

Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana.

Irinéia M. Franco dos Santos¹

Resumo: O objetivo deste artigo é a partir da análise de um mito sobre as *Iá Mi Oxorongá*, registrar a importância do culto às "Mães Ancestrais" em certa sociedade africana, suas características arquetípicas e a distribuição de parte desses aspectos nos orixás femininos. O mito escolhido para o estudo é o de nº. [204] referenciado pelo sociólogo Reginaldo Prandi em sua obra *Mitologia dos Orixás*². A escolha deste mito se deu por se tratar de um pequeno resumo das características das Iá Mi Oxorongá, sua origem mítica e comportamento. Metodologicamente, dividiu-se o mito em blocos de significado, sendo numeradas as sentenças de 1 a 52 (transcrito em anexo). Buscou-se, trazer à tona o mais significativo em cada bloco, aprofundando o sentido dos períodos em que as características das Iá Mi Oxorongá favorecessem a reflexão. Por fim, quer-se possibilitar uma aproximação pontual na relação de significados entre as religiões africanas e as afro-brasileiras. Tal abordagem se faz importante ao se buscar compreender melhor: (a) os significados do poder feminino na religião africana; e (b) a releitura destes no Candomblé. Com esses elementos fazer um breve apontamento sobre o papel desempenhado pelas mulheres como agentes mantenedoras das tradições culturais afro-brasileiras e dos segredos da religião.

Palavras-chave: Religião Africana, Religião Afro-Brasileira, Mitologia.

Abstract: The objective of this article is from the analysis of a myth on the *Iá Mi Oxorongá*, to register the importance of the cult to the "Ancestral Mothers" in the African society, its archetypal characteristics and the distribution of part of these aspects in orisha feminine. The myth chosen for the study is of nº. [204] referenced by sociologist Reginaldo Prandi in its work *Mythology of the Orisha*. The choice of this myth if gave for if dealing with a small summary of the characteristics of the *Iá Mi Oxorongá*, its mythical origin and behavior. Methodologically, divided the myth block-type of meaning, being numbered the sentences of 1 the 52 (transcribed in annex). One searched, to bring to tone the most significant in each block, being gone deep direction of the periods where the characteristics of the *Iá Mi Oxorongá* favored the reflection. Finally, it is wanted to make possible a prompt approach in the relation of meanings between the African religions and the afro-Brazilians. Such approach makes it important to if searching to understand better: (a) the meanings of the feminine power in the African religion; e (b) the lecture of this in the Candomblé. With these elements to make a brief note on the role played for the women as agents of the cultural afro-Brazilian traditions and the secrets of the religion, under the influence of the socioeconomics transformations in Brazil.

Key-words: African Religion, Afro-Brazilian religion, Mythology.

*"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".*

Canto de Obatalá

Introdução: Base Teórica

Sabe-se que nas culturas orais africanas o mito incorpora reflexões filosóficas e expressa valores últimos. Identifica padrões morais. Ao contrário dos ocidentais, os mitos africanos não são recontados como uma simples narrativa, nem há algum conjunto único de histórias estabelecido. Em vez disso, eles são encaixados e transmitidos em práticas rituais. A

¹ Irinéia Maria Franco dos Santos é professora graduada, Mestre e Doutoranda em História Social pela FFLCH-USP. Contato: irineiafranco@usp.br.

² Reginaldo Prandi. *Mitologia dos Orixás*, pp.348-350. O mito [204] é referência retirada do livro de Pierre Verger, 1992, pp.38-40.

descrição mitológica do cosmos é antropomórfica. Nela o corpo humano é um microcosmo e incorpora os mesmos elementos primordiais e forças essenciais que construíram o universo.³ Dessa forma, encontra-se grande variedade de personagens mitológicos que expressam papéis sociais e psíquicos; entre eles as Mães Ancestrais. Antes de abordá-las é necessário analisar duas características das religiões africanas, aparentemente dicotômicas, presentes na figura das Lá Mi: *ancestralidade e feitiçaria ou sortilégio*.

