MAFRO/UFBA



Fonte: Claudia Alexandre.

3.5.5 O Ogodô Dey e a luta das mulheres de terreiro em Cachoeira

A história do Terreiro Ogodô Dey, na cidade de Cachoeira, Recôncavo Baiano[210], está ligada à trajetória de uma mulher de nome Porfíria de Ogum, ou Mãe Aleijadinha da Lagoa Encantada, uma iyalorixá iniciada pelo conhecido ceramista e pai-de-santo Chiquinho do Babá[211].

Mãe Porfíria de Ogum tinha um problema em uma das pernas, razão do apelido "Aleijadinha", e diziam que seu orixá tinha uma relação misteriosa com a fonte de água que ficava perto da casa. Conta-se que "[...] o Ogum dela entrava na fonte e ficava três dias, nessa

[210] "Recôncavo Baiano, uma área que bordeia a Baía de Todos os Santos, e que até os anos de 1960 abastecia Salvador com produtos agrícolas, alimentos e utensílios. Conexão que se dava pelo Rio Paraguaçu e a Baía de Todos os Santos. Elevada a categoria de vila em 1698, Cachoeira foi a cidade mais rica do Recôncavo Baiano cuja economia apoiava-se na lavoura de cana-de-açúcar. O Recôncavo Baiano, no período colonial, foi o grande ponto de conexão entre a capital da colônia, Salvador, e o interior do país. A cidade é comumente conhecida como a "Heróica", título recebido pelo papel que desempenhou durante a guerra de independência da Bahia, quando funcionou como capital da Província em 1823". (VELAME, 2012, p. 3).

[211] "No Bitedô, numa localidade acima de um túnel, construído na década de 1870, próximo a um viaduto ferroviário, havia um terreiro de candomblé liderado por um babalorixá conhecido como Chiquinho de Babá. Segundo ogan Boboso, Chiquinho de Babá fazia parte do Seja Hundê no tempo de sua fundação. Esse candomblé, fundado por volta de 1900, foi desativado após seu falecimento. Sabe-se que um membro de seu candomblé conhecido como Porfíria Aleijadinha, fundou um terreiro no lugar denominado Lagoa Encantada (Lagoa da Faleira), que, com seu falecimento e algumas tentativas de continuidade, foi por fim desativado por volta de 1945. Um ogan dessa casa chamado Juliano Souza de Jesus, conhecido como Justo, reorganizou o candomblé em sua residência. Chiquinho de Babá era ceramista, atividade que seus ascendentes ainda preservam. No entanto, seus familiares não recordam a data de seu falecimento nem guardam informações sobre seu candomblé. O povo-de-santo de Cachoeira, no entanto, guarda informações sobre seu conhecimento religioso e o medo que inspirava. Ainda hoje é comum a expressão em situação de disputa e contenda: 'deixe ele comigo e Chiquinho de Babá'". (NASCIMENTO, 2007, p. 64).

lagoa". (SANTOS, 2009, p. 165). Foi assim que o lugar onde ficava a casa de Porfíria ficou conhecido como Lagoa Encantada, tendo sua fundação por volta de 1915. (NASCIMENTO, 2007, p. 64). Era um candomblé nagô, chamado nagô-vodum ou nagô-vodunsi, que manteve tradições de cultos aos orixás, com traços jejês e com toques para caboclos, chamados de "orixás brasileiros".

Figura 64 - Terreiro Ogodô Dey fachada azul escuro [212]



Fonte: Acervo da família.

No livro Nagô: a nação de ancestrais itinerantes (2005), o antropólogo e babalorixá Vilson Caetano Sousa Júnior observou que, diferentemente da cidade de Salvador, a expressão nagô em Cachoeira, "[...] guarda profundas relações com os ancestrais jejês, daí a preferência pela palavra nagô-vodunsi. [...] Situações parecidas podem ser observadas no Maranhão, na Casa das Minas e na Casa de Nagô". (SOUSA JÚNIOR, 2005, p. 25). As duas casas maranhenses guardam aproximações com o culto aos voduns. Em Cachoeira a "nação" nagô-vodum se diferencia porque possui outras características particulares:

> [...] ela é conhecida como o "nagô que não raspa" e se autodenomina nagô-vodun, ou nagô vodunsi, contrapondo-se ao nagô tedô e nagô ijexá. Para as casas que se define como nagô, o modelo ketu, antes de lhes representar, é algo que lhes distingue em vários aspectos rituais, manifestados através do trato dado a alguns orixás, da administração de certas folhas, de algumas cantigas, comidas e da observação de tabus rituais. (SOUSA JUNIOR, 2005, p. 25).

Cachoeira, conhecida como "a terra do feitiço" (SANTOS, 2009, p. 184), é também a terra da "grande teia nagô", como resultado de um entrelaçamento de etnias africanas e de

[212] À esquerda o barracão azul e à direita Exu (1), Caboclo e a Capela de Nossa Senhora da Conceição.

grupos que se diferenciavam pelas "[...] relações de parentesco à semelhança das encontradas no Continente Africano, onde o elemento biológico apenas empresta o nome para designar uma série de relações fundamentais em intervenções rituais que são recriadas o tempo todo". (SOUSA JÚNIOR, 2005, p. 14). O Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo (2012) cadastrou 420 terreiros, nos 19 municípios[213] que formam a região, sendo que a cidade de Cachoeira tem a segunda maior quantidade de casas de culto, com 48 unidades tradicionais de matrizes africanas.

O cachoeirano Edmar Ferreira Santos (2009) abordou a maneira como as perseguições aos candomblés da cidade de Cachoeira manipulavam as representações sobre as práticas lúdicas e religiosas afro-baianas, incluindo-se os batuques e o samba de roda. No pós-Abolição a elite manteve as ideias médico-higienistas de controle, contando com o apoio de um planejamento do ordenamento público "avesso" aos costumes populares nas ruas, a população majoritariamente preta que circulava pela cidade, considerada marca de atraso da sociedade baiana.

Ele tomou como fonte os jornais locais publicados entre o final do século XIX e as três primeiras décadas do século XX. Em 1917, o jornal *A Ordem* já havia mapeado, literalmente, os candomblés de Cachoeira, para fazer as denúncias. "Referia-se a Judith Ferreira, na Terra Vermelha; Paulina do Cacuí; Aleijadinha, sobre o túnel da Central da Bahia e tantos outros possuidores de pegys[214] e aganjus". (SANTOS, 2009, p. 159).

Os jornais da época retratavam uma participação majoritária de mulheres nos cultos negros considerados degradantes, mas a participações de homens e pais-de-santo também chamava a atenção, geralmente taxados de "feiticeiros e feiticeiras". "As mulheres participantes do culto aos voduns e orixás, na maioria das vezes eram citadas no jornal A Ordem como prostitutas que 'viviam em pândegas e orgias com ogans e pais-de-santo'". (SANTOS, 2008, p. 108). A campanha promovida pelo jornal contou com o apoio irrestrito da Polícia Municipal, que passou a proibir a prática dos candomblés.

> Nessa seção encontra-se pela primeira vez a proibição expressa aos candomblés nos seguintes termos: "são proibidos os batuques, candomblés,

[213] "Santo Amaro (60); Cachoeira (48) Muritiba (44); Cruz das Almas (35); Nazaré (33); Maragogipe (27); Castro Alves (26); Governador Mangabeira (24); Santo Antonio de Jesus (23); São Félix (22); São Francisco do Conde (22); Sambara (18); Sapeaçu (17); Cabaceiras do Paraguaçu (8); São Felipe (6); Conceição do Almeida (2); Dom Macedo Costa (2) e Muniz Ferreira (1)". (BAHIA/SEPROMI, 2012, p. 10-11).

[214] "A terminologia serve tanto para identificar a 'casa de residência" do "pai de terreiro" bem como as casas e "farras" existentes na cidade de Cachoeira e adjacências. Essa denominação é recorrente nas notícias sobre a religiosidade de matriz africana em Cachoeira, nas décadas de 1910 e 1920. Ela aparece com mais frequência que o termo 'candomblé'". (SANTOS, 2009, p. 87).

> vozerias, cantorias ou ajuntamentos tumultuários ou suspeitos em qualquer ponto deste município e a qualquer hora". (SANTOS, 2009, p. 56).

Essa proibição de "ajuntamentos tumultuários" impactou diretamente a atividade das mulheres negras – ganhadeiras, quitandeiras, quituteiras – que disputavam o espaço público, circulando pelas ruas, vilas, praças e encruzilhadas com seus tabuleiros, gamelas de produtos, comidas e folhas para os chás, banhos e benzimentos. Motivos pelas quais também eram acusadas de bruxaria, curandeirismo e feitiçaria. O curandeirismo era uma atividade que atormentava os médicos, que não hesitavam em denunciar os praticantes das terapias afro-brasileiras, mobilizando estigmas contra as mulheres:

> As mulheres que trabalhavam na rua dispunham de maior liberdade para participar de batuques, sambas e lavagens, para cumprir obrigações religiosas e celebrar com os voduns e orixás nas cercanias da cidade. Isso, por sua vez rendia para elas a má fama de mulheres promíscuas, desordeiras e selvagens. (SANTOS, 2009, p. 57).

Segundo Santos, o jornal "[...] tentava se estabelecer como único possível capaz de curar e limpar a cidade. Entre 1914 e 1923, serviu ao propósito de aniquilar os maus costumes". (SANTOS, 2009, p. 108). Por isso, as sacerdotisas eram vistas como "[...] mulheres promíscuas dando mau exemplo às moças de família". Os jornais encampavam e incitavam batidas policiais e as perseguições ao povo dos terreiros de Cachoeira:

> A julgar pelas notícias do jornal *A Ordem*, as mulheres constituíam a grande maioria das lideranças dos candomblés de Cachoeira nas primeiras décadas do século XX. Os candomblés, por seu turno, representavam para os setores letrados locais o africanismo barato, os bródios, "as orgias", liderados por mulheres de "baixa candura" "degeneradas". Essas mulheres eram representadas como o avesso do ideal patriarcal exaltado nos editoriais da folha. (SANTOS, 2009, p. 145).

A imprensa tachava de "ousadia" a atitude de algumas sacerdotisas de negociar com a política dominante, estabelecendo relações com "[...] indivíduos de reconhecido prestígio como forma de elevação social para preservação de suas organizações religiosas", o que despertava a ira de muitos católicos, que escreviam nos jornais locais. "Os autores dos textos não deixavam de reconhecer que os sacerdotes e sacerdotisas dos candomblés exerciam algum tipo de atração irresistível que fazia aumentar o número de frequentadores do seu culto [...]", apesar das denúncias que faziam chegar à polícia municipal. (SANTOS, 2009, p. 148).

Todas as batidas policiais em terreiros resultavam na prisão de muitas mulheres. Uma ação na casa de Mãe Porfíria de Ogum foi matéria de *A Ordem* de 09/09/1922.

Observa-se no diário a sorte de humilhações públicas que eram impostas ao povo de terreiro:

> Numa batida policial que obteve sucesso, em 1922, num candomblé próximo ao túnel do ramal da estrada de ferro Central da Bahia, foram presas 13 pessoas, entre elas algumas mulheres. Entre os feiticeiros presos vieram algumas mulheres trajando as vestes características das graduadas dos pegys, de saiote, contas e penachos, as quais pela manhã, foram descidas da sua alta dignidade de sacerdotisas de ogans para um lixeiro trabalho de faxina, em frente às cadeias da cidade, à vista do público, que teve, com o pitoresco espetáculo, momentos de agradável deleite. (SANTOS, 2009, p. 45).

Ao lado dessas mulheres os homens se faziam indispensáveis para as atividades dentro e fora dos espaços de culto, muitos ogãs eram conhecidos como "um dos deuses feiticeiros", pois tinham:

> [...] a responsabilidade na resolução de problemas que reverberavam para além da comunidade religiosa. Devido a essa exposição dos ogans – por estarem a frente dos problemas públicos dos candomblés – tornou-se lugar comum a percepção de sua função como o exercício de um cargo de natureza honorífica, da qual mães e pais-de-santo se valeram, escolhendo brancos e pessoas de maior poder aquisitivos para lhes ajudar a proteger. (SANTOS, 2009, p. 117).

O *pegy* de Mãe Porfíria da Lagoa Encantada foi por várias vezes alvo de denúncias no jornal (18/4/1915): "Nas proximidades da cidade, ao túnel da Central, há um pegy da Mãe Aleijadinha, que funciona diariamente, atraindo ao seu antro um bom número de imbecis". A sacerdotisa não se deixava abater pela perseguição e pelas prisões que enfrentou:

> [...] quando menos esperavam a Aleijadinha e seus sequazes, domingo último, a polícia penetrou nos arraiais do seu *pegy*, e tudo virou de cambalhotas: 'aparelhos' quebrados, os santos... sem milagres, sem os devotos em número de 11, presos e conduzidos para as cadeias desta cidade, onde passaram calmamente algumas horas. (SANTOS, 2009, p. 168).

Em Cachoeira muitos terreiros foram "silenciados", fechavam as portas ou resistiam mudando de endereço, buscando lugares de difícil acesso para se manterem longe das perseguições.

3.2.5.1 A mediação das mulheres da Boa Morte

As mulheres negras da Irmandade da Boa Morte, de Cachoeira, formaram sua associação com a Igreja Católica por volta de 1820. Em torno da devoção à Virgem Maria no mês de agosto, um ciclo de três dias de festa ainda evidencia os princípios religiosos do catolicismo e do candomblé, onde as participantes rendem homenagens às memórias de suas ancestrais, possibilitando à continuidade das experiências vividas no passado. (CONCEIÇÃO, 2011, p. 99). Conforme já apontamos antes, trata-se de uma organização exclusivamente de mulheres que guarda ligações com a Irmandade Negra do Bom Jesus dos Martírios, da Igreja da Barroquinha, em Salvador. Não existem, no entanto, documentos que comprovem a transferência das mulheres fundadoras para o Recôncavo da Bahia, mas a continuidade história é evidente.

Respeitadas e ocupando os cargos máximos nos candomblés, as mulheres conseguiram manter uma tradição onde inseriram, secretamente, rituais aos orixás ligados à vida e à morte, como Iansã, Obaluayê, Nanã, Oxalá, Oxum e Exu. A associação se formou com o propósito de auxílio aos irmãos e irmãs negras no período da escravidão, desde a manumissão por meio da compra das cartas de alforrias, passando pela participação nos movimentos abolicionistas até a assistência aos doentes e aos funerais. Até hoje as irmãs mantem cooperação mútua e apoio às mais velhas. A senioridade ainda é uma premissa para que se chegue aos cargos de comando.

As mais novas geralmente ajudam na organização e nas performances da festa. Esta se divide entre o primeiro dia, em que ocorre a missa pública em memória das irmãs falecidas, após a procissão com a imagem da Virgem Maria acompanhada das mulheres vestidas de branco; o segundo dia, com a procissão à morte de Maria, com a imagem vestida nas cores lilás e as irmãs trajando saia preta, blusa branca e véu, missa e culto capela; e o terceiro dia, com o grande encerramento, a assunção de Maria, quando a imagem sai da Igreja da Matriz e percorre as ruas carregada de pé.

É no último dia que as mulheres da Boa Morte trajam roupas nas cores vermelha, branca e preta. Ostentam nos braços e pescoços suas joias douradas e prata, em que se misturam os colares com as cores correspondentes de seus orixás. A procissão ganha as ruas em clima de festa, acompanhada por uma banda filarmônica. A confraternização termina com apresentações de artistas locais e samba de roda, queima de fogos, sempre acompanhado por uma multidão de devotos, festeiros e turistas. (CONCEIÇÃO, 2011, p. 57).

Joanice Santos Conceição aponta em sua tese que, no final da festa, “sem muito alarde”, as mulheres da Boa Morte cumprem um ritual exclusivamente do candomblé quando depositam

oferendas em lugares específicos na cidade de Cachoeira: "[...] como na Pedra da Baleia que recebe as oferendas para Oxum, Iyemanjá, Nanã e outras divindades femininas ligadas às àguas". (CONCEIÇÃO, 2011, p. 168). Os rituais guardam associação tanto com as práticas da sociedade masculina do culto aos Egungun quanto com a feminina Geledé. Ambas as confrarias secretas mantêm o objetivo de "[...] neutralizar as oposições, que a vida em sociedade inevitavelmente instaura". (CONCEIÇÃO, 2011, p. 169).

Assim, é possível notar como essa tradição da Boa Morte, centrada nas mulheres negras e sua ancestralidade, se constituiu num período de maior perseguição aos terreiros de candomblé na cidade de Cachoeira. Esse grupo de mulheres conseguiu intermediar os conflitos com o poder dominante, mantendo uma relação estreita com as autoridades do clero. Durante as festas a presença dessas mulheres, apesar das vestimentas tradicionais, atestava a identidade com a devoção católica. "A irmandade realiza publicamente atos relativos ao catolicismo, que à primeira vista não encontra vínculo com o candomblé, são missas, procissões, comidas e danças. Tudo isso faz com que as irmãs reatualizem suas vivências". (CONCEIÇÃO, 2011, p. 49). Porém, por trás da atuação destas mulheres, percebemos como foi possível manter a ligação com a tradição ancestral.

> Se olharmos através das regras estabelecidas, nós poderemos compreendê-las como transgressões, já que as mulheres estão à margem da ordem vigente; por outro lado as integrantes da Boa Morte estão fora dessa ordem. Se levarmos em conta esse caráter ritual, tudo entra em conformidade. A Boa Morte, reconhecida com uma sociedade feminina, recorre à performance ritual para sustentar por quase três séculos um poder baseado na forma feminina; neste sentido a feminilidade é vista como estratégia que auxiliou para a manutenção do grupo, mesmo que em alguns momentos ela possa ser entendida como subversiva. (CONCEIÇÃO, 2011, p.106).

Nos períodos mais duros, ao mesmo tempo que a imprensa perseguia e denunciava a realizações dos batuques e candomblés, se manteve condescendente com a participação dos negros nas festas públicas religiosas, se não houvesse "excessos": "[...] algumas denúncias deixam evidentes distinções, realizadas pelo periódico, entre os divertimentos e as cerimônias religiosas dos negros, outras, mesclam os diferentes batuques na mesma retórica moralista". (SANTOS, 2009, p. 58). O samba era representado com um "grosseiro divertimento" ou um ajuntamento que "deprime os bons costumes" e o batuque, "[...] um divertimento detestável e incomodativo, importado da África". (SANTOS, 2009, p. 64). Porém, fazia parte da estratégia dos negros confundir o próprio sistema:

> Entre os anos de 1915 e 1920, houve tentativas esparsas de membros da polícia no sentido de interromper as festas e prender os indivíduos que deles participavam. Contudo, a essas tentativas o povo-de-santo respondeu que o candomblé se fazia com a licença do major delegado, obstando assim a ação da polícia. (SANTOS, 2009, p. 66).