Ao ler os mitos sobre as Lá Mi Oxorongá tem-se uma sensação de medo infantil diante de um poder imenso e terrível. Esse medo vem, em grande parte, da incompreensão e do mistério que cerca as Mães Ancestrais e, em pequena parte, da sensação de pequenez e impotência que arrebatava quem tenta lidar com sua imagem grandiosa. O psicólogo Carl Gustav Jung (1875-1961) afirmava que a imagem da Mãe está profundamente arraigada na psique humana e encontra-se difundida em diferentes mitos e religiões em todo o mundo, como um arquétipo.⁴ Pode-se citar, por exemplo, a infinidade de estatuetas feitas em diversos materiais, chamadas *Vênus*, datadas desde o período Neolítico e identificadas como divindades femininas da fertilidade. Também a aproximação entre as narrativas míticas das deusas primitivas e a semelhança de representações artísticas e concepções religiosas da Mãe com seu Filho – a figura da Maria com o menino Jesus é o exemplo emblemático deste arquétipo no Cristianismo e associa-se diretamente com a deusa Ísis e seu filho Horus do Egito. Todas estas formas prestam tributo à súbita formação de um novo ser, a partir da sua mãe.

Em África o culto às mães ancestrais encontra-se, de maneira geral, ligado ao chamado “culto aos antepassados”, identificado pelos especialistas em quase todo o continente. Os ancestrais mortos serviriam como mediadores entre a comunidade e o mundo sobrenatural. Proveriam acesso à orientação espiritual e poder. A morte não seria condição suficiente para se tornar um ancestral. Somente aqueles que viveram plenamente, cultivaram valores morais, e conseguiram distinção social poderiam alcançar este *status*. Os ancestrais estão aptos a repreender àqueles que negligenciam ou quebram a ordem moral, causando problemas aos seus

³ Enciclopédia Webster das Religiões Mundiais. *Verbete Religiões Africanas*, p. 17.

⁴ “O Arquétipo, na *psicologia analítica*, significa a forma imaterial à qual os fenômenos psíquicos tendem a se moldar. *C. G. Jung* usou o termo para se referir aos modelos inatos que servem de matriz para o desenvolvimento da psique. Eles são as tendências estruturais invisíveis dos símbolos. Os arquétipos criam imagens ou visões que correspondem a alguns aspectos da situação consciente. Jung deduz que as “imagens primordiais”, um outro nome para arquétipos, se originam de uma constante repetição de uma mesma experiência, durante muitas gerações. Funcionam como centros autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências. Eles se encontram isolados uns dos outros, embora possam se interpenetrar e se misturar”. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Arqu%C3%A9tipos>. Data de acesso: 21/01/2008.

descendentes errantes através de doenças ou má sorte, até que a reparação seja feita⁵ Por exemplo, quando estouram epidemias sérias, assume-se que a causa está traçada no conflito interpessoal e social. Apresenta-se, um dilema moral, tanto quanto uma crise biológica. A necessidade de expulsar o mal da comunidade transforma-se em uma ação coletiva que deverá ser, necessariamente, acompanhada com rituais de purificação.

Muitas discussões deram-se entre os especialistas europeus e africanos para compreender se trata de um culto ou de um fenômeno de caráter religioso. Gromiko (et. all.) resume as discussões entre duas escolas: a sociológica e a histórico-cultural.⁶ A tese de Mary Kingsley afirma serem os antepassados, para os africanos, *“não seres sobrenaturais, mas sim os próprios membros do clã, a favor dos quais, pela posição privilegiada se faz oferendas e não sacrifícios”*.⁷ Para H. A. Junod, ao contrário: *“o lugar mais notável nos cultos religiosos dos bantos cabe à ancestrolatria, (...), julgando possível constatar até a “deificação dos antepassados”*”.⁸ M. Fortes, por sua vez, apresenta o culto dos ancestrais como a transposição para o plano religioso das relações entre pais e filhos: *“a adoração dos ancestrais representa num plano imaginário, as relações jurídicas de autoridade e responsabilidade e não totalmente o complexo das relações da família e do clã”*.⁹ Igor Kopytoff afirma não existir na mentalidade africana a dicotomia entre anciãos e antepassados, vivos e defuntos. Por outro lado, John Mbiti vê nas ofertas de comida aos antepassados uma etapa de “protomonoteísmo” que estaria presente nas religiões africanas. Todas as tentativas de definições apresentadas lidaram na percepção de Gromiko e seus colegas, com uma grande quantidade de dados e complexidade de diferentes fenômenos. Para eles é necessário considerar o fenômeno concreto na sua dinâmica. Pois, além do caráter local das manifestações haveria também o temporal.