A rede de proteção consistia na participação na irmandade negra da Boa Morte, que garantia "trânsito social e prestígio", mas também a manutenção dos laços de compadrio com famílias importantes da cidade. Isso reforçava a ligação de pessoas importantes da sociedade com as dos candomblés, muitas vezes se valendo de serviços religiosos das mães e pais dos terreiros.

Mas havia um grupo de mulheres que estava muito mais disposto a desafiar as autoridades, com seus batuques e candomblés, do que negociar ou fechar suas casas de cultos aos orixás e voduns. Com ou sem o uso do atabaque, sacerdotisas de Cachoeira são lembradas pela "obstinação", assim lembramos de: Mãe Gertrudes, silenciando seus atabaques para preservar o seu axé; Mãe Paulina e Mãe Aleijadinha, com a insistente e renovada força para não acabar a festa; Gaiaku Maria Ogorensi, pondo uma venda nos olhos da imprensa em relação ao Sejahundè; ou Mãe Judith, constituindo o advogado e exigindo respeito a sua condição de cidadã brasileira". (SANTOS, 2009, p. 179). Mulheres que se destacaram por lutar pela emancipação de seus candomblés, na cidade de Cachoeira.

3.2.5.2 Ogodô Dey e as memórias de Mãe Porfíria de Ogum

Mãe Porfíria de Ogum era considerada "ousada" e insistente (SANTOS, 2009, 179), porque teimava em ficar no mesmo endereço, tornando a Lagoa Encantada uma afronta à polícia municipal. O jornal não dava trégua e julgava o seu "[...] candomblé um vício quase incorrigível e difícil de subjugar, reconhecendo que o silêncio momentaneamente conquistado não significava o fim do conflito". O jornal A Ordem de 09/08/1922 publicou com detalhes uma das batidas na casa de Aleijadinha: "[...] A polícia arrecadou, no pegy invadido dezenas e dezenas de grotescos objetos de culto negro que foram por ordem do sr. Major delegado, exposto à curiosidade pública, e à tarde espatifados". (SANTOS, 2009, p. 166).

Entre os ogã de confiança da casa de Mãe Porfíria de Ogum estava Juliano de Sousa de Jesus (1913-1989), filho de Xangô Ogodô[215] Dey, conhecido como Justo. Ele era um

[215] "Ogodô é considerado um dos orixás guerreiros da casa real de Oyó. Ogodô era um porto fluvial situado na fronteira natural entre os dois países, o Rio Níger, era o centro do comércio entre os iorubás e os tapás. Originalmente era uma cidade pertencente ao território tapá, passando posteriormente para o controle dos oyós até

"corujebó", aqueles que saiam geralmente à noite para fazer as entregas dos "bozós" (feitiços) nas encruzilhadas. Geralmente estes cargos eram ocupados por homens e mulheres que as pessoas diziam ser misteriosas. "Meu pai parecia um africano, ele era um velho fechado, não tinha aproximação com as pessoas como eu. Ele não gostava de muita conversa", contou uma das filhas de Seu Justo, Maria de Justo.[216] (SOUSA JUNIOR, 2005, p. 98).

Santos afirma que "[...] a memória do povo-de-santo de Cachoeira sobre os últimos africanos compreende indivíduos assim, de pouco trato e poucas palavras". (SANTOS, 2009, p. 152). Os pais e as mães-de-santo tinham seu jeito de se proteger da violência e das investidas da imprensa e da polícia, uma delas consistia em "falar pouco". Os velhos africanos só ganhavam nota positiva quando se tratava de notícia de morte: "[...] elas soavam como um anúncio dos tempos em que a cidade não mais os teria. Era como se um desejo aparecesse subliminar: quem sabe com o fim dos africanos, a cidade se veria limpa dos restos do africanismo". (SANTOS, 2009, p. 161).

Figura 65 - Pai Justo de Xangô Ogodô



Fonte: Acervo da Família.

Ocorre que com a morte de Mãe Porfíria de Ogum e do sucessor Pai Antonio Luís, foi Justo de Xangô Ogodô que seguiu as tradições do nagô-vodum, herdando os assentamentos da

o final do século XVIII. O Xangô patrono da cidade chamava-se naturalmente Ogodô [...] Na Bahia, Ogodô era o "dono da cabeça"de Bamboxê Obitikô, tornando-se patrono da cumeeira do espaço público, sua coroa encimando os quatro pilares centrais do barracão da Casa Branca". (SILVEIRA, 2010, p. 467).

[216] Maria do Justo faleceu em 2008.

Lagoa Encantada, que foram levados a área da Ladeira da Cadeira, onde está até hoje. Entre as heranças estão os assentamentos de Ogum Marinho, Ogum de Ronda e os Exus, incluindo a "Exu Mulher" de Porfíria de Ogum, cujo nome é Colodina. Dada a quantidade de invasões que a casa da sacerdotisa enfrentou, ninguém consegue explicar como seus assentamentos ainda continuam preservados.

O Terreiro Ogodô Dey segue a raíz nagô-vodum de Porfíria de Ogum, conforme explicou Mãe Maria do Justo:

> O nagô se diferencia nas obrigações. Para o nagô todos os orixás são importantes, mas, aqui, o mais importante é Xangô, o dono do terreiro. Aqui em casa tem festa em junho, Xangô; agosto, Obaluayê e em fevereiro, Ogum. Eu continuo fazendo a obrigação de meu pai, no nagô. A obrigação de Xangô é feita uma vez por ano, no dia 28 de junho. Ele fazia a fogueira de São Pedro, que é a marca do Xangô dele". (SOUSA JUNIOR, 2005, p. 99).

Outra característica do nagô-vodum é em relação aos homens, que não "rodam com santo". Seu Justo como um ogã, após a morte de Porfíria recebeu o cargo de babalorixá, pelas mãos do pai de santo Antonio Luís, que também não rodava no orixá.

> 'O santo de Antonio Luís rodava numa filha de santo dele chamada Corina. Ele se chamava Ogum Marinho. No caso de meu pai, quem recebia o Xangô dele era uma filha de santo chamada Odília. Quando o orixá de um homem era um homem, até que ele deixava dançar, mas quando era mulher ele suspendia', contou Maria do Justo. (SOUSA JUNIOR, 2005, p. 99).

Figura 66 - Mulheres na Fogueira de Xangô - Ogodô Dey na Ladeira



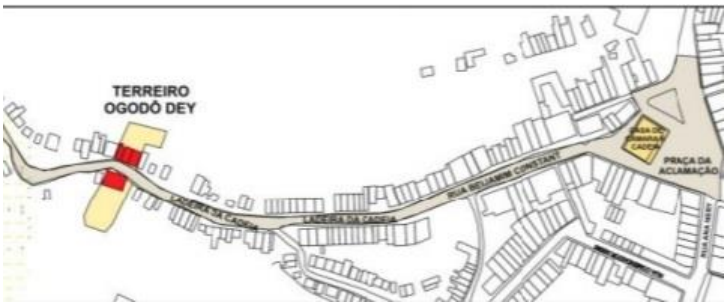
Fonte: IPAC (2015).

Ao estudar a arquitetura dos terreiros de Cachoeira, Velame (2012) observou como especificidade do nagô-vodum, a importância da dança ritual, ou "Quebrado", uma herança da tradição jejê.

> O ritmo do Quebrado com sua dança lenta, suave, macia, cambaleante, de embriaguez, com suas subidas e descidas, caídas para um lado e para o outro, desterritorializa a arquitetura dos terreiros de Candomblé de uma espacialidade estática, imprime uma linha de fuga ao congelamento do espaço. (VELAME, 2012, p. 216).

A estrutura do terreiro Ogodô Dey também é bem peculiar. A área do terreiro é cortada pela Rua Ladeira da Cadeia. De um lado da rua fica o barracão principal, os assentamentos dos orixás da casa e dos filhos e filhas-de-santo, quartos, cozinha ritual e o anexo à casa, que era de Pai Justo e de Mãe Leobina. Do outro lado da rua, há um terreno onde fica a Casa do Caboclo, uma Casa de Exu e, ao lado, uma capela católica de Nossa Senhora da Conceição, onde estão enterrados o casal. A capela, foi construída por Pai Justo para presentear a esposa, filha de Iemanjá e devota da santa. Uma vez por ano recebe a visita do padre da cidade, ainda hoje convidado pelos herdeiros, para rezar a missa em louvor a Nossa Senhora da Conceição, quando a família rememora a matriarca.

Figura 67 – Localização do Terreiro Ogodo Dey



Fonte: Velame (2012).

Aos fundos do barracão fica a mata sagrada, onde estão a árvore do inquice Tempo, também de Iroco, com Ossain e o assentamento do Caboclo, além das casas de Obaluayê, a casa de Egún (antepassados/mortos) e duas casas de Exu.

3.5.5.3 A casa de Colodina

No Terreiro Odogô Dey há um Exu Feminino. Ele pertenceu à Porífia de Ogum e foi herdada por Justo de Xangô. Ela é chamada de Colodina e seu assentamento está guardado na casa de Exu que foi construída nos fundos do terreiro, onde está a mata sagrada.

Figura 68 - Barracão Pai Justo e Mãe Leobina



Fonte: Claudia Alexandre.

É importante salientar que fui surpreendida na última visita que fiz ao terreiro, em 09/02/2020, com a permissão de acessar a mata sagrada pela primeira vez. Como já acontece há quase dez anos, no dia 2 de fevereiro, eu tenho participado da festa de Yemanjá, em Salvador e em Cachoeira, no Recôncavo baiano. A cidade de Cachoeira promove o "Presente de Iemanjá", quando os terreiros e devotos se reúnem na praça central para um xirê à céu aberto, às margens do Rio Paraguaçu, onde homenageiam também as orixás femininas Oxum e Nanã. A festa se encerra com uma procissão marítima para a entrega de presentes e oferendas às águas. Como Cachoeira está banhada pelas águas do grande rio faz com que o povo de santo reverencie a ancestralidade feminina como força natural da cidade.

Figura 69 – Cachoeira, às margens do Rio Paraguaçu



Fonte: IPHAN.

Minha participação na festa de Cachoeira se inicia com a ida ao Ogodô Dey, quando subo a Ladeira da Cadeia para tomar à benção e cumprir os preceitos de uma iniciada. Me tornei uma filha da casa por herança espiritual do meu pai, Luiz Alexandre (1932-2021), iniciado para Obaluayê e Iansã na década de 1960. Fui iniciada em 2012 e ainda estou na condição de yaô. Embora já tenha atingido a primeira maioridade, marcada pelo sétimo ano de iniciação, ainda não me submeti ao rito de passagem.

Figura 70 - Pai Theodoro de Jesus [217]



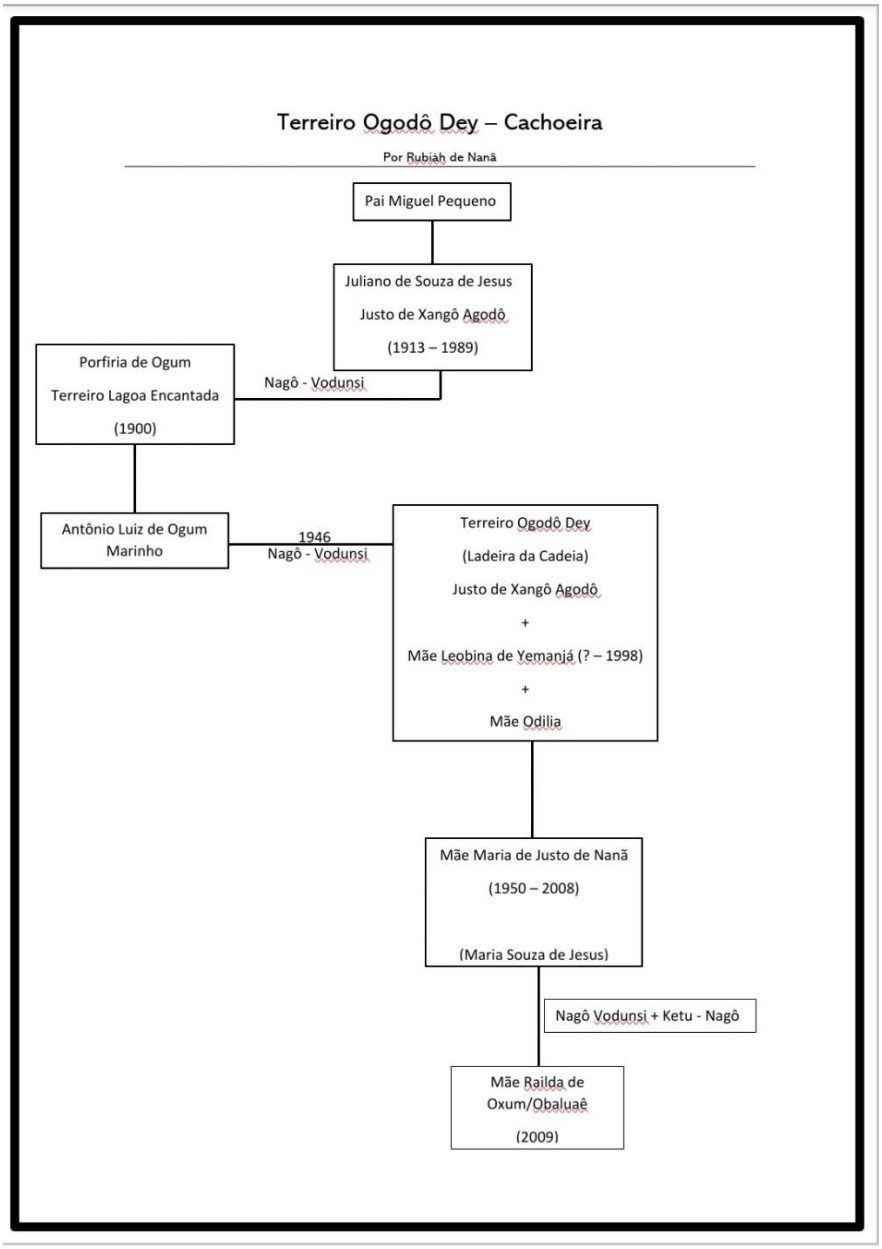
Fonte: Claudia Alexandre.

Quem me recebeu em fevereiro de 2020 foi o ogã Pai Theodoro Jesus, na época com 73 anos, que apesar da saúde frágil e enfrentando uma deficiência auditiva, que avança com a idade, assumiu a responsabilidade de zelar pelas obrigações rituais, ao lado de Mãe Railda de Assis, a atual iyalorixá.

Pai Theodoro é um dos seis filhos – dois homens e quatro mulheres - dos fundadores do terreiro. Dos quatro filhos vivos, ele é o único que mora em Cachoeira. As irmãs se reúnem geralmente nos meses de junho, para a fogueira de Xangô, em julho para a Festa do Caboclo e em agosto para a festa de Obaluayê. A filha mais velha Aloísia de Jesus, Mãe Noia, que mora em São Paulo, foi batizada no terreiro da Lagoa Encantada pelo Ogum de Mãe Porífiria, que era o Ogum de Ronda[218].

[217] Ao lado da pedra do Exu de Pai Justo.
[218] Informação confirmada pela própria Mãe Noia em 21/10/2021, em São Paulo, por telefone.

Tabela 6 – Terreiro Ogodô Dey – Cachoeira – genealogia



Fonte: Rubiah A. Moura.

Na ocasião, como estava cumprindo a agenda da pesquisa de campo comentei com Pai Theodoro sobre o tema e a dificuldade de se falar sobre Exu Feminino, inclusive disse a ele sobre as estatuetas do MAFRO/UFBA e sobre a ausência do feminino de Exu nos terreiros ketu-nagô e jejê, os mais tradicionais de Salvador, de onde eu acabara de chegar.

Pai Theodoro fixou o olhar na porta dos fundos, que estava aberta. E me fez o convite para ir até à mata sagrada. Lá, ele me apresentou a casa de Obaluayê, o orixá ancestral da minha

família, a árvore sagrada e apontou para a porta pintada de azul claro de uma pequena casa, construída em frente a outra em que se lê “Exu”.

Figura 71 - Casa de Exu



Figura 72 - Casa de Colodina



Fonte: Claudia Alexandre.

No interior da casa de porta azul, minha surpresa quando ele perguntou se eu reconhecia a escultura que estava lá dentro foi me deparar com uma figura feminina. A escultura está ao lado esquerdo de um assentamento central, que ele contou ser do Exu do Pai Justo. Feita de barro, a estátua envelhecida, com uma saia vermelha de cetim e alguns enfeites é a Colodina. Além dos adornos, chama a atenção a presença de alguns tamancos com solado de madeira junto do assentamento. “O presente que ela mais gosta de ganhar é tamanco”, disse Pai Theodoro.

No Ogodô Dey também se mantiveram restrições em relação ao orixá Exu. Ele pode ser masculino e feminino, mas nunca pode “rodar na cabeça de ninguém”. A exceção é a Exu Feminino da atual yalorixá Mãe Railda. Ela foi iniciada por seu Justo, para Obaluayê e Oxum, mas já tinha a Exua de “herança”, que é a única que tem a permissão de se manifestar, mas não há festa para ela ou qualquer Exu na casa.

A Exu Colodina é a guardiã da comunidade do Terreiro Ogodô Dey e dos outros assentamentos dos orixás e divindades cultuadas. Sabe-se que sua função principal é “alertar” os sacerdotes sobre a necessidade de alguma obrigação espiritual, para restituir o equilíbrio da família do candomblé. Ela também é fundamental para garantir, nos rituais de iniciação, a

segurança dos filhos e filhas-de-santo. Colodina nunca se "manifestou" em nenhuma filha do terreiro e não há informação de que tenha se manifestado em Mãe Porfíria de Ogum.

Pai Theodoro permitiu que eu fotografasse a casa, onde também está o Exu ancestral de Pai Justo e mais uma estatueta de Exu Feminino, cuja história ele não soube contar, pois quando ele nasceu tudo já estava ali. "Isso aqui tudo tem mais de 100 anos".

Figura 73 – Estátua de Colodina – assentamento do final do séc. XIX



Fonte: Claudia Alexandre.

Pai Theodoro avisou que não podia contar toda a história. Ao chegar em São Paulo fiz contato por telefone com a Mãe Noia, a irmã mais velha, para confirmar algumas informações a partir do depoimento do Pai Theodoro, na tentativa de conseguir detalhar um pouco mais a história da Exu Mulher, conforme segue abaixo:

> **Claudia:** Quanto tempo tem esse assentamento?
> **Ogã Theodoro**: É mais velha que eu aqui na casa, do tempo da dona do fundamento do terreiro. Quando eu nasci já estava aqui. Tem mais uma, mas a gente não sabe o nome, nem de quem é. Colodina é uma rainha! É um Exu, mas é rainha. Um Exu feminina. É a única. Não, igual a Colodina só tem ela.
> **Claudia**: Alguém herdou a Colodina, ela já se manifestou?
> **Ogã Theodoro**: Ela nunca se manifestou em nenhum médium da casa. Colodina é da finada Porfíria. Já tem séculos. Na nossa nação não tem Exu rodante. Na nossa casa o Exu é cultuado. Tem uma Padilha, é cultuada. Tem um Mavambo é cultuado. Não é por isso que não vamos dar a obrigação, o bicho de quatro pés. Tratamos com tudo normal, mas é cultuado. A Colodina nunca se manifestou em ninguém! Ela é cultuada. Nunca ninguém rodou de Colodina.
> **Claudia Alexandre:** Qual é a função dela, o senhor sabe?

Theodoro: Ela guarda os yaôs, principalmente nos dias de recolhimento. Quando tem algum problema na casa se ouve os tamancos se movimentando em direção aos assentamentos dos Exus que ficam lá fora, do outro lado do terreiro. Tudo ali é terreno da família. Na frente tem uma pedra grande, onde o Exu do Seu Justo, às vezes é visto! Ela vai lá e volta. O negócio dela é dar proteção pra quem é da família. E a gente já sabe quando começa a ouvir os tamancos batendo.[219]

Claudia Alexandre: Como é o culto dessa Exu Feminina?
Mãe Noia: Nagô que cultua o Exu-Mulher. Antigamente não tinha o Exu rodante, nenhuma mulher se relacionava com ele! Antigamente ninguém rodava com Exu. Você não via isso em casa nenhuma, nem em ketu... No jeje não existe caboclo! Na nossa casa toda vida teve caboclo. Erê, festa de São Cosme. Só de Exu, que seu Justo chamava de "Bode de Lasca". Ele ia oferecer um bode pra Exu calçado. Quatro galos, com tudo que tinha direito. Era no quintal. Cantava, fazia tudo, mas ninguém rodava. Esse bicho que matava só comiam os homens. Mulher não comia. Mas dava a comida da Colodina. Quando ia fazer a obrigação de Xangô, primeiro dava comida a Egungun... depois para os Exus e depois no outro dia é que faz a obrigação do Xangô. Fazia no quintal só homem participava. A gente não participava.
Claudia: Por que as mais velhas não falavam muito sobre Exu?
Mãe Noia: Não falavam mesmo! Pode ver as mais velhas, até que fazem parte da Irmandade da Boa Morte mesmo, ninguém conversa sobre Exu. Mas todos trabalham com Exu. Mas trabalham reservado. Tudo que eles fazem é primeiro com Exu. Exu é o começo. Agora o povo misturou tudo.
Claudia: Então era difícil iniciar antigamente uma pessoa para Exu?
Mãe Noia: O único Exu que sempre foi iniciado foi Xoroquê, que é Ogum Xoroquê. Exu sempre foi ligado a coisa ruim. Capeta ou demônio. Nossa casa nunca iniciou ninguém pra Exu. Não fazemos festa pra Colodina, nem pra Exu. Hoje faz festa de Exu. Uma devoção da minha filha, que faz uma festa reservada. A única pessoa que roda com Exu e não pode tirar e tem desde criança é Railda.
Claudia: Tem muita coisa sobre Exu que o povo ainda não contou pra ninguém, né?
Mãe Noia: Sim tem muita coisa reservada. Diferente, vamos dizer assim. Tem uma única pessoa que roda, mas não em casa. Em casa só se cuida dos assentamentos. Seu Justo não gostava. Não tinha sido criado assim e não tinha hábito. Ele não tinha hábito de coisa pra Exu. Theodoro meu irmão também não tem.[220]

[219] Depoimento de Pai Theodoro colhido na pesquisa de campo realizada em Cachoeira em 09/02/2020.
[220] Depoimento de Mãe Noia colhido por telefone em São Paulo em 20/10/2021.

Figura 74 - Exu Mulher “desconhecida” na Casa de Exu



Fonte: Claudia Alexandre.

Esse episódio do encontro com o Exu Feminino no terreiro Ogodô Dey reforça a questão do silêncio e do segredo em relação a essa divindade, mas também do dinamismo das tradições afro-brasileiras de reelaboração de práticas, que inserem diversas heranças. Não é possível afirmar quantos “pegys” guardam o culto ao Exu Feminino na Bahia, como uma tradição do passado que ainda se faz presente. Os herdeiros de Pai Justo seguem a tradição, “ninguém conversa sobre Exu, mas todo mundo trabalha com Exu”, como explicou Mãe Noia.

Ao longo deste capítulo descrevemos as representações e cultos à Exu Feminino e Masculino na Nigéria e na República do Benin (antigo Daomé), na África Ocidental e mostramos que cerimônias de culto ao orixá, com atuação de sacerdotes e sacerdotisas bem como iniciações para filhos e filhas do orixá, não se popularizaram no Brasil, mas estão presentes em algumas localidades da região iorubana. O processo de demonização pode ter causado a ruptura dessas tradições no Brasil, onde os candomblés nagôs trataram de cultuar Exu de forma ambígua, ora associando sua imagem ao diabo-cristão, ora afirmando a precedência deste orixá nos rituais.

Em África, a tradição yorubá-oyó cultua Exu como um princípio dinâmico e indispensável para a existência humana, com poder sobre a sexualidade, a fecundidade e a possibilidade de continuidade da vida. A presença das representações simbólicas do Exu Feminino e do Exu Masculino tem como objetivo principal o equilíbrio, a complementariedade e a perpetuação da vida, sem binarismo ou oposições na hierarquia de culto, que devem refletir nas relações sociais.

Mas as estátuas de Exu de Saia, no Museu Afro-Brasileiro UFBA, em Salvador; o Orixá Incerto, no IHGAL, em Maceió; a Exu de Saia encomendada por Domingas; e a estátua de Colodina no terreiro Ogodô Dey, constituem indícios que comprovam que cultos ao Exu Feminino, como parte das tradições de antigos candomblés nagôs, podem ter sido mantidos e guardados em segredo. Também, há o caso de Sofia de Exu, com sua Exu Vira, cuja iniciação pode ter sido feita por Tia Bada de Oxum, portanto na tradição nagô.

É importante destacar que nas imagens publicadas por Nina Rodrigues em 1935, identificamos o primeiro registro no Brasil de bastões sacerdotais de Exu, Feminino e Masculino. Embora nada tenha revelado o etnólogo, podem ser sinais de que o sacerdote, dono das peças, tinha ligações com práticas de iniciações ou era um filho do orixá Exu, porém nada detalhou e ficou em silêncio.

Olhar as resistências pelo sagrado a partir das relações que se estabeleceram entre essas mulheres e o orixá Exu é importante para lançar luz nas consequências possíveis das opressões patriarcais no interior do sistema dos candomblés de tradições yorubá-nagô. Atentar para essas resistências nos possibilitou propor uma nova narrativa para a compreensão da ausência ou silenciamento sobre o Exu Feminino, que percebemos tanto nos primeiros estudos afro-brasileiros como na tradição oral dos terreiros de candomblés mais antigos do Brasil.

Figura 75 – Exu de Saia proteção e maternidade. MAFRO/UFBA



Fonte: Claudia Alexandre.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certa vez, dois amigos de infância, que jamais discutiam, esqueceram-se,
numa segunda-feira, de fazer-lhe as oferendas devidas.
Foram para o campo trabalhar, cada um na sua roça.
As terras eram vizinhas, separadas apenas por um estreito canteiro.
Exu, zangado pela negligência dos dois amigos,
decidiu preparar-lhes um golpe à sua maneira.
Ele colocou sobre a cabeça um boné pontudo
que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo.
Depois, seguiu o canteiro,
chegando à altura dos dois trabalhadores amigos e,
muito educadamente, cumprimentou -os:
"Bom trabalho, meus amigos!"
Estes, gentilmente, responderam-lhe: "Bom passeio, nobre estrangeiro!"
Assim que Exu afastou-se,
o homem que trabalhava no campo à direita, falou para o seu companheiro:
"Quem pode ser este personagem de boné branco?"
"Seu chapéu era vermelho", respondeu o homem do campo à esquerda.
"Não, ele era branco, de um branco de alabastro, o mais belo branco que existe! "
"Ele era vermelho, um vermelho escarlate, de fulgor insustentável!"
"Ele era branco, tratas-me de mentiroso?"
"Ele era vermelho, ou pensas que sou cego??"
Cada um dos amigos tinha razão
e estava furioso da desconfiança do outro.
Irritados, eles agarraram-se e começaram a bater-se
até matarem-se a golpes de enxada.
Exu estava vingado!
Isto não teria acontecido
se as oferendas a Exu não tivessem sido negligenciadas.
Pois Exu pode ser o mais benevolente dos orixás
se é tratado com consideração e generosidade.
Há uma maneira hábil de obter um favor de Exu.
É preparar-lhe um golpe mais astuto
Que aqueles que ele mesmo prepara.
(VERGER, 2019, p. 12).

Figura 76 - Exu e seu chapéu de dois lados: Feminino e Masculino?



Fonte: Caprini (2018).

Ao abrir as considerações finais, recordamos um dos mitos mais conhecidos da tradição oral dos candomblés yorubá-nagô, sobre as peripécias do orixá Exu. A narrativa fala da negligência dos devotos e das consequências quando não rendem a ele todas as precedências, ou seja, fala da reação do orixá contra os negligentes. Qual o destino de quem se atreve a desafiar o poder central daquele que é a força motriz de todo um sistema de crenças? Quem ousaria apagá-lo da travessia, das lutas, das resistências e excluí-lo da própria vida, sendo ele a única possibilidade de continuidade e ressignificação? Sem a relação com Exu tudo morreria.

Ao longo da nossa investigação foram muitas as indagações sobre a ausência ou silenciamento dos cultos ao Exu Feminino na constituição dos candomblés que formam o complexo nagô (ketu-nagô, jejês-nagôs, nagô-vodum, nagô-vodunsi, nagô-ijexá e nagô-tedô). Iniciamos a jornada com a própria constituição do orixá Exu, considerado o elemento procriado, com os princípios masculino e feminino, sendo o distribuidor desses princípios para os seres viventes, portanto podendo se apresentar como masculino e feminino. Foi essa ambiguidade que nos motivou a problematizar especialmente o lugar do feminino de Exu nos cultos que se estabeleceram nos primeiros candomblés do Brasil, considerando o contexto de opressões, violências e, sobretudo, como as mulheres negras conseguiram romper a dominação patriarcal e conquistar protagonismo nessa história.

Constituiu-se como importante a percepção de que as mulheres negras e suas realidades interseccionais poderiam ganhar centralidade em um estudo sobre a ausência ou silenciamento do feminino de Exu no espaço-terreiro. Considerando a função de Exu-Elegbara-Legba na sua

totalidade, feminina e masculina, vimos que enquanto elemento dinâmico da existência ele nunca se ausentaria dos corpos negros em diáspora porque ele é o próprio corpo negro. Exú é Bara, o Senhor do Corpo e, portanto, a garantia da vida. Mas é também o Elebó, o senhor das oferendas, o dono de toda a restituição, através da magia e da comunicação entre o *orùn* e o *aiyê*, a dimensão espiritual e a dimensão material.

Em relação à sua constituição, há mesmo dois lados e três possibilidades, assim como um tridente, tão complexo como suas encruzilhadas, conforme apontou Muniz Sodré ao dizer que o três é a "possibilidade do infinito diverso". (SODRÉ, 2017, p. 178). Construir uma narrativa sobre Exu é saber que não se pode buscar apenas uma razão para as duas cores do chapéu em formato de cone e que, embora diferentes, nunca se separarão.

Exu pode ser feminino, pode ser masculino e os dois ao mesmo tempo. O cone como a representação do "pião-caracol", do *òkòtó* (okotô), comprova o movimento constante, equilibrado e em espiral, "[...] abrindo-se em cada revolução, mais e mais, até numa circunferência aberta para o infinito". (SANTOS, 2001, p. 133).

Ao dialogarmos com a revisão teórica proposta por Oyeronké Oyewumí acerca a generificação das organizações sociais das civilizações yorubá-oyó, observamos que a interpretação patriarcal das relações homem e mulher na África Ocidental incidiram sobre o sistema de crenças, transformando Exu numa divindade fálica e demoníaca, distanciada de sua função de domínio sobre a sexualidade, a fertilidade, o nascimento, a vida, a morte e a continuidade do sistema. As visões e interpretações eurocêntricas sobre as civilizações africanas estigmatizaram outras formas de relações com o mundo e interferiram nas elaborações dos cultos ao orixá Exu na diáspora negra no Brasil.

Acessar as memórias das lutas e resistências que constituíram os primeiros terreiros de candomblés nagôs na Bahia não significa ratificar um lugar de superioridade de um grupo linguístico sobre outro. Vimos que essa ideia representou uma das marcas do eurocentrismo. Ao contrário, foi preciso recolher os fragmentos de diversas memórias marginalizadas, que se mantiveram desprezadas na produção de conhecimentos sobre as religiosidades de matrizes africanas no Brasil, para a compreensão de que essas memórias atestam um sistema dinâmico e complexo.

Ao buscarmos indícios do Exu Feminino na organização da liturgia dos primeiros candomblés nagôs na Bahia, constatamos que a condição de invisibilidade do feminino negro e a aceitação do Exu como diabo cristão são fatores entrelaçados. A inferiorização das mulheres de terreiro e a demonização de Exu, com a sua consequente masculinização constituíram as primeiras razões encontradas para a impossibilidade da individualização do feminino de Exu

por parte das mulheres que lideraram essas casas de culto. Antes de se reivindicar o lugar do Exu Feminino nesses candomblés, cabe reconhecer que o próprio orixá Exu teve sua função alterada e, muitas vezes, negada como parte deste sistema religioso.

Como observou Muniz Sodré, a relação com as tradições católicas, as imagens de santos nos terreiros, a alternância de "obrigações rituais" com a ida de noviços às missas bem como a inclusão do calendário de celebrações da Igreja Católica associado com as festas de orixás constituem indícios de dissimulações estratégicas ou sedução simbólicas. (SODRÉ, 2019, p. 60). Mas indicam também um campo em disputa, que se construiu com base em um sistema escravagista e opressor. O que vem sendo debatido pela Ciência da Religião para além das teorias sobre os fenômenos do sincretismo religioso, são outras formas de análise para as condições em que se deram as ressignificações, negociações e inserções dos corpos negros na diáspora, em especial, das práticas rituais heterogêneas. Apoiados nas epistemologias decoloniais, lançamos luz sobre a produção de conhecimento a partir das memórias subterrâneas, observando os conflitos com a memória coletiva e a sociedade dominante. (POLLAK, 1989, p. 2).

Nas narrativas dos pesquisadores, a falta de atenção tanto aos indícios de que Exu poderia se constituir como feminino e masculino quanto aos indicadores da existência de cultos específicos para o orixá, relaciona-se, possivelmente, com o próprio modelo que estabeleceu a suposta superioridade dos candomblés yorubá-nagô sobre os demais, afinal de contas cultuar e iniciar para Exu seria um sinal de degeneração.

Vimos no Capítulo 1 que apenas na obra de Manuel Querino não há menção ao Exu Feminino ou ao princípio feminino de Exu. Todos os demais pesquisadores fizeram citações sobre o feminino e o orixá: Nina Rodrigues, registrou os bastões sacerdotais e a figura do Exu Feminino; Arthur Ramos, encontrou manifestações de Pombagira e informantes que lhe relataram iniciações para Exu; Edson Carneiro confirmou a existência de Exu Feminino na África Ocidental e a presença das bonecas vestidas de vermelho em assentamentos do orixá no Brasil; Roger Bastide conheceu Sofia de Exu e afirmou saber de mais outros quatro casos de mulheres iniciadas para Exu; Verger tinha conhecimento das sacerdotisas (lebasí) em África, conheceu Exu Vira (fêmea) e foi "amigo" de Sofia de Exu; Herskovits descreveu a mulher de Legba no mito daomeano, afirmando que a divindade era de ambos os sexos e que Exu na Bahia era cultuado de forma semelhante; Ruth Landes "revelou" um matriarcado nagô, descrevendo a existência de sete Exus Fêmeas, ao lado da orixá Iansã, sem dar relevância a este dado; e a partir de Juana Elbein ocorre a (re) africanização de Exu como elemento dinâmico com constituição mítica – masculino e feminino, porém sem aprofundamento sobre as

representações fálicas ou a ausência da individualização deste feminino, diante da masculinização do orixá.

Para a visão eurocêntrica, presente em boa parte das obras analisadas, Exu como um elemento masculinizado, maléfico e associado ao diabo cristão parece não ter constituído um problema para o sistema de culto. Para esse pensamento patriarcal que invisibiliza o feminino, portanto, seria inconcebível imputar à divindade Exu uma qualidade feminina.

Em relação às mulheres de terreiros, é possível que a ausência ou o ocultamento de cultos ao Exu Feminino também seja consequência da masculinização e da demonização do orixá. Conforme mostramos nos capítulos 3 e 5, a constituição dos candomblés exigiu negociações com o sistema patriarcal e opressor. As mulheres de terreiros tiveram suas imagens estigmatizadas e foram consideradas "bruxas", "feiticeiras", "fetichistas", que não apenas cultuavam o demônio como eram taxadas de "promíscuas" e "desordeiras". A decisão de silenciar sobre cultos e iniciações para Exu se apresentou como uma decisão estratégica e como uma maneira de amenizar estes estigmas sociais.

Exu masculino e demonizado também foi transformado em um elemento demozinante para seus devotos, seus iniciados e principalmente para os sacerdotes e as sacerdotisas. Ao mesmo tempo em que era uma divindade indispensável para o sistema, Exu também teve que ser negado e rejeitado. Por muito tempo o ato de iniciar filhos e filhas para este orixá foi considerado uma "degeneração", uma prática assim distante da imagem de superioridade e de "pureza", que os terreiros mais tradicionais ainda procuravam manter, apesar das transformações do tempo.

A pesquisa priorizou os três terreiros considerados "tradicionais" e fundantes do sistema yorubá-nagô na Bahia em busca das memórias de resistência pelo sagrado, mas também das "memórias subterrâneas" que permanecem vivas dentro dessas comunidades.