Tentamos provar que o culto dos antepassados existe como fenômeno único e que as suas formas concretas não tem apenas um caráter local (o que é inquestionável), mas, o que é fundamental, possuem também um caráter temporal. Trata-se de diversas formas transitórias no processo de desenvolvimento de um só fenômeno, que a princípio não tinha cariz religioso, refletindo unicamente a lógica da evolução das relações sociais, e que com o tempo passou a ocupar um dos lugares centrais no conjunto das concepções religiosas.¹⁰

⁵ Enciclopédia [...], op. cit., p. 18.

⁶ A. A. Gromiko. *As Religiões Africanas*, p. 61-71. Neste artigo apresenta-se um resumo das discussões presentes na obra.

⁷ A. A. Gromiko, op. cit., p. 62.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ A. A. Gromiko, op. cit., p. 64.

Tem-se que considerar a projeção das relações humanas e das relações econômicas de propriedade, não confundindo a veneração dos antepassados com o culto dos mortos em geral. Gromiko (et. all.) afirma que nas sociedades sedentárias (agrícolas) as relações de parentesco e autoridades dos grupos etários maiores levaria a um culto dos ancestrais; no entanto, as tribos nômades (pastores) com seu “democratismo” natural, o problema da gerontocracia não tem importância e o culto não é típico para estas comunidades. Poder-se-ia identificar as primeiras etapas de desenvolvimento do culto dos ancestrais – antes de se tornar religioso – com a percepção de alguns elementos: (a) o defunto continua a ser membro do clã, (b) maior autoridade quanto mais próximo dos descendentes, (c) maior reverência aos recém-mortos, (d) qualidades pessoais são rememoradas. Tais elementos poderiam ser comprovados no próprio significado da palavra antepassado – “*uma classe de pessoas*”. Assim, para Gromiko (et. all.) com a alienação das forças sociais que dominavam a sociedade mistificou-se o sistema das relações com antepassados.¹¹ Uma vez que as maiores homenagens eram dadas aos antepassados distantes, a memória de seus feitos reais se enfraquecia e o mito religioso tomava forma. Tornavam-nos seres quase imaginários, com atributos fantásticos e sobrenaturais, um espírito invisível que penetra em todas as coisas e é onipresente. Essa diferença seria marcada também no idioma, ao se designar como “espírito do antepassado” e não mais como “uma classe de pessoas”.¹²

A hierarquização das imagens veneradas seria um reflexo fantástico da hierarquia social realmente existente. As novas funções sociais exercidas pelos anciãos, econômica, administrativa e social trariam certos privilégios. Assim, só os privilegiados se tornariam ancestrais e iriam para a “terra sagrada dos antepassados”. Com o crescimento das desigualdades sociais os ritos são celebrados para os nobres. Posteriormente, surge a idéia dos parentes mortos que protegem as gerações presentes em “*relações na base do mutuamente vantajoso*”. Através de um conjunto de procedimentos mágicos religiosamente executados seria possível “envergonhar os antepassados”. Eis um exemplo interessante de uma prédica aos antepassados apresentada, por Gromiko, dos Nyendes do Benin: “*Faz de modo que a minha casa se conserve em bom estado, dá-me longevidade e muitos filhos! Quando vou à caça, acompanha-me! Quando vou à procura de*

¹¹ A. A. Gromiko, op. cit., p. 65.

¹² Idem.

*dinheiro, acompanha-me também!” Refrão: “Que a infâmia te cubra, se não me protegeres!”¹³ Assim, os ritos mágicos funcionariam como ritos de compromisso com os antepassados para as situações de proteção e favorecimento da fertilidade e da vida. A relação de “favorecimento mútuo” não é exclusiva da religiosidade africana e sabe-se da grande presença desse elemento, por exemplo, na relação com os santos de devoção do catolicismo popular. Estes podem ficar de “castigo” (virados de cabeça para baixo, de costas para a parede, ou até mesmo dentro da água) se não atendem as súplicas dos fiéis. Deve-se considerar, assim, que o culto dos ancestrais nas sociedades africanas sofreu transformações ao longo do tempo em função das modificações sociais. No entanto, foi um dos *“poucos elementos das religiões autóctones que conservou em termos gerais as suas posições e que resultou capaz de desempenhar um papel notável na formação da ideologia nacionalista”*, no momento das lutas de independência pós-colonização.¹⁴ A luta social espelhar-se-ia na luta das forças sobrenaturais ligadas à preservação da memória histórica das comunidades, afirmação de suas identidades culturais e, posteriormente, nacionais.*