Foi de fundamental importância compreender se houve alterações nas relações com Exu para o levantamento das percepções sobre a existência de Exu Feminino como parte dos candomblés nagôs. A pesquisa confirmou que esses terreiros mantem o sistema matriarcal desde a fundação, com regras que protegem a continuidade da liderança das mulheres na hierarquia. Entre elas, verificou-se a iniciação exclusiva de mulheres "rodantes" e a reserva para elas de cargos máximos de autoridade. Isso significa que o segredo, o preceito e o respeito ainda regem as relações de poder nessas antigas organizações (SILVEIRA, 2008, p. 2), apesar das interferências do que eles chamam de "modernidade", as novas tecnologias e o fluxo de informações que adentra nos terreiros.

Pelo menos em dois terreiros são mantidas cerimônias femininas para as grandes mães ancestrais, as iyamís, que remetem às temidas *Iyamí Oxorongá*. Um culto envolto em segredos e mistérios no Brasil, equivocadamente associado ao feminino de Exu, como fizeram Capone (2018, p. 184) e Augras (1989, p. 32). Na Casa Branca há uma celebração pública, a Festa do Jacaré que faz referência ao Festival Geledé, ligado ao culto africano das iyamí. Conforme nos disse Equede Sinha, as mulheres do Terreiro *Iyá Nassô Oká* são guardiãs de uma máscara geledé que resistiu ao período das batidas policiais e "repousa" no quarto de Xangô, o orixá "dono" da cabeça da sacerdotisa fundadora. Já no Opó Afonjá, há o culto às iyamí, que está sob a responsabilidade de uma *Iyaseré*, a sacerdotisa que cuida de *Iya Apaocá* (Senhora da Jaqueira).

O segredo, enquanto mecanismo de poder das lideranças, ainda é usado como forma de se relacionar com as tradições e com as memórias negro-africanas que fundaram as três casas tradicionais. Regras desses terreiros fundantes inspiraram a organização de outros terreiros, que pretendem se manter fiéis a este modelo nagô. Os babalorixás Vilson Caetano e Rychelmy Esùtobi confirmaram que mantém ritos internos e regras reservadas que levam em conta e respeitam a senioridade da organização dos terreiros mais antigos de Salvador.

A pesquisa de campo nos confirmou algumas mudanças na relação com o orixá Exu por parte dos seguidores do candomblé. A principal delas consistiu na dissociação de Exu com a imagem do diabo cristão. Assim, ele deixa de ser rejeitado como estratégia de enfrentamento aos preconceitos quanto ao seu culto nos terreiros. De acordo com os entrevistados, mesmo nos terreiros onde não há cerimônia para o orixá, não se nega mais a possibilidade de haver iniciações para Exu em terreiros nagôs. Percebe-se também o interesse em buscar conhecimento sobre cultos africanos para o Exu Feminino e Exu Masculino, como em algumas localidades na Nigéria e no Benin.

A opinião sobre o Exu Feminino é divergente. Equede Sinha abordou o tema de maneira ambígua: "Na nossa nação Exu é Exu, se for homem ou se for mulher. E se a gente quiser agradar os dois, também a gente sabe como agradar". A Iyaroba Jane Palma, do Terreiro do Gantois, e a Iyasere Fernanda de Nanã, do Opó Afonjá, foram categóricas ao afirmar que Exu seria masculino e que o Exu Feminino seria a Pombagira "da Umbanda". Diferentemente dos babalorixás, que afirmaram ter conhecimento do Exu Feminino na tradição yorubá-nagô. O pai Vilson Caetano disse que "existe" e "ninguém fala". Já Pai Rychelmy afirmou que Exu tem uma família.

Nenhum dos entrevistados afirmou ter conhecimento das representações e dos objetos rituais usados nas cerimônias de Exu na África Ocidental, precisamente na Nigéria e na República do Benin, bem como das estatuetas de Exu Feminino e os bastões sacerdotais usados

por iniciados do orixá. O que comprovaria que estas representações simbólicas não foram inseridas nos cultos destes terreiros.

Mostramos que a representação de *Esú Obinrín* ou *Esúbirín* (*birín* significa mulher, feminino)[221] é conhecida em algumas localidades da África Ocidental, com organizações dedicadas à divindade nas cidades de Lagos e Ibadan. Disseminada em representações estatutárias em pares, simboliza o poder dos princípios fundamentais feminino e masculino como parte da percepção de mundo yorubá, portanto indispensável para a complexa existência humana. Os rituais, oferendas e devoções a Exu consideram seu papel mítico e seu caráter ambíguo como forma de explicar o poder de transformação da divindade.

Chama atenção o fato de que as figuras femininas da estética yorubá não se popularizaram nas representações construídas do orixá Exu no Brasil, a exemplo dos bastões sacerdotais, cujo o registro mais antigo foi o de Nina Rodrigues numa incursão a um terreiro "jejê-nagô" não identificado pelo autor, que demonstrou indiferença ao objeto.

No Brasil houve uma ruptura com essas representações simbólicas e rituais que implicou em uma separação, na qual foram selecionados exclusivamente os atributos masculinos do orixá, deixando escapar a representação feminina para outros cultos, como os dos candomblés Angola-Congo, Caboclo, Umbandas, entre outros.

Verificamos que houve um movimento em torno do Exu Feminino que impôs o que chamamos de "emancipação", que manteve em outros cultos referência a esta divindade com a denominação de "Exu Feminino", além de rituais a Exu Feminino em terreiros que também se apresentam como "candomblé nagô". O entrevistado Babalorixá Rychelmy nos confirmou que existem terreiros que recentemente passaram a assentar o Exu Feminino nas iniciações de Exu.

Entendemos que este tema pouco estudado sobre o orixá da comunicação e seus princípios feminino e masculino, além da complexidade, guarda as proporções de mudanças e transformações das realidades África-Brasil, entrecruzadas com o legado de opressões sofridas por mulheres negras e homens negros ao longo da história.

A constituição do Candomblé e seu reconhecimento no campo das religiões afro-brasileiras ou de matrizes africanas contém memórias de negociações, disputas e desafios diante da política dominante, mas também é constituído de tensões internas e interseccionadas que atravessam a definição do papel de poder da mulher e sua relação com o orixá Exu, divindade indispensável para a estruturação do sistema religioso, mas que ao ser demonizado tornou-se um elemento demonizante.

[221] Conforme depoimento concedido por Otunba Adekunlê Adenrumu em 08/08/2020.

Assim, com relação às três hipóteses apresentadas na introdução, conseguimos demonstrar a validade das duas primeiras, e de forma parcial a terceira.

Acerca da primeira hipótese, como discutimos ao longo de todo o trabalho, as mulheres dos primeiros candomblés, ao assumirem o cargo máximo nos sistemas de crenças nagô, precisaram ressignificar tradições ancestrais em negociação constante com a sociedade dominante, causando alterações na função primordial do orixá Exu.

Por meio dos indícios e depoimentos levantados, pudemos também comprovar a segunda hipótese, de que processo de demonização de Exu e sua consequente dominação masculina no sistema nagô alterou as características mitológicas do orixá no Brasil e ocultou sua soberania sobre os princípios feminino e masculino.

Quanto à terceira hipótese, se as estátuas de figuras femininas associadas à Exu encontradas em Salvador constituíram indícios da existência de cultos individualizados do feminino de Exu nos candomblés de tradições nagô no Brasil no início do século XX, a não popularização delas de lá para cá poderia indicar o oposto, a ausência de cultos individualizados do feminino de Exu nos candomblés de tradições nagô no Brasil.

Buscar o Exu Feminino a partir do encontro das estatuetas de Exu de Saia no Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (MAFRO/UFBA) não significa assim desconstruir uma tradição que ao longo do tempo se desenvolveu entre mistérios e negociações, mas questionar e problematizar, apesar do silêncio e da negação, a ausência dele dos terreiros ditos tradicionais. Assim, ao incluir o elemento feminino, esta pesquisa tentou contribuir para a formulação de uma nova epistemologia para Exu.

A história de Mãe Porfíria de Ogum e a sobrevivência do seu assentamento do Exu Feminino mesmo diante das violências e perseguições policiais, da imprensa e da Igreja são bastante expressivos tanto da resistência quanto da importância do segredo. A Exu Colodina, assentada no início do século XX e hoje guardada pela família do Terreiro Ogodô Dey, permanece um mistério a ser desvendado. Que outros estudos específicos avancem sobre as relações das tradições yorubá-nagô com os princípios fundamentais de Exu Feminino e Masculino, indivisíveis apesar de tantas tentativas de separá-los.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Wande**. Ìwàpèlè: o conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá.** Tradução Ifáyodé Sinoti. Revista Olorun, n 05, p. 49 – 79. ago. 2011. Disponível em: < https://bit.ly/2Vx85D6 > Acesso em: 20/06/2021.

_____. **A BOCA do mundo**: Exu no candomblé. Direção: Eliane Coster. Produção: Clarice Vianna Dantas. Oka Comunicações. [S.l.], 2009. Disponível em: < https://bit.ly/2U0GLfK >. Acesso em: 20/06/2021.

ADERONMU, Adekunle. **Ifá**: filosofia e ciência da vida. São Paulo: Edição do Autor, 2015.

AKÍNRÚLÍ, Olúsegun Michel. Gèlèdé - o poder feminino na cultura africana-yorubá. **Ìgbà Àbídí - África e Diáspora**: política, cultura, religião, Belo Horizonte, n. 2, mai, Instituto Yorubá, p. 1-21, 2010. Belo Horizonte: Instituto Yorubá, 2010, p. 1-21. Disponível em: < https://bit.ly/310W08g >. Acesso em: 19/3/2021.

ALAKETU, Olga de. A comida de santo numa casa de Queto da Bahia. Salvador: Corrupio, 2010.

ALEXANDRE, Claudia. **Exu e Ogum no Terreiro de Samba:** Um estudo sobre a religiosidade da Escola de Samba Vai-Vai. 2015. 166 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2015. Disponível em: < https://bit.ly/3e596cz >. Acesso em: 20/03/2021.

_____. Reflexões sobre a importância dos estudos afrodiaspóricos e das religiões afro-brasileiras nos 40 anos do Programa de Ciência da Religião da PUC-SP. **Revista Identidade!**. V. 25 n.1. São Leopoldo – RS; Faculdades EST, 2020. Disponível em: < https://bit.ly/3tyXFiP >. Acesso em: 05/05/2021.

ALMEIDA, Anderson Diego da. **Narrativa imagética da Coleção Perseverança**: um conceito de etnodesign. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 20018.

_____. A identidade de um orixá incerto. **19&20**, Rio de Janeiro, v. XIV, n. 1, jan.-jun. 2019. Disponível em: Disponível em: < https://bit.ly/3k182sE >. Acesso em: 20/03/2021.

ALMEIDA, Silvio Luiz. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro/Polén, 2019.

ALVES, Ana Claudia Oliveira Neri; SANTOS, Aurea Regina do Nascimento. A Invenção das Mulheres. **Desenredos**, Teresina, v. VI, p. 01-07, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/3tb28a4 >. Acesso em: 20/3/2021.

AMARAL, Rita. **Xirê!** O modo de crer e de viver no Candomblé. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/EDUC, 2002.

ANDERSON, Janie Lee. As mulheres nos terreiros: a coleção de fotos de Ruth Landes, 1938-9. Disponível em: < https://bit.ly/3hogBw4 >. Acesso em 19/3/2021.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2 ed. São Paulo: EDUC, 2013.

ARAÚJO, Patrícia Carneiro. **O segredo no candomblé**: relações de poder e crise de autoridade. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais - Antropologia. São Paulo: PUC-SP, 2011.

ARNAUT, L. **História de África (Séculos XIX e XX) - Textos e Documentos**. UFMG, Departamento de História, Belo Horizonte. Disponível em: < https://bit.ly/2UGiyf4 >. Acesso em 19/3/2021.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose – a identidade mítica em comunidades nagô**. 2 ed. Petrópolis RJ: Vozes, 2008. (Coleção Identidade Brasileira).

_____. **De Yá mi a pomba-gira**: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio (org). Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre as religiões dos orixás, p. 17-44. São Paulo: Edicon/EDUSP, 1989.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: (org.) NACIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade- uma abordagem epistemológica inovadora**, p.93-127. São Paulo: Selo Negro, 2009

AWE, Bolanle. The Iyalode in the traditional Yoruba political system. In: CORNWALL, Andrea (ed.). **Readings in Gender in Africa**. Bloomington; Oxford: Indiana University Press; James Currey, 2005.

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – SEPROMI. **Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Rêconcavo**/Sepromi. 1ª. Edição – Salvador, 2012

BARONETTI, Bruno Sanches. **Transformações na Avenida:** história das escolas de samba da cidade de São Paulo (1968 – 1996). São Paulo: Editora Liberars, 2015.

BARRETO, Maria Amália Pereira. O conceito de comunidade em Juana Elbein dos Santos. **Perspectiva**s, v.7:41-48. São Paulo, 1984.

BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-gira – imagens do feminino na Umbanda**. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora: UFJF, 2006

BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Performances de gênero na umbanda: a pomba-gira como interpretação afro-brasileira de "mulher"? **Rev. Inst. Estud. Bras**., São Paulo, n. 62, p. 126-145, dez. 2015. Disponível em: < https://bit.ly/3qhyfD8 >. Acesso em 19/3/2021.

BARROS, Mariana Leal de. Labareda teu nome é mulher: análise etnopsicólogica do feminino à luz das pombagiras. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto: USP, 2010. Disponível em: < https://bit.ly/2VEv13y >. Acesso em 19/3/2021.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia – Rito Nagô**. Tradução: Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Cia Editora Nacional, 2001 [1961].

_____. **Estudos Afro-brasileiros**. 3a. série, Volume 2. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras, 1953

_____. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.

BENISTE, José. **Orun Aiyé**: O encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. 13 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. **A mulher no Candomblé e na Umbanda**. 2005. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: < https://bit.ly/2PwfU8S >. Acesso em: _19/3/2021.

BERNARDINO-COSTA, Joaze e GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e Perspectiva negra. Sociedade e Estado [online]. 2016, v. 31, n. 1, pp. 15-24. Disponível em: < https://bit.ly/3BlJpaq >. Acesso em: 04/09/2021.

BEZERRA, Rafael Santana. **A república dos incapazes**: Nina Rodrigues e a situação legal dos loucos no direito Civil brasileiro (1899-1916). Dissertação em História. Recife: UFPE, 2017.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gênero**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará; EdUERJ, 1995.

_____. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. PHYSIS - Revista de Saúde Coletiva Vol. 1, Número 2, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. - 11° ed. - Rio de Janeiro, 2012. 160p.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRAGA, Julio. **Sistema Divinatório Bamboxê**. Salvador, 2017. Terreiro Pilão de Prata. Ilê Odo Ogê. Disponível em: < https://bit.ly/3z5yh5o > . Acesso em: 10/05/2021.

_____. **Prática divinatória e exercício do poder** (O Jogo de Búzios nos Candomblés da Bahia). Afro-Asia, n. 13, p. 67-74. Disponível em: < https://bit.ly/3EaPUoc > Acesso em: 10/5/2021.

BRAGA, Mirela de Almeida. **Uma leitura etnográfica de O Candomblé da Bahia** de Roger Bastide. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, 7 (1), 2020.

BRANDÃO, Gersonice Equede Sinha de Azevedo. **Equede a mãe de todos**: Terreiro Casa Branca. Salvador: Barabô, 2015.

BRITO, Mawó Adelson de. **Exu: Exu Elebara é Vodun Léba**. Salvador: Press Color, 2018.

BRITO, Ênio José da Costa; PIMENTEL, Claudio Santana. Notas sobre os estudos das religiões afro-brasileiras nos Programas de Ciência(s) da Religião no Sudeste e Centro-Oeste do Brasil: origens e perspectivas. **Revista Rever**, v. 19, n. 2, mai/ago, São Paulo, 2019.

BRITO, Ênio José da Costa; SANTANA, Ursulina Maria Silva. Os estudos afrodiaspóricos no Brasil: levantamento de teses (2000-2017). **Revista Rever**, v. 18. São Paulo, 2018.

BRITO, Ênio José da Costa. **Leituras Afro-Brasileiras**: Contribuições afrodiaspóricas e a formação da sociedade brasileira. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

_____. **Tradições religiosas entre a oralidade** e o conhecimento do letramento. Parte IV Ciências das Linguagens Religiosas. In. Compêndio de Ciência da religião. João Décio Passos, Frank Usarski (org.). São Paulo: Paulinas:Paulus, 2013. p. 485-498.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CABRAL, Sergio. **As Escolas de Samba do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Lumiar, 1996.

CALMONA, Pedro. **Os malês: a insurreição das senzalas**. Petrópolis: Pró-Luce, 1933

CANCLINI, Néstor Garcia. Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Ana Regina Lessa/Heloísa Pezza Cintrão/ Gênese Andrade (introdução). São Paulo: 4ª. edição. EDUSP 2006.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 9ª edição 2008. [1938]

_____. **Religiões dos negros**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 [1936].

_____. **Negros bantos**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 [1937].

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: Racismos contemporâneos. Organização, Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano Ed, 2003.

_____. **Mulheres em movimento**. In: Estudos Avançados, 17(49), 2003.

CARNIEL, F.; MATHIAS, M.; LACRUZ, A. J. **Estudos decoloniais na produção acadêmica brasileira**. In: Actas del Congreso Internacional ALAS, 32., 2019, Lima. Anais... Lima, Peru, ALAS, 2019.

CARVALHO, Aleksandra Stambowisky. **"Na boca de quem não presta QUEM NÃO PRESTA..."**: Pontos cantados de Pombagira – uma proposta de análise. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) - Centro Federal de Educação Tecnológica

Celso Suckow, CEFET/RJ, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/3t3VxhA >. Acesso em: 20/3/2021.

CARVALHO, Aleksandra Stambowisky; GIORGI, Maria Cristina; ARANTES, Poliana Coeli Costa. Dou Pombagira de Umbanda, não me conhece quem não quer...: Imagens de Pombagira na MPB. Forum Linguistic. V. 16, n. 4, p. 4167-4180, our/dez. Florianópolis, 2019

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**. A etnografia nos candomblés da Bahia. (online). Salvador: EDUFBA/ScieloBooks, 2010, p. 231. Disponivel em: < https://bit.ly/2VBurU8 > Acesso em: 10/06/2021.

CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. **Marcelina da Silva e seu mundo**: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. Afro-Ásia Centro de Estudos Afro-Orientais. N 36. Salvador: UFBA, **2007**

_____. **O terreiro do Gantois**: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. Revista de História São Paulo: EDUSP n. 176, Epub, nov. 13, **2017**. Disponível em: < https://bit.ly/2XfwwG4 >. Acesso: em 14/04/2021.