Outro aspecto presente no caráter das Iá Mi Oxorongá é o da feitiçaria. Deve-se compreender, primeiramente, seu significado na religião africana. Aqui também o trabalho de Gromiko (et. all.) é elucidativo. O tema da feitiçaria e do sortilégio levantou muita discussão entre os estudiosos da religião. As causas que teriam motivado esse interesse, segundo os autores, seriam: (1) o fato da fé no sortilégio exercer uma influência notável sobre o pensamento e o comportamento de africanos de todas as classes sociais, e, (2) estas formas de religião encontrar-se, indissoluvelmente ligadas e vinculadas a outras crenças e doutrinas, tornando difícil compreender e determinar os limites entre elas. Por conta desses fatores, não há uma terminologia científica fixa.¹⁵ Torna-se necessário uma tentativa de sistematização dos termos utilizados. Seguindo as orientações dos especialistas têm-se abaixo as seguintes definições:

Por *sortilégio* entende-se um *“conjunto específico e particular das concepções estereotipadas e dos rituais institucionalizados, que estão relacionados com a fé na existência, no seio da sociedade, de pessoas misteriosas, enigmáticas, possuidoras do princípio do mal: bruxos e sortilégos”*. A partir daí, na visão africana os *sortilégos*, homens ou mulheres seriam aqueles que *“tem poder congênito nocivo, malfazejo, ou uma substância material que permite realizar o mal, sem realizar cerimônias, sem recorrer a conjuros e sem*

¹³ A. A. Gromiko, op. cit., p. 66.

¹⁴ A. A. Gromiko, op. cit., p. 72.

¹⁵ A. A. Gromiko, op. cit., p. 73.

aplicarem drogas". Ou seja, o sortilégio representa um *ato psíquico*, de *consciência*.¹⁶ A bruxaria seria o "*conjunto de rituais, processos e atos mágicos, com que um crente espera exercer influência em outra pessoa, fenômenos da natureza e acontecimentos*". Ela pode ser "*benfazeja e orientada para o bem da comunidade (súplicas da chuva, ritos de ~~ol~~heita, etc) ou malfazeja e estar dirigida contra os homens*". A bruxaria malévola é a chamada *feiticeira* e o seu agente, *feiticeiro*.¹⁷

Para Gromiko é importante não confundir os sortilégos e feiticeiros com os curandeiros, adivinhadores e sacerdotes, pois, apesar de ligados supostamente pelas *crenças animistas*¹⁸ há profundas diferenças entre eles. Por exemplo, sua importância e lugares opostos na sociedade. Para os africanos, os sacerdotes personificam uma ligação recíproca entre os dois mundos: o dos vivos e o além; e, diferentes dos feiticeiros, que também possuem tal ligação, contribuem para o bem da comunidade e a defende contra os malefícios.¹⁹

As figuras do sortilégio e do feiticeiro, representariam para os africanos dois gênios do mal. O primeiro, portador de uma substância congênita contagiosa, que lhe dá um poder sobrenatural nocivo e, o outro, *anti-social*, utilizaria processos mágicos e drogas.

O elo de união destas concepções de diferentes carizes é a convicção comum, que o poder do sortilégio reside no estado íntimo específico do indivíduo. A força das drogas, dos feitiços e dos ritos mágicos é independente do homem e exterior a ele. A sua aplicação exige conhecimentos concretos, sobre determinados processos, que podem ser aprendidos. Por isso, os fatores que limitam o número de feiticeiros são, principalmente, de natureza subjetiva e moral, pois teoricamente, todos os que não receiem transpor os limites do permitido, podem iniciar-se na feitiçaria.²⁰

Algumas características identificadas na figura do *sortilégio* são de auxílio para o estudo das Iá Mi Oxorongá. O mais interessante é o seu caráter *bifacético*; pertence à raça humana, mas possui uma face oculta e dirigida para o "outro mundo", sobrenatural. Em sua imagem social é vil, invejoso, desrespeita os mais velhos, etc. Como imagem mitológica possuiu poderes fantásticos como a invisibilidade e a capacidade de voar. Comparando as informações de

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Por crenças animistas entendem-se aquelas em que "*a manifestação religiosa na qual se atribui a todos os elementos do cosmos (Sol, Lua, estrelas), a todos os elementos da natureza (rio, oceano, montanha, floresta, rocha), a todos os seres vivos (animais, árvores, plantas) e a todos os fenômenos naturais (chuva, vento, dia, noite) um princípio vital e pessoal, chamado de "ânima", que na visão cosmocêntrica significa energia, na antropocêntrica significa espírito e na teocêntrica alma*". Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Animismo>. Data de acesso: 21/01/2008.

¹⁹ A. A. Gromiko, op. cit., p. 73.

²⁰ A. A. Gromiko, op. cit., p. 75.

diferentes partes da África, os sortilégos residem nas matas, moitas, zonas fora das áreas habitadas; à noite saem para devorar almas na mata, andam com a cabeça para baixo ou com os calcanhares para frente; dormem em árvores como morcegos, aproximam-se de suas vítimas, retrocedendo, atuam à noite. Os Iorubás chamam o chefe dos sortilégos de *Obason*, “o rei da noite”. Eles podem voar sobre bastões mágicos ou bengalas de madeira, o vôo é acompanhado de uma luz misteriosa, “bola de fogo”, “nuvem luminosa” ou luz brilhante. Os sortilégos mantêm forte ligação com o mundo animal, tendo como companheiros: mochos, corvos, noitibós, sapos, ratazanas, serpentes e hienas; também se encarnam neles. Associam-se em grupos e comunidades, numa estrutura de subordinação e solidariedade mútua. Os chefes são os mais velhos e experientes e suas regras são como da sociedade humana, dividem a presa com os demais.²¹

Ancestrais e feiticeiras, tal caráter duplo das *Iá Mi Oxorongá* faz-se importante, pois ressalta a especificidade do papel feminino representado por elas. A concepção africana da maternidade, ou da força espiritual feminina, torna-nas símbolos da adaptação e luta entre as forças masculinas e femininas, fundamentais para a manutenção da continuidade da vida. A importância disto reside tanto nas relações de gêneros e no papel comunitário da mulher na África, quanto na maneira como esses elementos mitológicos e ideológicos irão se ordenar nas religiões afro-brasileiras através da preponderância do papel feminino nos cultos.

Iá Mi Oxorongá

Segundo Pierre Verger²², a feitiçaria é considerada anti-social em muitas culturas, porém, na sociedade iorubá tradicional, as *ajés* (feiticeiras) não são execradas, mas constituem um dos pilares essenciais da comunidade. Evita-se falar mal delas abertamente, pois possuem uma força agressiva perigosa. É preciso ter para com elas uma atitude de prudente reserva. Assim, ignora-se o verdadeiro nome das ajés, e preferencialmente chamam-nas *Iyami Osorongá* (Minha Mãe Oxorongá). Assim são descritas: “mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas podem se transformar em pássaros, organizando entre si reuniões noturnas na mata, para saciar-se com o sangue de suas vítimas, e dedicando-se a trabalhos maléficos variados”.²³ Segundo o mito: “*Iyami, divindade decaída, nossa mãe chamada Odu quando vem ao mundo com poder sobre os orixás*

²¹ A. A. Gromiko, op. cit., p. 77.

²² Pierre Verger. “Grandeza e decadência do culto de *Iyami Osorongá* (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá”, pp. 16-35.

²³ Pierre Verger, op. cit., p. 16.

*simbolizado por eye (pássaro) ela se torna eleye (proprietária do poder do pássaro). Recebe também uma cabaça (imagem do mundo e repositório de seu poderio). Tendo abusado desse poder perde a cabaça para Orixalá – seu companheiro masculino que veio ao mundo ao mesmo tempo em que ela. Ele exercerá o poder, mas ela conservará o controle”.*²⁴ Lá Mi também é o “poder” atribuído às mulheres velhas ou moças muito jovens que o teriam recebido como herança de sua mãe ou de uma de suas avós. Qualquer mulher pode conseguir esse poder, voluntariamente ou sem que o saiba, após um trabalho feito por uma Lá Mi, que queira fazer proselitismo.