_____. **Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica.** *Tempo* [online]. **2016**, vol.22, n.39, pp.126-153. ISSN 1980-542X. Disponível em: < https://bit.ly/3npv3I6 > Acesso em: 10/05/2021.

CASTILLO. Jorge L. Ogbe Íòrín Bàbálawo Ifá Gnéni. **Practicas Básicas de um Bàbálawo**. V. 1. Associación Ilé Tuntun USA/ Ilê Tuntun Organization in USA. Ela Ola: West Palm Beach, FL, 2010.

CASTRO, Felipe; MAQUESINI, Janaína; COSTA, Luana; MUNHOZ, Raquel. **Quelé a voz da cor:** bibliografia de Clementina de Jesus. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2017.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. **A condição da mulher na África Tradicional.** João Pessoa: UEPB, 2011.

CHEMECHE, George. **Eshu**: The Divine Trickster. Woodbridge: ACC Distribution, 2013.

CEVA, Antonio Lana Alencastre. **Lélia Gonzalez** Fazendo Escola. Revista Moasaico. Jan/jun, 06 (I): 23-28, 2005. Disponível em < https://bit.ly/3C2tG5V >. Acesso em: 28/04/2021

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamile Pinheiro Dias. 1ª. ed. São Paulo: Boitempo, 201.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Duas metades, uma existência**: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun. Doutorado em Ciências Sociais. PUCSP: São Paulo, 2011.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. p. 71-91. In Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-

sincretismo, reafricanização, práticas terapeuticas, etnobotanica e comida. Carlos Caroso, Jeferson Bacelar (organizadores). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

CORRÊA, Mariza. Esboços no Espelho. In: LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 9-21.

CUMINO. Alexandre. Exu não é diabo. São Paulo: Madras, 2018.

_____. Pombagira A Deusa – Mulher igual você. São Paulo: Madras, 2019.

CUNHA, Mariano C. da. Arte Afro-Brasileira. In: ZANNINI, Walter**. História Geral da Arte**. São Paulo: Inst. Moreira Sales, 1983.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. A Interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **Cruzamento Raça e Gênero**. Painel 1. p. 7-10. Brasília: NESP/UNB, 2018.

DAMASCENO, Luisa Mesquita. No embaralhamento com Exu. **Das Questões**, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/3zbyTH2 >. Acesso em:20/3/2021.

DAMIANI, Durval; GUERRA-JUNIOR, Gil. As novas definições e classificações dos estados intersexuais: o que o Consenso de Chicago contribui para o estado da arte? **Arq Bras Endocrinol Metab**, São Paulo, v. 51, n. 6, p. 1013-1017, ago. 2007. Disponível em: < https://bit.ly/3uRtyDF >. Acesso em:20/3/2021.

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

DAVIS, Angela**. Mulheres, Raça e Classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo, BoiTempo, 2017.

DECOLONIALIDADE E PENSAMENTO AFRODIASPÓRICO. Orgd. Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grossfoguel. 1ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

DE OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli. **O Matriarcado e o lugar social da mulher em África**: Uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos. **ODEERE**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 316-339, 2018. Disponível em: < https://bit.ly/3ver42c >. Acesso em: 20/3/2021.

DIAS, Júlio César Tavares. **As religiões afro-brasileiras no discurso da Igreja Universal do Reino de Deus**: a reinvenção do demônio. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2012.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra:** Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Luanda: Edições Pedago/ Mulemba - FCSUA, 1982.

DRAVET, Florence. **Exu, o andrógino canibal**: aproximações entre mitologia e imaginário antropófago brasileiro para pensar alteridade. Revista Famecos, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 1-14, maio, junho, julho e agosto de 2018: ID27839. DOI: http://dx.doi.org/10.15448/1980-3729.2018.2.27839.

_____. Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v. 68, n. 3, p. 15-25, set./dez. 2015.

_____. **Pombagira**. Encantamentos e abjeções. Brasília: Casa das Musas, 2016.

DROGUS, Carol. **Women, Religion and Social Change in Brazil's Popular Church**. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1997, p. 6.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana, p.. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ELIZALDE, Paz Concha; FIGUEIRA, Patrícia e QUINTERO, Pablo. Uma breve história dos estudos decoloniais. **Arte e Descolonização**. #3. São Paulo: MASP/Afterall. 2019

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 51-86, Ene.-Dic. 2003.

ESÚTOBI, Rychelmy Imbiriba, **Um menino na Bahia** em busca de Pai Procópio de Ogunjá. 1ª. ed. Salvador/BA: Vento Leste, 2018.

FALLACE, Vera Lúcia Miranda org. **ARQUIVO ARTHUR RAMOS**; inventário preliminar, Ana Lúcia Louzada Werneck, Ana Maria Guerra, Bartolomeu Homem d'el Rei Pinto. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004. Disponível em: < https://bit.ly/3AgqcMA > Acesso em: 21/06/2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução João Laurênio de Melo. Coleção Perspectivas do Homem. Volume 42 Série Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Exu em dança das cabaças. **Revista Espaço Acadêmico**. N. 226, jan/fevereiro, p. 9-10. 2021

_____. **Axé – apontamentos para uma a-tese** sobre Exu que jamais (se) escreverá. Tese de doutorado em Ciência da Literatura. Rio de Janeiro: UFRJ-FL, 2015

FERREIRA, Felipe. **O Livro de Ouro do Carnaval Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FERRETI, Sergio F. **Repensando o Sincretismo:** Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FINCH III, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem afrocentrada, história e evolução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 37-69, 2009.

FLASKMAN, Clara. De sangue e de santo: o parentesco no candomblé. Mana, MANA 24(3): 124-150, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: < https://bit.ly/3E9A2Cj > Acesso em: 21/06/2021.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. **Das Questões**, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/3llHcup >. Acesso em: 16 mar. 2021.

_____. Oyèrónke - OyeWùmí: Potências filosóficas de uma reflexão.Problemata - **Revista Internacional de Filosofia**, [s.l.], v. 10, p. 8-28, 2019. Disponível em: < https://bit.ly/3veShC0 >. Acesso em: 20/3/2021.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979

FRANKLIN. Natalia Ingrid Chaves. **Raça e gênero na obra de Nina Rodrigues** – a dimensão racializada do feminino na criminologia positivista do final do século XIX. Cadernos do Ceas. Revista Crítica de Humanidades. N. 238, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/3hjXvHp >. Acesso em: 12/06/2021.

FRY, Peter; MAGGIE, Ivonne. Apresentação. In RODRIGUES, Raimundo Nina. O animismo Fetichista dos Negros Baianos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava:** uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil. RJ; Editora Vozes, 1988.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução Fredericarotti. Título original: Miti emblemi spie: morfologia e storia. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. **A micro-historia e outros ensaios**. Henrico Castruonovo e Carlo Políticas. Tradução de Antonio Narino. Memória e Sociedade. Coordenação: Francisco Bethencourt e Diego Ramada Curto. Rio de Janeiro: Edifel, 1989.

_____. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GOMES, Adriano Oliveira Trajno. **Narrativas sobre dinâmicas sexuais de Exu** no território sagrado dos terreiros de Umbanda em Viçosa – Alagoas: uma análise etnográfica. Tese de Doutorado em Ciências das Religiões. João Pessoas - Paraíba: UFP, 2019.

GOMES, Flávio dos Santos. **História de Quilombola**: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro do século XIX. Dissertação mestrado em História. Campinas; UEC, 1992. Disponível em: < https://bit.ly/3lcOVeJ >. Acesso em: 20/04/2021.

GONZALEZ, Lélia. **A Mulher Negra na Sociedade Brasileira**. O lugar da Mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Org. Madel T. Luz. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982. p. 87-106.

_____. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje – Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. São Paulo: Anpocs, 1984. p. 223-244.

_____. Orgs. Márcia Lima e Fávia Rios. **Por um Feminismo Afro-Latino Americano** – Ensaios, intervenções e diálogos. São Paulo: Zahar, 2020

GRILO, Nathália. Èṣù Mulher. Rio de Janeiro, 11 de set. 2020. Instagram: @preta.velha. Disponível em: < https://bit.ly/3jgoogB >. Acesso em: 20/04/2021.

HALBWACHS. Marucie. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Ed. Vértices, 1990.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Apicuri/ Editora PUC Rio, 2016.

_____. **Da Diáspora**: Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HERSKOVITS, Melville J.; Herskovits, Frances. **Dahomean Narrative**. A cross cultural analyses. Ewerton, Northwestern Universeity Press, 1958.

_____. Dahomey: Na ancient West African Kingdom. New York, 1938, 2 vols,

_____. Pesquisas Etnológicas na Bahia. Tradução José Valadares. Salvador: Museu da Bahia, 1941

_____. **Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro no Novo Mundo**, p. 19-29. In: Congresso Afro-Brasileiro (2: 1937: Salvador, BA).

_____. El hombre y sus obras – la ciência de la antropologia cultural. Reimpressão. Mexico: Fundo de Cultura Economica, 1952.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Tradução Ana Luiza Libânо. 4ª ed. Rio de Janeiro: Toda dos Tempos, 2019

_____. **Anseios, raça, gênero e políticas culturais**. Tadução: Jamile Pinheiro Dias. Editora Elefante, 2020

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1984.

IZZO, João Artur. **Noosfera e Midiosfera**: O Imaginário Humano e o Engenho da Mídia. Universidade Paulista. BOCC, 2009. Disponível em: < https://bit.ly/3k20K84 >. Acesso em: 02/03/2021.

JACOBINA, Ronaldo; JR., Betto. 'Que o Orixá toque na cabeça de todos para que se encontre uma solução', diz Mãe Stella. **Correio 24 Horas**, 10 dez. 2017. Disponível em: < https://glo.bo/38m6gvL >. Acesso em: 02/03/2021.

JAGUN, Márcio de. **Yorubá**: vocabulário temático do candomblé. 1 ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JOAQUIM, M.S. **O papel da liderança religiosa** feminina na construção da identidade negra. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/EDUC, 2001.

KI-ZERBO, Joseph. (ed.) **História Geral da África I** - Metodologia e pré-história. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

LAGOS, Nilza Menezes Lino. **Arreda homem que aí vem mulher**. Representações de gênero nas manifestações de Pombagira. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo., 2007

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 1ª. ed. tradiução Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. A cidade das mulheres. 2ª. ed. ver. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e **notas de Edison Carneiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Ana Nery Correia. **Mulheres Militantes Negras** – a interseccionalidade de gênero e raça na produção das identidades contemporâneas. II CONINTER – Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades. Belo Horizonte, 2013. Disponível em: < https://bit.ly/3Agp37K >. Acesso em: 19/03/2021.

LIMA, Luis Felipe de. **Oxum**: A mãe da água doce. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Conceitos de nação nos candomblés da Bahia**. Salvador: UFBA, 1976. Disponível em: < https://bit.ly/3twAAgZ > Acesso em: 06/06/2021.

_____. **Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia:** Um estudo de relações intergrupais. Salvador: Currupio, 2003.

_____. **Lessé Orixá:** Nos pés do Santo. Salvador: Currupio, 2010.

_____. **O candomblé da Bahia na década de 1930.** Estudos Avançados. N. 18 (52), p. 201-222, 2004.

LODY, Raul. **Coleção Perseverança**: um documento de xangô alagoano. Maceió: Universidade Federal de Alagoas; Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

_____. **7 Temas da Mítica Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro. Ativa. 1982.

_____. **Espaço Orixá Sociedade**: Arquitetura e Liturgia do Candomblé. Salvador: Ianamá. 1988.

_____. **Candomblé, Religião e Resistência Cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2ª. ed. Revista e Atualizada. Rio de Janeiro: Pallas, 2012

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Dicionário da História Social do Samba**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2015.

LYRIO, Alexandre; CORDEIRO, Hilza. A hora de decidir: como será a escolha e quem comandará o Afonjá após Mãe Stella. Correio 24 Horas. 08/12/2019. Disponível em: < https://glo.bo/3C1J7v7 >. Acesso: 04/9/2021.

MAGALHÃES, Paulo Marcelo Dias. **Teoria das Catástrofes**. Amapá: UFAP, 19/9/2008. Disponível em: < https://bit.ly/3k12DBL >. Acesso em: 19/3/2021.

MANZINI, Yaskara. **Iyami Osoronga (Minha Mãe Feiticeira)**: o coletivo feminino na cosmogonia do Universo. 2001. Monografia (Especialização) - Programa de Pós-Graduação Lato Sensu da Faculdade Paulista de Arte, São Paulo, 2001. Disponível em: < https://bit.ly/3kSebGD >. Acesso em: 20/3/2021.

MAUPOIL, Bernard. **Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos**. São Paulo: Edusp, 2016.

MACHADO, Maria Fatima R. **Quilombos, cabixis e caburés em Mato Grosso**. Reunião Brasileira de Antropologia. N 25, 2006, Goiânia. Associação Brasileira de Antropologia, 2006, p. 1-24.

MALEFICARUM, Malleus, **o Martelo das Bruxas**. Parte I. tradução Alex H.S. Brasil, 2007. Disponível em: < https://bit.ly/3lhs5SZ >. Acesso em 03/05/2021.

MARTINS, Vera. **Artistas do Sagrado**, in Revista da Bahia. Salvador: EGBA. 1984. v. 303, n. 14 Set/nov.

MATORY, J. Lorande**. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé**: ou, como Edson Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. São Paulo: Revista de antropologia, v.51, n.1, 2008.

MELLO, Aldina Silva. Deslocando o saber: Representações sobre África e mulheres africanas na "historiografia oficial". **Revista Kwanissa**, São Luís, n. 2, jul/dez, UFMA, p. 35-54, 2018. Disponível em: < https://bit.ly/3eguQCj >. Acesso em: 20/3/2021.

MENEZES, M. O. **A psicanálise na Bahia (1926-1937**): os estudos de Arthur Ramos sobre a loucura, educação infantil e cultura. 2002. Dissertação (mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências), Universidade Federal da Bahia e Universidade Estadual de Feira de Santana. p. 56-63.

MIGNOLO, Walter. **Desafios decoloniais hoje**. BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (orgs.). Los desafios decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo. 1a ed. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 2014. Revista Epistemologias do Sul. Paraná, (1). 1. Pp. 12-32, 2017.

_____. Os esplendores e as misérias da ciência. In: SANTOS (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **El vuelco de la rázon**. Diferencia colonial y pensamento fronterizo. Buenos Aires, Ediciones Del Signo, 2011.

_____. **El color da razón**: racismo epistemológico y razón imperial. (org.). Buenos Aires: Del Signo, 2008.

_____. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONAGHAN, Patricia. **Encyclopedia of Goddesses and Heroines**: Africa, Eastern Mediterranean, Asia Volume I. Santa Bárbara: ABC-CLIO, LLC, 2010. Disponível em: < https://bit.ly/3kK40U8 >. Acesso em: 20/3/2021.

MOREIRA, Núbia Regina. **O feminismo negro brasileiro**: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. Dissertação de mestrado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: 2007
_____. A organização das feministas negras no Brasil. Vitória da Conquista-BA, Edições UESB, 2011. Recebida para publicação em 13 de julho de 2011, aceita em 23 de abril de 2012.

_____. A presença das compositoras no samba carioca:um estudo da trajetória de Teresa Cristina. Programa de Pós-graduação em Sociologia. (Tese). Brasília: UnB, 2013.

MOREIRA, N. R., Evangelista, N. J., & Lopes dos Santos, J. P. (2019). A Experiência Feminina Negra e suas interrogações à Política e Prática Curriculares. Práxis Educacional, 15(32), 115-131. Disponível em: < https://bit.ly/3C1rxYj > Acesso em: 04/06/2021.

MOTA, Evelyn Marcele Ribeiro. **Edison Carneiro, o negro da cor trigueira**: inserção, audácia e invisibilidade. Cosmos. Disponível em: < https://bit.ly/2XffgAN > Acesso em: 04/06/2021.

MOTT, Luiz. **O calundu-angola de Luzia Pinta**: Sabará, 1739. P. 81. Revista do Instituto de Artes e Cultura, 1, 1994.

MOTT, Maria Lucia Barros de. **A criança escrava na literatura de viagens**. Cadernos de Pesquisa Fundação Carlos Chagas. São Paulo, dezembro, 1979, p. 57-58.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org). **As Senhoras do Pássaro da Noite.** São Paulo: Edusp, 1994.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. 1. Ed. 1. Reimpr. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2013.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1983.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África:** Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde; Luanda: Edições Pedago; Edições Mulemba, 2013.

_____. **A ideia de África**. Luanda: Pedago/Mulemba, 2013.

MURARO, Rose M. Breve introdução histórica. In: FRAMER, H.; SPRENGE, J. M. Maleficarum. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosas dos Ventos, 1993.

NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**. V. 8 n. 1, p. 21-35. Rio de Janeiro, 2011.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras da Natureza:** Mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. **Grandes Mães, Reais Senhoras**. p.49-63. In **Guerreiras da Natureza:** Mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias. **Terra de Macumbeiros**. Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jeje-Nagô em Cachoeira e São Felix – Bahia. Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA, 2007.

NEVES, Maria de Fátima Rodrigues. A família escrava brasileira no século XIX. **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**, Marília, v. 4, n. 1, p. 65-76. 1994. Disponível em: < https://bit.ly/30bz99G >. Acesso em: 20/3/2021.

NOGUEIRA, Sidney. **Intolerância Religiosa**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro/Editora Polén, 2020

NUNES, Adriano da Silva. **As Relações de Gênero na África dos séculos XVI-XVIII e seus reflexos em Portugal e no Brasil Colonial**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: < https://bit.ly/3rj1MxH >. Acesso em: 19/3/2021.

NUNES, Pereira. **A Casa da Minas –** Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Petrópolis: Vozes, 1979.

NUNES, Eliane. Manuel Raymundo Querino: o primeiro historiador da arte baiana. Revista Ohun, ano 3, n. 3, p. 237-261, set. 2007. Disponível em: < https://bit.ly/3E6fMlb >. Acesso em: 19/3/2021.

OGUNDIPE, Ayodele. **Èsù Elégbára. Chance, Uncertainly In Yorubá Mythology**. Introduction by Jacob Ohupona. Ilorin, Kwara State: Kwara State University Press, 2012.

OGUNDIPE, Molara. "The Sacred and the Feminine: An African Response to Clément and Kristeva". In POLLOCK, Griselda; TURVEY-SAURON, Victoria (Orgs.) **The Sacred and the Feminine**. Imagination and sexual difference. Londres: I.B.Tauris & Co Ltd., 2007.

OYÈWÚMI, Oyèronké. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Signs**, Chicago, v. 25, n. 4, p. 1093-1098, 2000. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha. Disponível em: < https://bit.ly/3v6CUf3 >. Acesso em: 20/3/2021.

_____. **Visualizando o corpo**: Teorias ocidentais e sujeitos africanos. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Disponível em: < https://bit.ly/2Nrq7To >. Acesso em: 19/3/2021

_____. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução: Juliana Araújo Lopes. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. In: ARNFRED, Signe; BAKARE-YUSUF, Bibi; KISIANG'ANI, Edward Waswa (Eds.). African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004. Disponível em: < https://bit.ly/2Q0NiEO >. Acesso em: 16/3/2021.

_____. **Matripotencia:** iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (iorubás). Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, p. 57-92, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/30kDxU0 >. Acesso em: 16/3/2021.

_____. **Divinizando o conhecimento**: a questão do homemem Ifá. Tradução: Aline Matos da Rocha. In: ROCHA, A. M. A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyěwùmí e Foucault. 2018. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: < https://bit.ly/3t8Ts4i >. Acesso em: 20/3/2021.

OLIVEIRA, Adelino Francisco de. Religião e Complexidade: implicações axiológicas das Ciências da Religião. **Revista Último Andar**, v. 11, p. 103-112, dez. São Paulo: EDUC, 2004

OLIVEIRA, Amurabi. Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros. **Latitude**, Vol. 12, nº 2, pp. 589-617, 2017. Disponível em: < https://bit.ly/3A3hT6Q > Acesso. Em: 10/06/2021.

PARÉS, Luiz Nicolau. **A Formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2018.

PARIZI, Vicente Galvão. Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras. **Revista Último Andar**, n.11, dez, p. 67-86. São Paulo: EDUC, 2004.

PARSONS, Sarah Watson. Interpreting Projections, projecting interpretations and reconsiderations of the "phallus" in Esu iconography. **Artes Africanas**. Vol. 32, No. 2 (verão, 1999) , pp. 36-45 + 90-91 (12 páginas). Centro de Estudos Africanos da UCLA. James S Coleman. Disponível em: < https://bit.ly/390alGc >. Acesso em: 1/05/2021.

PEMBERTON III, John. Pair of figures for Eshu. In: VOGEL, Susan (Ed.). **For Spirits and Kings**: African Art from the Paul and Ruth Tishman Collection. Nova Iorque: Metropolitan Museum of Art, 1981, p. 98-99. Disponível em: < https://bit.ly/37RjhwW >. Acesso em: <11/05/2021.

PEREIRA, Rodrigo & CHEVITARESE, André Leonardo. Por uma Arqueologia dos Candomblés: contribuições da ciência do passado aos estudos dos fenômenos religiosos.

Revista Maracanan, n. 20, 112-136, jan./abr. Rio de Janeiro: UERJ, 2019. Disponível em: < https://bit.ly/38YzBfR >. Acesso em: 11/05/2021.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Os tambores estão frios:** herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe**.** Juiz de Fora: Funalfa Edições; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

PEREIRA, Nunes. **A casa das Minas**. Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Editora Vozes: Petropolis, 1979.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Tradução: Dora Rocha Flaksman. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. **Memória e Identidade Social.** Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro., V. 5, no. 10, 1992, p. 200-212.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A memória do feminino no candomblé**: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro. Edição comemorativa dos 100 anos de Itabuna. Ilhéus – Bahia: UESC, 2010. Disponível em: < https://bit.ly/3yY84pD >. Acesso em: 12/05/2021

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo.** A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Ed. Hucitec/EDUSP, 1991.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Segredos guardados:** Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Pombagira dos candomblés** e as faces inconfessas do Brasil. Espiritualidade e Sociedade. São Paulo. Herdeiras do Axé. Capitulo IV. p. 139-164. São Paulo: Hucitec, 1996. Disponível em: < https://bit.ly/2YDZyzq >. Acesso em: 12/03/2021.

_____. **Coração de Pombagira**. Revista Esboços, v 17, n23, pp 141-149. UFSC, 2010. Disponível em: < https://bit.ly/3hm7GLm >. Acesso em: 12/05/2021.

_____. **Exu, de mensageiro a diabo**: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, São Paulo, n.50, p. 46-65, 2001.

QUEIROZ, R.S. (1991). O herói–trapaceiro**:** reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social** 3 (1-2), 93-107.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, [1938] 1955.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: < https://bit.ly/3k55CcK >. Acesso em: 12/05/2021.

RAFAEL, Ulisses Neves. O não Dito na obra de Arthur Ramos. Revista Sociedade e Estado. Brasília, v.24, n.2, p. 491-507, maio/ago. 2009.

RAMASSOTE, Rodrigo. Melville J. Herskovits (1895-1963) e a antropologia do Caribe – entrevista com Kevin A. Yelvington entrevistador e tradutor: Rodrigo Ramassote. **Cadernos de Campo,** São Paulo, n. 25, p. 343-364. São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil, 2016.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____. O negro brasileiro: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940.

_____. **A aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1942.

_____. **Arte Africana no Brasil**. Cultura. 2. P. 185-212, 1943.

_____. **Introdução à Antropologia Brasileira**: Volume 1 As culturas não européias. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, [1943] 1961.

_____. **As Culturas Negras no novo mundo**. O Negro Brasileiro III. 2.ª ed. ampliada. V. 249. 5ª, Série Brasiliana. Rio de Janeiro: Biblioteca Pedagógica Brasileira; Cia. Editora Nacional, 1946.

_____. **O negro brasileiro:** etnografia religiosa e psicanálise. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. 10, n. 4, p. 729-744, dez.2007. Disponível em < https://bit.ly/3nnrwtC > Acesso em: 30/05/2021.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil** – a história do levante dos Malês 1835. Ed. revista e ampliada – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS NETO, João Augusto dos. **A pedagogia de Exu**: Educar para resistir e (R)existir. Revista Calundu – Vol.3, N.2, Jul-Dez 2019.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. Recife: MEC/IJNPSC, 1ª. ed. 1952, 1978.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi e SÀLÁMI, Sikirú (King). **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2015.

RODRIGUES, NINA. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e Notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Fac-símile dos artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/ Editora UFRJ, 2006.

_____. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1935.

ROCHA, Aline Matos. **Oyèrónké Oyěwùmí**: tecituras filosóficas comprometidas com a decolonialidade. Le Monde Diplomatique Brasil, São Paulo, 02/12/2020. Disponível em: < https://bit.ly/3bZq7Dl >. Acesso em:20/3/2021.

ROLI, Adriana. **Orixá Oba em performance**: influxo artaudianos via mitologia em arte. Rio de Janeiro: UERJ, Editora Metáfora, 2016.

ROSADO, Maria José. **O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões**. Cadernos Pagu, 16, 2001: pp. 79-96.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

_____. Perfomances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, n.43, p.54-80, 1. sem. Niterói: 2016.

_____. Exu e a pedagogia das Encruzilhadas. (Tese) doutorado em educação. Rio de Janeiro, 2017.

_____. **Pedagogia das encruzilhadas**. Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo Religioso**: as religiões no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades**: Matrizes e matizes. Org. Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SANTANA, Marilda (org). **As bambas do samba:** mulher e poder na roda. Salvador: EDUFBA, 2016.

SANTOS, Deoscóredes M. dos. **História de um terreiro nagô**. 1ª. ed. 1962. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistências no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. Iá Mi Oxorongá: as mães ancestrais e o poder feminino na religião africanas. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. São Paulo, USP, n. 2, dez/2008.

_____. **O Axé nunca se quebra**. Transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014.

SANTOS, D. M. dos (Mestre Didi); SANTOS, J. E., dos. . **A cultura nagô no Brasil – Memória e continuidade**. Revista USP, p. 42-51. Culturas Africanas. Paris: UNESCO, 1965.

SANTOS, Maria Goreth**. Os Limites do Censo no Campo Religioso Brasileiro**. **Comunicações do ISER 69**, Rio de Janeiro, ISER, p. 18-33, 2014. Disponível em: < https://bit.ly/30sxe0B >. Acesso em: 16/3/2021.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. 2ª. ed. Salvador; ALEBA, 2010. Disponível em: < https://bit.ly/3C2KHNv >. Acesso em: 20/04/2021

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Padre, àsèsè e o culto égun na Bahia. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Esù Bará Laroyê** – a comparative study – Institutte of African Studies, University Ibadan, 1971.

_____. **ÈSÙ**. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Valdelice Conceição dos. **Discurso de Edir Macedo** no livro Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios? Impactos e impasses no cenário religioso brasileiro. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo; Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

SCHOLL, Camille Johann. Matriarcado em África: Uma análise sobre o pensamento de Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume. **Bilros**, Fortaleza, v. 6, n. 13, p. 174-189, 2018. Disponível em: < https://bit.ly/3qnK8Yf >. Acesso em: 19/3/2021.

SCHWARTZ, Adriano. **A estratégia das margens do silêncio - Carlo Ginzburg.** Caderno Mais. São Paulo, 10 de outubro de 2004. Folha de São Paulo. Disponível em: < https://bit.ly/3tzPXFt > Acessado em: 09/6/2021.

SKINFLICKER, Kevin Ediie. **A construção sócio-histórica da homossexualidade**. Versão Divisão de Bibliotecas e Documentação. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013. Disponível < https://bit.ly/2VEj3XG > Acesso em: 03/06/2021.

SEGATO, Rita. **Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba**. **Estudos Afro-Asiáticos**, 2003.

_____. **O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça**. n.400 Brasília: Série Antropologia, 2006. < https://bit.ly/3k3ClPv > Acesso em: 15/05/2021

_____. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Tradução Danú Gontijo e Danielli Jatobá. Ed. Rio de Janeiro: Bazar Bom tempo, 2021.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **O discurso de Raimundo Nina Rodrigues** acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX. Dissertação de mestrado em História. Universidade Estadual de Maringá. Maringá – PR, 2010

SERRA, Ordep. **A tenacidade do Racismo**. Tempo e Presença Digital, Rio de Janeiro, n. 24, abr. 2011, p. 1-27. Disponível em: < https://bit.ly/3kXbzal > Acesso em: 01/04/2021.

_____. **Monumentos Negros: uma experiência**. Salvador: Afro-Ásia. N. 33, 2005, p. 169-205.

_____. **Um caso de psicoterapia num candomblé baiano**. Pesquisa Antropológica, 11. Brasília: UNB, out. de 1979

SILVA, Alexandrino Arthur. **Pilares da Tradição**. O conceito de tradição no estudo da história das instituições. Revista do Lhiste, Porto Alegre, num.3, vol.2, jul/dez. 2015.Disponível em: < https://bit.ly/3nphLvc >. Acesso em: 20/3/2021.

SILVA, Carmem Oliveira da. **Memorial Mãe Menininha do Gantois** – Seleta do Acervo. Org. e Curadoria Raul Lody. 1 ed. Salvador: Ed. Omar G., 2010.

SILVA, Cidinha (org.). **Africanidades e Relações Raciais:** Insumos para Políticas Públicas na Área do Livro, Leitura, Literatura e Bibliotecas no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2014.

SILVA, Maria da Penha. Mulheres Negras: sua participação histórica na sociedade escravista. **Cadernos Imbondeiro**, João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 01-08, 2010. Disponível em: < https://bit.ly/2MNWAD4 >. Acesso em: 20/3/2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia:** trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. 1 ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. **Intolerância Religiosa, Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. SP: EDUSP, 2007.

_____. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

_____. **Exu do Brasil:** tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, p. 1085-1114, 2013. Disponível em: < https://bit.ly/3sRmrJJ >. Acesso em: 20/3/2021.

_____. **Exu**: O guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

_____. Religião e etnicidade: religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil. In: PINHO, A. O., and SANSONE, L. (orgs). **Raça**: novas perspectivas antropológicas [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 285-313.

_____. LEGBA NO BRASIL - TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADES DE UMA DIVINDADE. **Sociologia & Antropologia** [online]. 2019, v. 9, n. 2, pp. 453-468. Disponível em: < https://bit.ly/3iPnIi5 >. Acesso em: 17 ago 2021.

SILVEIRA, Marialda Jovina. **A educação pelo silêncio** – o feitiço da linguagem do candomblé. Ilhéus (BA); Editus, 2004

_____. O (Não) Dizer Afro-Brasileiro: O Discurso Do Silêncio e a (des) cortesia lingüística no Candomblé da Bahia. Universidade Federal de Santa Cruz; UESC, 2008. Disponível em: < https://bit.ly/3z6TJqK > . Acessado em: 10/06/2021.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha:** Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. 2. ed. Salvador: Maianga Edições, 2010.

SILVÉRIO, Valter Roberto (ed.). **Síntese da Coleção "História Geral da África": Pré-história ao século XVI.** Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SIMAS, Tatiany de Oliveira. **História de Resistências de Mulheres Escravizadas em Pernambuco (1830-1856).** Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas,

Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em: < https://bit.ly/2TAkViw >. Acesso em: 10/06/2021.

SOARES, Cecilia Conceição Moreira. **Encontros, desencontros e (re) encontros da identidade** religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô Onã Sabagi. Tese de Doutorado em Antropologia. Recife; UFP, 2009.

_____. **Mulher Negra na Bahia no século XIX**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador; UFBA, 1994

SOARES, Emanoel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da Educação: imagens, discursos e narrativas**. Tese de Doutorado em Educação. Faculdade de Educação. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2008.

SOARES, Rychelmy Imbiriba. **Um menino na Bahia**: Em busca de Pai Procópio de Ogunjá. Salvador: Vento Leste, 2018

SODRÉ, Jaime. **Exu – a forma e a função**. Revista VeraCidade – Ano IV - Nº 5 – Outubro de 2009. Disponível: < https://bit.ly/3C1cKwB > Acesso em: 10/04/2021

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **O terreiro e a cidade** – a forma social negro brasileira. 3 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Nagô**: a nação de ancestrais itinerantes. Salvador: Editora FIB, 2005.

_____. **Corujebó:** Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976). Salvador: EDUFBA, 2018.

SOUZA, Edileuza Penha de. **Tamborizar**: história e afirmação da auto-estima das crianças e adolescentes através dos tambores de Congo. Dissertação de mestrado em Educação e Contemporaneidade – Linha Pluralidade Cultural. Salvador: UNEB, 2005.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de**. Laicidade e Liberdade religiosa** no Brasil: situando a discussão entre religião e política. Interações: Belo Horizonte, v.12 n.21, p. 77-93, Jan./Jul. 2017. Disponível em: < https://bit.ly/2XgVZ1J > Acesso em: 19/04/2021

SOUZA, Waldice Maria Silva de. **ORÁCULO DO RISCO DA SEMENTE** – Os instrumentos divinatórios de IFÁ na manutenção da memória coletiva afrodescendente. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Rio de Janeiro; UNIRIO, 2019

SUGUIAMA, Daniele Yumi. **O Daomé e suas amazonas no século XIX**: leituras a partir de Frederick E. Forbes e Richard F. Burton. Dissertação de Mestrado em História. USP-Guarulhos: FFLCH, 2019

TEIXEIRA, Faustino. Campo Religioso em Transformação. **Comunicações do ISER 69**, Rio de Janeiro, ISER, p. 34-45, 2014. Disponível em: < https://bit.ly/30sxe0B >. Acesso em: 20/3/2021.

TEIXEIRA, Maria das Graças de Souza. Uma exposição denúncia: experiências de museologia social no Museu Afro-brasileiro (UFBA). Pp 281- 308. Parte II – museus, processos e redes. Teoria e Prática da Sociomuseologia. CeiED. Departamento de Museologia – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Catedra UNESCO. "Educação Cidadania e Diversidade Cultural. Editores: Judite Primo & Mário Moutinho. Lisboa, 2021.

TEIXEIRA, Marcos do Rio. A correspondência Sigmund Freud/Arthur Ramos. Disponível em < https://bit.ly/2VzHvJJ > Acesso em: 01/06/2021.

TEIXEIRA, Mariana Pereira Fonseca. A representação de Exu em obras de Edison Carneiro. Revista Z Cultural. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980. Disponível em: < https://bit.ly/3A6X9uZ > Acesso em: 29/05/2021.

THEODORO, Helena. **Mito e Espiritualidade:** mulheres negras. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

_____. Mulher negra, cultura e identidade. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin, (org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 85-95.

TREVISAN, Ivan Rodrigo. **Para Além da invenção**: uma crítica ao conceito hobsbawmiano de tradição. História e as Práticas de Presentificação e Representação do Passado. Capítulo 12 p. 136. Organizador Willian Douglas Guilherme. Ponta Grossa: Atena, 2020.

TRINDADE, Azoilda Loretto da (org.). Africanidades brasileiras e educação: salto para o futuro. Rio de janeiro: TV Escola/MEC, 2013. Valores Civilizatórios Afro-brasileiros na Educação Infantil. Programa 2. p. 30-36. Disponível em: < https://bit.ly/3k4UImY >. Acesso em: 27/05/2021.

VALE. Maria Cavalcanti. Cachoeira e a inversão do mundo. Tese de doutoradoem filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP, 1987.

VEIGA, Rychelmy Imbiriba. **Orixá ou diabo**: a construção imagética de Exu no Brasil. Revista Calundu. Vol 4, n 2, Jul-Dez 2020. p. 219- 227.

VELAME, Fábio Macêdo; SILVA, Sonia; SILVA, Vilma Patrícia; PEREIRA, Maria Alice. **Paralelismo afro-indígena e afrocatólico** na arquitetura do Terreiro de Candomblé Ogodo Dey – A presença dos caboclos inios, santos católicos, orixás e inquices dentro do sistema religioso do Terreiro Odogô Dey em Cachoeira – Bahia. (Re) Existência Intelectual Negro Ancestral. X Copene: Uberlância – MG, 2018. Disponível em: < https://bit.ly/38WHxOD > Acesso em: 27/05/2021.

VELAME. Fábio Macêdo. **Arquiteturas da Ventura:** os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Felix. Vol. 1 e 2. Tese de Doutorado em Arquitetura e Urbanismo, da Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, na área de Concentração em Conservação e Restauro. Salvador: UFBA, 2012. Disponível em: < https://bit.ly/3l8HuoA >. Acesso em: 26/05/2021.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VENERA, Raquel Alvarenga Sena. **O método indiciário: uma resenha da obra de Ginzburg e reflexões acerca de sua crítica à obra de Foucault**. Itajaí (SC): UNIVALI; ContraPontos. V.6 n1, p. 178-183, jan/abr 2006.