Tem-se também na origem mítica das Lá Mi a questão da geminidade. Nas religiões africanas o corpo humano é concebido como o gêmeo do corpo cósmico; a geminidade é um tema predominante em muitos mitos e rituais da África Ocidental. De acordo com a cosmogonia dividida entre os Dogon, Bambara, e povos Malinke do Mali, os seres primordiais eram gêmeos. Gêmeos representam o ideal. Muitos indivíduos dividem a estrutura da geminidade, na qual a placenta acredita-se ser o locus de um único destino e alma gêmea. Seguido ao nascimento, a placenta é lavada e enterrada no cemitério familiar na primeira semana de vida da criança. Entre os Ashanti de Gana, gêmeos são permanentemente assegurados com um *status* especial, como santuários vivos, porque portam como um sinal de abundante fertilidade, eles são repositórios do sagrado. Para os Ndembu da República Democrática do Congo, ao contrário, os gêmeos representam um excesso de fertilidade mais característico do mundo animal que do humano, e rituais são realizados para proteger a comunidade desta condição anômala.²⁵ O principal poder das Lá Mi Oxorongá que precisa ser controlado é o de dar a vida e o de tirá-la. Os aspectos de tal poder estão distribuídos entre os orixás femininos mais cultuados no Brasil, Iemanjá, Oxum e Iansã. Nanã Buruku e Odudua (que pode ser feminino ou masculino) também estão ligadas às Mães Ancestrais.

Análise do Mito²⁶

No primeiro bloco de sentido numerado de 1-10, vemos que as Lá Mi são as feiticeiras (ajés) e não orixás, ou seja, são as primeiras “mães da espécie humana”, ligadas às origens do mundo através do mito de Odudua ou Odu (a Terra), companheira de Obatalá (o Céu), dentro da concepção da geminidade. No princípio de tudo, não havia separação entre os dois, o casal

²⁴ Idem.

²⁵ Enciclopédia Webster das Religiões do Mundo, op. cit., p. 19.

²⁶ O mito completo encontra-se no final do texto.

primordial vivia apertado dentro de uma cabaça²⁷. Eles se separaram ao brigarem pelo poder (os anéis), que representa a luta entre os dois pólos, um construtivo (axé) e outro destrutivo (Iá Mi). Esse mito também representa o jogo de poder entre o masculino e o feminino, o patriarcado e o matriarcado lutando pelo controle da comunidade. Em última instância, a luta entre a ordem social e o caos primitivo.

A característica de *velhas-feiticeiras* está ligada à concepção africana de que a sabedoria e acúmulo de poder só vêm com a idade, com a experiência de vida. Assim, as Mães Ancestrais por ter vivido muito tempo, por conhecerem os segredos da vida, são feiticeiras, ou seja, podem manipular através da magia, o nascimento e a morte. Possuir o poder de controlar a vida tem dois aspectos, pode-se utilizá-lo tanto para o bem quanto para o mal. Não há um código moral dicotômico que proíba as Iá Mi de fazerem o que lhes agrade. No mito de Odudua, o motivo usado como justificativa para a sua perda de poder seria o abuso deste.

Porém, percebe-se que o poder das Iá Mi, representa o próprio poder criador, criativo, que para trazer o novo, precisa destruir o velho. É a própria ordem natural, o ciclo de vida e morte que é a síntese do poder feminino. Segundo Ronilda Iyakemi Ribeiro *“as Iya-agba (as anciãs, pessoas de idade, mães idosas e respeitáveis), também chamadas Agba, Iyami (minha mãe), Iyami Osoronga (minha mãe Oxorongá) Ajé, Eleye (Senhora dos passos), representam os poderes mágicos da mulher em seu duplo aspecto – protetor e generoso/perigoso e destrutivo”*²⁸. Relacionadas às Iá Mi nesse seu aspecto de ancestrais femininas, Ribeiro relaciona Nanã, Oxum, Iyami-Akoko – mãe ancestral suprema e Iemanjá, como poder genitor.