VERDUGO, Marcos Vinícius de Souza. **A díá fún**: aproximações à imaginação iorubá na linguagem do sistema de Ifá. 2016. 304 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: < https://bit.ly/386XCS1 >. Acesso em: 20/3/2021.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de iyamí òsòròngà (minha mãe feiticeira) entre os yorubá. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). **As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos Orixás**. São Paulo: EDUSP: Axis Mundi, 1994, p. 13-71.

_____. **Orixás**: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002 [1954].

_____. **Verger-Bastide**: dimensões de uma amizade. Org. Angela Lühing; tradução Rejane Janwitzer. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2012 [1957].

_____. **Lendas africanas dos Orixás**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2019.

VIANA FILHO, Luiz. **O Negro na Bahia** – um ensaio clássico sobre a escravidão. 4ª. ed. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008.

WALKER, Sheila S. **Conhecimento desde dentro**: os afro-sul-americanos falam de seus povos e suas histórias. (org.) Tradução de Viviane Conceição Antunes. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

WERNECK, Jurema Pinto. **O samba segundo as ialodês:** mulheres negras e cultura midiática. 2007. 318 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: < https://bit.ly/308z2fh >. Acesso em: 20/3/2021.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WIREDU, Kwasi. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução: Lana Ellen T. de Sousa. African Religions from a Philosophical Point of View. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. 2 ed. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, p. 34-43 [1-11], 2010. Disponível em: < https://bit.ly/3s6myAS >. Acesso em:19/3/2021.

ANEXO I

GLOSSÁRIO[222]

A

Aburo - irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero.

Adosù (adoxu) – pessoa iniciada no candomblé o mesmo que iyaô (recém-iniciado, noviço)

Agbôdôgbé – nome dado as guerreiras do Daomé, "as amazonas do Daomé" . Chamadas também de Chra gan doko.

Ajogun – espíritos do reuni de Ikú (morte), provedores de tormento – morte, doença, destruição e perda.

Alasè (alaxé) - cozinheiro.

Alejô – estranho ou estrangeiro,

Assento (ou assentamento) – representações materiais devidamente consagradas para um orixá, geralmente composto de vasilhas, cabaças, cuias, louças e outros apetrechos correspondente, incluindo a pedra (otá), que significa a própria divindade. Cada assentamento terá sempre um Exu correspondente.

Axexé – ritual fúnebre e elaborado do candomblé realizado, geralmente para sacerdotes e sacerdotisas.

Axogun – ogã, pessoa responsável pelo abate religioso do animal,.

Aya – referente a mulher casada (esposa).

Ayê - o mundo físico (terra), onde conviveriam todas as espécies.

*

[222] O Glossário foi elaborado com a seleção de palavras yorubá, jejê ou bantu inseridas nos capítulos da pesquisa e também termos que são mais usados nos terreiros. Muitas definições, mesmo inseridas nos textos, foram organizadas para facilitar consultas posteriores, tendo como fontes JAGUN(2017) e BENISTE, José. **Orun Aiyé**: O encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

B

Babalaô – sacerdote encarregado pelo sistema de conhecimento do Ifá e do jogo de búzios. Babá (pai) + olú (senhor) + awô (mistérios ou segredo).

Babalorixá - sacerdote, ocupando o posto máximo em um terreiro de tradição de matriz africana ou afro-brasileira, também chamada de pai-de-santo.

Bozó – termo de origem bantu, refere-se a outros como macumba, feitiço, despacho, magia, sempre utilizadas no sentido pejorativo.

*

C

Calundu - A palavra calundu na língua quimbundo de origem banto, é kilundu derivado de kulundúla (herdar), significando também: pessoas que viveram em época remota, numa distância de séculos. No Brasil também passou a significar irritação, mau humor ou obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando espíritos, com música e dança. As mulheres que praticavam o Calundu foram duramente perseguidas pelo Santo Ofício e eram chamadas de "pretas-mestres"ou "calunduzeiras".

Candombe - ritual de canto e dança originalmente religiosos, que ocorre em Minas Gerais e se completa com a presença de instrumentos sagrados (três tambores; uma puíta – espécie de cuíca; e um guaiá – chocalho de cipó trançado sobre cabaça, contendo contas de lágrimas de Nossa Senhora ou sementes similares). Os cantos são enigmáticos, construídos segundo uma linguagem simbólica que remete aos mistérios sagrados, além de fazer uma crônica dos acontecimentos em determinados grupos

Candaces – tropa militar de mulheres do reino da núbia, sendo o mais alto posto o de kpojito ou rainha mãe.

Chra gan doko – nome dado as guerreiras do antigo Daomé, as "amazonas daomeanas".

Corujebó - ogãs nos terreiros que levam os "despachos", os ebós, para as ruas, geralmente à noite, fato que faz a palavra ser alusiva à coruja, um pássaro misterioso.

*

E

Ebon (ebome) – irmã ou irmão mais velho, "rodante"(incorpora).

Ebó – oferenda, sacrifício ou "limpeza de corpo". Também se fala bozó.

Egbé - comunidade que forma a estrutura do terreiro e a família que convive no mesmo território onde se localiza o barracão, as "casas" dos orixás e as residências.

Egùn – espírito. Uma das formas de designar os espíritos familiares cultuados no culto a Egùngùn (JAGUN, 2017, p. 596).

Eledá – nome dado ao orixá ancestral ou ao próprio ori (cabeça). Refere-se também à Olórun, o Senhor da Criação.

Elégun – pessoa iniciada para um orixá, que incorpora o orixá.

Equede (Ekedi) – cargo sacerdotal exclusivamente feminino, de grande importância pois é responsável pelo cuidado do orixá, designado a ela. Não é rodante (não incorpora). São chamadas de mãe de todos.

Erê – espírito infantil e particular de cada iniciado, ligado ao orixá a qual foi consagrado.

Exua – refere-se ao Exu Feminino ou Exu-Mulher.

Elesù (ou Elexú) – pessoa consagrada a Exu.

*

G

Geledé - associação de mulheres sacerdotisas, líderes religiosas, guardiãs da moral e dos bens simbólicos da comunidade. O Festival Geledé é uma celebração anual em homenagem às iyamí (grandes mães ancestrais), refere-se também as ajés (bruxas). O evento tem uma dimensão espiritual e festiva. As máscaras são representações simbólicas usadas exclusivamente por homens.

Gira - Sessão Umbandista; reunião ritual para culto das entidades.

*

I

Ibá (Igbá) – cabaça, elemento sagrado que remeteria à feminilidade. Também conhecida pelo nome de *igbá-odù* ou *igbádu*, está relacionada à união cósmica dos dois mundos, simbolizando a união entre o *aiyé* (terra) e os espaços sagrados (*orùn*).

Ikú – o Senhor da Morte, a morte.

Ilésín - Altar principal do Templo de Obàtálá, em Ilé Ifè, onde constam duas esculturas em madeira, do casal Obàtálá e Yemòwo, que no Brasil é cultuada como uma qualidade de Yemanjá.

Inquice (nkisi) - Divindade dos cultos de origem banta correspondente aos orixá (nagô) e vodun (jejê). Do quicongo nkisi, nkixi, entidade sobrenatural ídolo, fetiche, amuleto.

Ipadé – cerimonia ritual para reverenciar os antepassados. Significa encontro, reunião.

Ìyádàgan – responsável pelas comidas votivas do ritual de ìpadé, que são servidas na cuida, carregadas pela ìyamorô.

Iyakekerê – àquela que ocupa o cargo de segunda mãe do terreiro, substituí a iyalorixá na ausência desta, mas na sua presença não interfere com nenhuma decisão. Refere-se também a irmã mais nova do pai ou da mãe.

Iyalodê - organização yorubá de mulheres com presença no Conselho dos Estados, detinham poder sobre os grandes mercados e nas decisões que envolviam assuntos econômicos, políticos, sociais, culturais e religiosos das cidades.

Iyá-mí - grandes mães ancestrais.

Íyá-mí-àkókó – significa Mãe ancestral suprema, um dos nomes dados à Oxum.

Iyamorô – é aquela que participa do ritual do ìpadê e carrega a cuia durante a cerimônia. Atua ao lado da ìyádàgan.

Iyároba – cargo feminino do Terreiro do Gantois para a função de equede. No Terreiro do Oxumaré é a responsável pelas comidas de Xangô.

Iyaô – filha de santo, recém-inicia ou noviça, consagrada ao orixá.

Iyalorixá – sacerdotisa, ocupando o posto máximo em um terreiro de tradição de matriz africana ou afro-brasileira, também chamada de mãe-de-santo.

Iyá Fin Iku – mulher do primeiro escalão da corte do Aláfin do antigo reino de Oyó, encarregada do culto de Exu e que regia todo o seu funcionamento, sendo ainda patrona de todos os sacerdotes de Exu do Império.

*

J

Jejê (ou gegês) - povos da Africa Ocidental, originários do Daomé (atual Reública do Benin). Deriva de Djèjè é deformação da palavra adja. No Brasil são conhecidos pelo nome de “nações djeè mahi, djèjè mundubi e djèjè dagomé (Daomé).” Nota. VERGER, 2012, p. 23

*

K

Kòlòbó – tampa ornada com búzios da vasilha de barra do assentamento de Exu Bara.

*

L

Lebasí – pessoa consagrada a Legba.

*

M

Merindilogun (Mérìndílógún) – significa dezesseis. Refere-se ao oráculos de 16 búzios para consulta.

Mojubá – cumprimento: “meus respeitos”.

*

O

Obìnrín – mulher ou fêmea.

Odù – destino.

Ogã ou ogan – cargo masculino, que assim como a equede é escolhido pelo orixá e também não entra em transe.

Ogó – bastão ou porrete “magnético” em formato fálico, que Exu usaria para se transportar rapidamente. Há o *ògo-íléwó-èsù* bastão sacerdotal ou bastões de dança usados por sacerdotes e pelos iniciados e iniciadas durante cerimônias.

Ojá – pano de cabeça, pedaço de tecido para uma amarração (laço).

Ojú obá - significa Olhos do Rei, título dado a Pierre Fatumbi Verger, um obá de Xangô do Terreiro Opó Afonjá (Salvador).

Oko – referente a homem casado (marido).

Okotô - caracol, um dos símbolos de Exu, se relacional ao movimento, seu tempo e sua ação em sentido espiral, representando movimento constante e proporcional, uma continuidade de ritmo regular.

Okùnrín – homem ou macho.

Oloiê – pessoa que possui título honorífico no terreiro.

Ològun – sacerdotes consagrados ao orixá Ogum.

Olojá – mercado. O mercado seria parte do cosmos e, surpreendentemente, onde se equilibram as forças femininas e masculinas,é tido como o reino do orixá Exu ou o Olojá, senhor do mercado.

Omo – criança.

Omoya - a tia, a irmã nascida do mesmo ventre da mãe.

Opelé (Òpèlè) – é o conjunto de oito sementes de dendê côncovas que forma o cordão do jogo de adivinhação do Ifá.

Orí – cabeça. A divindade que rege a condução do homem e do destino. Existe o orí òde (cabeça material) e o orí inú (cabeça espiritual).

Orùn - mundo sobrenatural, habitado por deuses (orixás), pelos mortos e pelos espíritos ancestrais. De acordo com a filosofia yorubá, o ser humano seria composto de orí (cabeça), òjìi (sombra), èmí (hálito sagrado) e elédá (Deus).

Oxorongá – sociedade mítica fundada pelas iyá mí, para congregar as poderosas àjé (feiticeiras), capazes de alterar o destino de qualquer pessoa. São as senhoras dos pássaro as noite cujos nomes são proferidos com cuidado, são eles: èhurù, èluùlú, átioró, àgbigbò e òsòróngà. Este último refere-se ao próprio som que a ave emite e que dá nome à sociedade.

*

P

Pegi – referente a altar, onde se colocam os objetos sagradas, assentamentos dos orixás

Pegigan – Senhor do Altar, responsável pelo pegi.

*

V

Vodùn – divindade do grupo jejê, povos do antigo Daomé (atual Repúblicado do Benin).

*

Y

Yangí - pedra vermelha de laterita, a representação primordial de Exu, por simbolizar a matéria prima dotada de forma e detentora de existência individual.

Yèyé – mãezinha

ANEXO II

Uma conversa sobre Exu Feminino com o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva – 18/09/2019

Apresentamos a seguir, a sistematização da entrevista realizada com o professor e antropólogo, Vagner Gonçalves da Silva (USP), que ocorreu em 18 de setembro de 2019, na fase de estruturação do projeto para a tese sobre o Exu Feminino na constituição dos candomblés nagôs na Bahia, entrecruzando com os primeiros estudos afro-brasileiros e a questão das mulheres negras de terreiros. O objetivo era fazer a sondagem de viabilidade do tema e usar a apuração dos dados para traçar os caminhos da pesquisa. Muitas informações fornecidas pelo antropólogo, que tem estudado Exu e publicou importantes obras sobre religiões afro-brasileiras, foram imprescindíveis para propor uma nova epistemologia do orixá Exu e seus aspectos fundamentais, feminino e masculino, centralizando Exu Feminino. Por isso, consideramos de grande importância disponibilizar a entrevista e as contribuições, que conduziram o processo de construção dessa nova narrativa:

Claudia Alexandre – Professor, como compreender a questão dos princípios feminino e masculino, no pensamento yorubá, principalmente em relação aos orixás. Há uma questão, por exemplo de Oduduwa e da Oduà. Um masculino e outro feminino. Correto?

Vagner Gonçalves da Silva - Em África vamos ter orixás que em uma cidade é representado como masculino e em outros como feminino. A briga do Verger (Pierre Verger) com a Juana (Juana Elbein dos Santos) foi exatamente em torno de Oduduwa. Oduduwa é masculino, mas você pode ter Oduà que é uma representação feminina. O que acontece é que você pode ter lá também esta ambiguidade e esta imprecisão. Mas tem a definição em cidades diferentes, porque aqui é feminino e lá pode não ser, provavelmente fez com que no Brasil você tivesse também ambiguidades nos orixás. Alguns conheciam como feminino e outros como masculino, então alguns disseram, então ele pode ter uma versão feminina e para outros a versão masculina.

Claudia Alexandre: Eu quero me ocupar dessa figura feminina, porque ela na prática não aparece nos antigos cultos nagôs no Brasil. Principalmente porque há pelo menos um mito que tem essa figura, que na verdade em algumas narrativas nem é um orixá, mas uma "mulher" de Exu. Penso em revisitar o Candomblé dito tradicional. Os três terreiros de liderança feminina e pelo menos três de liderança masculina. Ver porque temos no candomblé a liderança feminina, e não temos esse Exu Feminino...

Vagner Gonçalves da Silva - Eu acho que é um Exu Feminino. Uma versão feminina. A minha tese completa está em processo de edição pela EDUSP, modifiquei muito da tese, e faço uma nota em relação a isso e venho para o que eu trabalho em algumas imagens. Eu mostro essa foto do Edson Carneiro, quando ele fala das Pombagiras. E digo: A foto acima mostra que em meados do século 20, as diferentes imagens de Exu representando as estatuas em um processo de transformações conviviam simultaneamente no interior dos pejis. Nela vemos 3 estatuas de Exu e uma boneca, ao centro, representando um Exu Feminino, Pombojira ou Pomba-gira (Valdemar Valente e a foto de Gregório Alencar). Eu pesquisei quem é Gregório Alencar e não encontrei. Nessa foto ele coloca Pombojira e Exus. Isso ele fala de Exu Feminino. A outra é o Exu Masculino e o Exu Feminino, por conta do tridente.

Claudia Alexandre – Há muita semelhança entre as práticas jejês e nagôs, que são do grupo yorubá, por isso temos Exu-Elegbara-Legba (Légua), como Exu. Legba é masculino e feminino?

Vagner Gonçalves da Silva - Isso! Também temos a tradição dos fon-ewe na África, que cultuam Legba. Apesar de lá existir a possibilidade de Légua assumir os atributos femininos. Há a associação de exu com a vagina – mito de quando Mawu cria as mulheres e ele não soube onde colocar a vagina, tentou em várias partes, nas axilas, e recorreu a Minona, Exu, esse recomendou que a vagina fosse colocada entre as pernas. Então Exu, por ter realizado o sacrifício, arroga-se desde então o direito de andar com o pênis à mostra, para que todos se lembrem sempre que foi ele que conseguiu encontrar o lugar correto para colocar a vagina. O Babalorixá Altair D'Ogum, disse que esta associação de Exu também com a vagina, deve ser entendida pela condição deste orixá de regente dos órgãos masculinos e femininos. Então o que é interessante é que você pode até não ter um Exu Feminino, mas o Exu pode ser o regente tanto dos órgãos femininos como masculinos. As imagens, a imaginária dele faz esta representação.

Claudia Alexandre: Porque alguns terreiros possuem as figuras de um masculino e um feminino, com uma representação que diferencia o masculino do feminino?

Vagner Gonçalves da Silva - A tese mais recorrente é que a Pombagira seja o feminino do exu. A Pombagira seria a versão feminina de Exu.

Claudia Alexandre: Porque até hoje as casas fundantes, dos candomblés nagôs, não têm uma referência, não parte delas esse feminino de Exu ou de uma Pombagira? Ruth Landes falou que Iansã caminha com sete Exus Fêmeas, ninguém mais escreveu sobre isso.

Vagner Gonçalves da Silva - Eu acho que hegemonicamente o Exu sempre foi representado como masculino. Encontrei uma passagem em Yeda Castro Pessoa que diz: que o Exu no candomblé é mais conhecido por ser uma entidade masculina, porém em muitos terreiros fala-se da existência de Exu de Saia ou de Exua. A ialorixá baiana Olga de Alaketu ao descrever as comidas ofertadas na sua casa se refere a um tipo de "Exu Mulher" chamada de *Iná Edé Akesán Ibara Mokie*, que come cabra ao invés de bode (ALAKETU, p. 29). No verbete Exu, a linguista Yeda Pessoa de Castro, que organizou o Vocabulário Afro-Brasileiro[223], descreve que cada divindade dispõe de um Exu, ora masculino, ora feminino, que toma nomes

[223] Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro, 2001.

diferentes, sempre representado por figuras de barro ou de ferro. Na Umbanda o Exu é uma entidade masculina porém a categoria de Exu abriga outras entidades ou linhas, sendo a Pombagira a mais conhecida delas e a mais polêmica.

Claudia – Mas tem os mitos em África, que falam de esposa de Exu, mas a descrevem como se não fosse um Exu Feminino ou como se a esposa de Exu não fosse um Exu, também, um Exu Feminino.