O medo provocado pelas mães ancestrais, devido ao seu grande poder e a forma com que ele é utilizado por elas, torna sua figura impiedosa e temida, pois a sua cólera e o seu ódio são terríveis. Pode-se interpretar de outra maneira a cólera das Iá Mi. Segundo Verger, a feitiçaria cumpre em várias culturas uma função de moderador social. *“Cada vez que alguém se eleva, a feitiçaria está lá para o abaixar”*. Assim, também as Iá Mi, como feiticeiras, *“através de sua ação, [ela] exerce um papel moderador contra os excessos de poder; mediante suas intervenções, ela contribui para garantir uma repartição mais justa das riquezas e das posições sociais; ela impede que um sucesso por demais prolongado permita a certas pessoas controlar exageradamente umas e outras”*²⁹. A constante cólera seria, dessa forma, uma explicação para os males sociais e de seus remédios, como também uma explicação da inquietude e da angústia metafísica.

²⁷ Reginaldo Prandi. *Mitologia dos Orixás*. Mito [245], p.424.

²⁸ Ronilda Iyakemi Ribeiro. *Mãe-Negra: o significado iorubá da maternidade*, p. 123.

²⁹ Pierre Verger, op. cit., p. 35.

O poder das Iá Mi, ao ser colocado em oposição com o poder dos orixás (axé), como “única arma do homem” de proteção, remete novamente ao mito de Odudua, que perde seu poder para Oxalá. Encontra-se em vários mitos de outros orixás femininos referências de como as mulheres perderam seu poder para os homens. Exemplo disso é um dos mitos de Ogum, que conta a história de como “Ogum conquista para os homens o poder das mulheres” [47]³⁰. Este mito narra que no começo do mundo as mulheres tinham o “poder” (político) e o “segredo” (religioso). Iansã era a possuidora do mistério das sociedades dos egunguns (culto dos antepassados); junto com suas companheiras humilhavam seus maridos, comparando-os com macacos. Ogum e os outros homens, então cansados dessas humilhações, resolvem acabar com isso. Ogum veste-se de guerreiro e assusta as mulheres que fogem. Iansã também fica com medo da figura de Ogum que demonstra tanta violência; e é a primeira a fugir. O poder passa a pertencer aos homens, que tomam posse do segredo das sociedades egunguns. Iansã continua como Rainha do culto, mas perde o poder de decisão dentro da comunidade. O axé, como referência ao poder masculino, torna-se a proteção contra as mães, submete-se o poder feminino. Este, porém, ainda precisa ser respeitado e venerado. Iansã perde seu posto de comando, mas continua sendo a chave do culto. Segundo Verger: *“isso tende a mostrar que para os yorubá o poder (axé) de Iyami não é em si, nem bom, nem mau, nem moral, nem perverso, a única coisa que importa é o modo como o axé é empregado”*³¹. O poder deve ser utilizado com calma e discrição, foi por não respeitar esse preceito que *Iyá Agbá* perdeu o domínio do mundo.

O segundo bloco de 11-29 começa com a vinda das Iá Mi para a Terra e ocupação das árvores como moradia. É muito forte para os iorubás a representação e significado das árvores. Pode-se fazer uma relação entre o mito de Iroco, a Primeira Árvore³² e as Ajés, ambos ligados ao poder da magia e da fertilidade. Iroco aparece nos mitos como um espírito que mora nas árvores, ajudando as mulheres a conceberem e também utilizando sua magia para o bem e para o mal; aparece também como o irmão de Ajé (a feiticeira) e de Ogboí (a mulher comum), com a função de juiz entre a disputa das duas irmãs.

Percebe-se dessa forma, que a escolha das árvores como moradia para as Iá Mi é bem proposital. Em suas copas, as Mães Ancestrais podem com a ajuda de seus pássaros (eié)

³⁰ Reginaldo Prandi, op. cit., p. 106-7.

³¹ Pierre Verger, op. cit., p. 22

³² Reginaldo Prandi, op. cit., p. 162-9, mitos [79], [80] e [81]. No glossário da p. 566 Iroco, árvore africana sagrada, onde mora Oro, espírito da floresta, é identificada no Brasil como a gameleira-branca, cultuada como orixá nos antigos candomblés da Bahia e Pernambuco.

realizar suas magias, para o bem e para o mal. Não é possível, por falta de material, fazer uma análise direta sobre o significado de determinadas árvores em relação às ações das Lá Mi, boas, ruins e/ou ambas. Os assentamentos das Lá Mi ficam junto às grandes árvores, como a jaqueira e geralmente são enterrados, mostrando sua relação com os ancestrais e sendo também uma representação do ventre. A referência à cajazeira como árvore fonte de poder para as mães pode dizer respeito à grandiosidade de seus galhos que abrigam muitas aves, e de frutos imensos que nos lembram novos úteros.