Vagner Gonçalves da Silva - Sabe uma coisa que também é interessante o Aiyzan que é um vodun associado a terra e a fertilidade, na tradição jejê está associado à comunicação e Aiyzan é descrita como esposa de Légua. Na tradição jejê, não existe propriamente um rito semelhante ao padê. No tambor de Mina Leguá é saudado mas não recebe oferenda alimentar, apenas água colocada na porta. Entre os jejes da Bahia e de outros estados, Legba, Aiyzan e Ogum Xoroque compõem a tríade de voduns mensageiros, cujas as obrigações precedem aos demais voduns. Ou seja Legba, Aiyzan e Ogum. Eles são cultuados assim no terreiro jejê de pai Danci, em São Paulo. Aiysan quem é? É a esposa de Légba. É feminina. Eu acho que muitas dessas correspondências você tem no Exu Yoruba e no Légba fon. Esse Legba tem uma esposa Aiyzan, e no olhar essa esposa é uma Exua. Até porque ela também é mensageira. É esta imbricação é que faz criar uma certa instabilidade em relação ao gênero.

Claudia Alexandre – Outra coisa a se problematizar seria o silêncio que há dentro das casas, principalmente as mais tradicionais, em relação a este feminino de Exu. Seria um procedimento de proteção, a razão do silêncio e de não ritualizar ou expor esse Exu Feminino?

Vagner Gonçalves da Silva - Eu acho que obviamente tem um silêncio. Não sei se é consciente por conta de um agenciamento masculino. Eu acho que você tem o emporamento do Exu feminino, muito mais na tradição Angola, onde ele tem esse empoderamento. No fundo temos o Exu, com essa possibilidade de ser ambígua, Ela por ser comunicação, Ela não é uma coisa outra. Se Ela está comunicando, Ela deixa de existir como um príncipio, já que ela institui o princípio ou é o princípio que a institui. Esse fato dela não ser assim na tradição yorubá, permite que ela seja vista assim em outras tradições. Quando ela vai para a estatuária você vai ver o que ocorre. Veja bem que interessante. Eu recebi uns arquivos agora... isso daqui é um Exu... com seios e amamentando, está no Museu da Alemanha e é yorubá. É um Exu e você não tem nenhuma dúvida, está amamentando. Quero essa imagem para dar exemplo desta ambiguidade. Estatuaria de Exu e você não vê esse tipo de imagem, que é do Togo.

Claudia Alexandre – Aqui não há dúvida de ser Exu Feminino, com uma característica do feminino que é a maternidade.

Vagner Gonçalves da Silva - Exatamente! Exu com esse elemento ambíguo que está associado. A gente consegue entender que não tem nenhuma dúvida de que o seio amamenta. Já ouvi assim: Exu tem uma diferença. Quando a estátua mostra os seios, este seio não representa maternidade, mas sim fertilidade. Quando ele amamenta é maternidade. Preciso saber onde eu li isso....

Claudia Alexandre - Você achou alguma coisa sobre essas estatuetas que seguram uma figura representando uma cria, uma criança tem alguma explicação?

Vagner Gonçalves da Silva - Eu acho que é a possibilidade de fecundação. Exu é fecundação. Exu está associado a fecundidade e ao ato sexual, no geral. Quando vc vai para as imagens de Exu do MASP, que estavam na exposição, elas também incluem uma imagem de Exu com uma criança nas costas, que é também interessante porque, segurar as crianças nas costas é uma imagem feminina. Está no Catálogo do MASP, Catálogo do Exu. Eles me mandaram umas fotos. No Museu de Leiden também tem um Museu num barco... um barco tecido com búzios e uma figura de Exu num barco. Essa é a própria travessia do Atlântico. Você vê ele também com seios. Tem um outro, se eu não estou enganado também é do MASP, que ele está com uma criança nas costas.

Claudia - Então quer dizer que o seio não representa exclusivamente um atributo feminino? Eu teria que ler como sendo um atributo relacionado à fertilidade?

Vagner Gonçalves da Silva – ... é que ele é protetor tanto do órgão feminino como do masculino, porque a ideia é que esse órgão masculino, não existe sem o feminino. Então é meio que contrabalancear, para dizer que ele também pode ser feminino. Até porque você não pode por a vagina e o pênis ao mesmo tempo. Mas você pode ter o seio e ai temos esse seio pra dizer ele é masculino e feminino. É o mesmo que aquela taça de Pombagira que dentro tem um falo saindo do meio. Na verdade isso representa o que? Os dois órgãos sexuais.

Claudia Alexandre – O que eu vou questionar é esse corpo separado. Onde está a vagina, se ela não pode estar no mesmo corpo em que está o pênis (Exu)? A vagina tem que estar em outro corpo. Correto? No corpo que é o feminino. Não seria correto dizer que a vagina existindo ela representa a fecundidade, o ato sexual, portanto seria necessário dois corpos, um corpo que é do Exu Feminino, portando a vagina e o outro corpo do Exu masculino, portando o falo?

Vagner Gonçalves da Silva - Sim, mas aí você vê também que seriam o próprio encontro das duas sexualidades no mesmo corpo, é quando ele passa a não ser nem feminino e nem masculino.

Claudia Alexandre – Entendi! Ou, ainda, o terceiro, por isso o 3. Exu Masculino-Feminino; Exu Masculino e Exu Feminino. Então quando ele carrega a criança a gente pode dizer que houve o encontro do falo com a vagina, que gerou a criança. Aí eu pergunto onde está o corpo com a vagina, onde está a vagina, se ele representa o ato sexual?

Vagner Gonçalves da Silva - Se ele representasse esse corpo amamentando com vagina, não teria dúvida que ele seria feminino. Porque seria uma mulher. Mas ele representando o falo e amamentando, ele está mostrando essa ambiguidade. Eu imagino, que a ideia seria essa.

Claudia –Mas porque Lissá daria uma mulher a Legba? Porque em alguns assentamentos de Exu a gente vai ter uma representação de uma estatueta feminina ao lado do masculino e não apenas um só que representa os dois? O Falo de Exu parece ser um órgão único e proeminente. Na construção do Exu, nos terreiros nagôs não houve a construção da parte feminina, mas ela aparece em alguns assentamentos. Há uma certa resistência no interior dos candomblés?

Vagner Gonçalves da Silva - Eu penso que quando a gente vê a literatura de Exu como um ser histórico, supostamente o segundo Rei de Ketu, há uma discussão sobre isso, dele ser

visto como masculino. Eu acho que nesse caso como representação histórica ele é masculino. Agora quando ele vai representar princípios, a ele coube cada vez mais ser representante dos princípios instituintes. Aí é que ele começa a ser visto com essa ambiguidade. Essa seria uma coisa.

A segunda coisa: o fato é que entre os jejês você tem a esposa de Exu-Legba que é a Ayizan, e ela é feminina. E se Ayizan é uma esposa de Exu, é uma mediadora, é uma mensageira, está associada a terra. Ela também pode ser lida como um casal. Eles seriam lidos como casal. Eles são lidos como casal por outro sistema como dos bantos. Entre os bantos não tem nada como Exu ou Pombagira. Você tem a veneração da encruzilhada que é a Injila, você pode por as duas coisas, tanto o feminino como o masculino. Pambu Injila representam encruzilhadas na veneração das encruzilhadas.

Claudia Alexandre - Elas seriam divindades destes espaços, das encruzilhadas?

Vagner Gonçalves da Silva - Então aí é que é complicado. Elas não seriam exatamente divindades, mas representam mesmo encruzilhadas. São lugares de acesso ao sagrado. No caso da Pombagira ou Pombogira e seus correlatos Injilas, a representante do candomblé de Angola, sabemos que estes nomes seriam derivados de Injila se referem a caminho, rota, rua e travessia. E Pambu Injila, encruzilhada. Porém este termo não indica *stritu sensu* uma divindade, entre os povos da África Central. Esta associação talvez tenha uma motivação relacionada ao caráter sagrado da representação da cruz e da encruzilhada no sistema bantu. Que permitiu estabelecer diálogos com a evangelização cristã, que tem na cruz seu símbolo máximo, decorrente da presença portuguesa na África.

A cruz sempre foi fundamental nesses sistemas na África. Muito provavelmente, quando chega aqui você tem a importância da cruz, você tem aqui a entidade, um ser que está associado a encruzilhada. Uma coisa está na outra...No Brasil o simbolismo da cruz e encruzilhada bantu, como ponto de encontro de mundo se estendeu e adquiriu novos contornos.... tem os pontos cruzados e riscados com o simbolismo da cruz.

Eu acho que aqui, como o que houve uma associação do povo da encruzilhada que era o Exu Iorubá, com o Legua Fon, e esse légua fon tinha uma esposa que era Ayizan e tanto nos mitos como nas imagens, você tem a possibilidade do Exu ser apresentado como feminino, eu acho que o bantu não faz distinção, entre um e outro. Se você for ver, na tradição bantu a Pombagira vai realmente ser a versão feminina de Exu. É o trickster, aquele que provoca desordem.

Claudia Alexandre – Mas porque não encontramos narrativas que confirmem um lugar no sistema nagô no Brasil, para esse Exu Feminino?

Vagner Gonçalves da Silva - Deixa eu te mostrar um mito, que é o mito da mulher de Exu. O Abimbola afirma que em alguns mitos é a mulher de Exu, a Agberu que tem a obrigação de coletar os sacrifícios e entregá-las ao marido. A posição de Exu é central no sacrifício, para a dimensão de Ifá. Exu é o responsável por levar todo o sacrifício para as divindades. Alguns mitos afirmam que é a mulher de Exu, Agberu, a coletora de sacrifícios (sacrifícios = eru). É quem de fato aceita todos os sacrifícios e os entrega ao marido. (Abimbola, 1975... Sixten Poema of Ifá).

Tem outro mito que é o mito "Exu é uma mulher na encruzilhada que ensina o oráculo de Ifá", um mito nigeriano. Este mito aqui diz: Em tempo muito muito recuado, Ifá existia. Não era um

homem abastado. Seus pais achavam aquilo muito estranho... eles sabiam que desde seu nascimento Ifá seria uma pessoa fora do comum.... Ele não queria trabalhar e vivia só de esmola. O pai aconselha a trabalhar no comercio como vendedor de roupa. Certo dia na encruzilhada, Ifá deparou-se com uma linda mulher. Ela era diferente das que ele conhecia até então. Ela era tão misteriosa. Quanto bela. Ela era só vista nas encruzilhadas. Os homens reagiam diferente da reação das mulheres. Achavam ela atraente, intrigante e recolhiam suas férias e iam conversar com essa desconhecida sempre que ela estava com Ifá... As mulheres começam a ficar com ciúmes. Começam a desencorajar seus maridos para falar com ela. Ifá então fica sozinho. Fica no ostracismo e conta para a mulher das encruzilhadas sua situação. Ela ouve atentamente seus queixumes. Disse ela que não se preocupasse e pediu a ele que fosse com ela até a floresta, onde lhe mostraria algo. Ifá e a mulher das encruzilhadas permaneceram durante muito tempo na floresta. Durante a sua estada a mulher ensinou a Ifá os nomes de arvores e ervas importantes e revelou seus poderes medicinais e curativos. Ela também ensinou a Ifá como revelar os destinos ao jogar os obis.

Ifá prometeu como retribuição colocar o retrato da mulher em sua bandeja de adivinhação. Por isso que em muitos opó Ifá você vê Exu com seios! Cada cliente que fizesse o sacrifício, sempre oferecia o sacrifício a ela em primeiro lugar. Ifá retornou a cidade onde distinguiu-se e se tornou famoso como adivinho e curandeiro. Desvendou o destino das pessoas e resolveu qualquer problema concebível, entretanto sempre pedia que os sacrifícios quando oferecidos, sempre fosse oferecido em primeiro lugar à mulher das encruzilhadas. A mulher das Encruzilhadas era Exu.

Claudia Alexandre - Ou era um Exu Mulher?

Vagner Gonçalves da Silva - Acho que aqui Exu é um termo genérico. Sem distinguir se é homem ou mulher. Mas aquela mulher era Exu. Aqui você pode dizer que Exu é feminino. O nome Exu não significa o masculino somente.

Claudia Alexandre – Podemos dizer que em algum momento, no Brasil, ficou impensado que aquela figura pudesse ser feminina? Portanto evidenciou-se o masculino?

Vagner Gonçalves da Silva - Eu acho que o que acontece é que essa figura é mais masculina. Eu não vejo uma ruptura do imaginário do Exu na África e no Brasil. O fato dele poder ser representado na imaginária, na estatuária, como feminino e ele ter mitos , que narram ele como feminino e ele ter, não como ser histórico, mas mítico, não mais como humano, esses atributos tem a ver com a questão da ordem e da desordem. E pra causar a desordem questionar a própria ordem, tudo isso faz com que nele houvesse um lugar estrutural, para que fosse possível entende-lo também como feminino.

Não tenho muita dúvida do que Exu, no imaginário fon e ioruba fosse majoritariamente masculino. Me parece por tudo que eu li. Ele sempre é apresentado como um ser masculino. Na diáspora você tem a possibilidade dele ser mais que um masculino. O atributo dele não fica dentro do espaço fon ioruba. Dentro do espaço fon ioruba, fica assim restrito, associado a uma boneca, aos seios, mas onde ele vai ser mais feminino é no espaço bantu.

Claudia Alexandre – Vejo que quando é aceita a versão feminina, ela não tem o mesmo status que Exu masculino, ou o mesmo poder no grupo. Não fica claro quando feminino, se ele tem o mesmo tratamento de assentamento, comida, como se fosse orixá,

com filhos. As figuras nos assentamentos parecem sempre menores. Exu Feminino teria culto exclusivo ou iniciados?

Vagner Gonçalves da Silva - Exatamente não temos como confirmar isso. Por exemplo, no livro Eshu, de Chemeche, podemos ver vários Exu. Se tem o masculino, feminino, masculino e feminino. Veja os seios... feminino. Como você não tem um homem com seios, ele é um princípio, que pode ser masculino ou feminino.

Claudia Alexandre - Vemos no livro do Chemeche, o feminino e o masculino, com esse feminino em corpos distintos. Podemos ver essa separação. São dois e não há possibilidade da ambiguidade. Como nunca foi questionada a possibilidade de ser um homem e uma mulher, ou macho e fêmea?

Vagner Gonçalves da Silva - Sim, há a possibilidade sim. Aqui por exemplo você tem o pênis = masculino; vagina = feminino. Isso tudo é Exu!

Claudia Alexandre - Então quer dizer que tem o masculino e o feminino e não um corpo só, São dois corpos.. então. Quando se vê Exu em uma sociedade cristã, ele é masculino, é o diabo e pronto. Mas essa divindade em África tem essas duas características e são Exu?

Vagner Gonçalves da Silva - O problema todo é como a gente vai interpretar. Aqui temos um casal. Aqui realmente a possibilidade. O fato é que essa imagem é representada como dupla. A mulher de Exu. Temos a kitepi que auxilia o babalaô, também vamos ter aqui a esposa do Exu. O homem e a mulher. Chemeche mostra bem, o que marca bem o feminino e o masculino.

Claudia Alexandre - Professor o senhor acredita que exista um Exu feminino, yorubá-nagô?

Vagner Gonçalves da Silva - A verdade é que eu nunca li categoricamente sobre isso. Ele seria o ser da ambiguidade. Que dá essa agência para o feminino.

Claudia Alexandre – Mas a esposa não seria um Exu Feminino?

Vagner Gonçalves da Silva - Sim. Você pode ter a esposa de Exu. A única vez que tem um mito a gente vê é da mulher da encruzilhada. Quando você olha para essas estatuetas (no livro de Chemeche) elas tem ambiguidade. Se isso é um conceito, por elas estarem amarradas, significa que o fato de ser masculino ou feminino não é relevante. Essa daqui, aqui você tem nitidamente! Aí você tem toda uma questão pode ser a esposa, ou a Elegùn que recebe o Exu! Ela é representada como ele. E se essa cabeça é em forma de falo, ela vai ter seios e o corpo feminino O que vai denotar o Exu é o penteado fálico! Eu acho que é um Exu. Não tenho dúvidas. Que é um Exu. O problema é que isso se perde no Brasil com certeza.

Claudia Alexandre – Então minha ideia é procurar entender esse lugar do Exu Feminino. Eu acho que ela ficou escondida em algum lugar...

Vagner Gonçalves da Silva - Ou ela ficou latente no sistema ioruba nagô e quando foi para o Angola ela ficou igualmente contemplada. Ela é o espelho do masculino! É um duplo. A literatura não dá nenhuma certeza disso.

Claudia Alexandre – Que caminho eu deve traçar pra falar sobre esse meu incomodo sobre esse feminino não citado na literatura, mas com suspeita de alguma forma estar escondida em alguns terreiros. A crítica à Ruth landes... ela é a grande identificadora desta liderança de mulheres... como era a relação dessas mulheres com Exu? Até chegar em 2000, depararmos com a "repatriação" das estatuetas ao MAFRO de Salvador, onde aparecem as Exu de Saia. Vou falar com os fundantes pra saber como era e como está a relação com a Exua...

Vagner Gonçalves da Silva – é importantíssimo falar com as mais antigas, porque exatamente se é possível recuperar um pouco destes processos, deve ser a partir dali. As mais antigas estão muito distantes destas práticas. Eu não sei como isso poderia ser abordado, para você não entrar no campo com hipótese. Ou as pessoas concordam, ou não falem e você não observe. Deixar que o campo te indique as possibilidades. Eu acho que como houve esse processo de troca muito grande entre os sistemas, eu abordaria essa questão em várias tradições... no jejê, no ketu e no angola para você ver o *continuum*. Isso não quer dizer que o Exu de Saia tenha deixado de existir, pelo contrário no imaginário brasileiro, os mais populares são os Exus e as Pombagiras. Eu diria até que muito mais as Pombagiras do que os Exus. Então esse protagonismo existe.

Acho que você começar com a hipótese de que não houve um silenciamento, mas um silenciamento de algumas áreas do sistema, em outras não. Porque essas áreas silenciaram. A foto mais antiga é de uma mulher iniciada para Exu. O que acontece com Exu também teve uma consequência para seu possível desenvolvimento como culto. O culto foi demonizado muito, desde o inicio, já teve de cara uma reação, uma consequência deste culto, com que ele tivesse um embotamento.

Outra coisa é não ter filho para Exu.... Logo aí você já tem uma consequência para esse culto. Expor uma entidade associada ao feminino, você tem alguns elementos prospectivos, sem muitas hipóteses. Também acho que a literatura, não tanto nacional, mas estrangeira poderá te ajudar mais. Chimeche mostra muitas imagens de feminino... isto quer dizer alguma coisa! De fato temos uma questão importante!