No terceiro bloco de 30-32 encontram-se os pássaros que são os instrumentos mágicos de poder das Lá Mi, mediadores entre a feiticeira e as pessoas, ou suas vítimas. Eles são os agentes do poder, sua capacidade de rápida locomoção transforma-os em mecanismos perfeitos para levar a desgraça ou a felicidade. É o ser alado, que possibilita ao poder e ao espírito das Lá Mi viajarem livremente entre os mundos, material e espiritual.

Em seguida, no bloco 33-36, a cabaça surge como representação do útero (poder genitor feminino) e da Terra. É o lugar onde fica depositado o pássaro, onde as ajés os guardam até que necessitem deles. É do útero (terra) que nasce a vida, é de onde vem a provisão, a fartura, a fertilidade, a própria existência material da comunidade. A cabaça deve ser protegida e guardada com cuidado, pois dela depende a sobrevivência humana.

A *Iyalode* é a sacerdotisa das feiticeiras e quem distribui o poder entre elas, representado nos pássaros. Nas sociedades tradicionais, a *Iyalode* era a representante feminina no palácio do Rei e no Conselho; estava presente no tribunal local se uma mulher fosse implicada num caso judiciário. Fora do tribunal, arbitrava as contendas entre as mulheres, controlando-as. As contendas poderiam girar em torno da função de mercadoras desempenhada pelas mulheres *yorubás*.

No quinto bloco de 37-41, vê-se que abrir a cabaça e libertar o pássaro para uma missão, representa a ação mais cruel das Lá Mi. Matar, abrir o ventre para roubar intestinos ou para impedir a gravidez são atos de violenta ruptura com a continuidade da vida. Interromper a vida aparece como um poder incomensurável e terrível, assim, tentar aplacar a cólera das mães ou encontrar proteção é necessário. Nos períodos 42-44, a expressão utilizada representa uma necessidade de segurança e de uma regra mágica eficaz, a força mágica contida nas palavras é poderosa, e Lá Mi terá necessidade de recorrer às suas companheiras.

No bloco 45-49, têm-se a imagem da assembléia de feiticeiras que é recorrente em diferentes culturas. O trabalho mágico em grupo das ajés torna a possibilidade de fuga da vítima mais escassa. O laço de sangue que as une transformase em símbolo do sangue menstrual. Segundo Ulli Beier *"toda mulher é ajé, porque as iyami controlam o sangue das regras das mulheres. As 'mães' podem fazer as regras casarem ou podem provocar hemorragias. Assim, as 'mães' controlam todas as mulheres por meio destes poderes místicos"*³³. E, pode-se incluir, controlam os nascimentos e abortos, o que compromete toda a vida comunitária.

No último bloco encontra-se, nos períodos 50-52, o poder do pássaro que é mutável, paciente e certo na forma de realizar sua tarefa. É a própria síntese do poder das Lá Mi, nem bom, nem mau, simplesmente cumpre sua função na ordem universal, sendo indispensável para a sobrevivência do mundo.

Para que as Lá Mi não deixem de cumprir sua função, que é extremamente vital para a comunidade, sociedades africanas secretas foram formadas com a responsabilidade de cultuar e prestar as devidas homenagens às Mães. Uma delas é o culto Geledé celebrado em famosos festivais em regiões Ketu na África. Na Nigéria é realizado entre os meses de março e maio, como um culto de fertilidade em honra às Lá Mi Oxorongá. No Brasil, a festa Geledé ocorre em 08 de dezembro em Boa Viagem, no Candomblé do Engenho Velho. Originalmente, Geledé é uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso, expressando o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade. Visa também, apaziguar e reverenciar as Mães Ancestrais, para assegurar o equilíbrio do mundo.

As principais representações do culto são as máscaras rituais que simbolizam o espírito das ancestrais femininas e seus diferentes aspectos. As máscaras são usadas por homens que fazem parte de sociedades controladas e dirigidas por mulheres que possuem os segredos e poderes de Ajé.

Ronilda Iyakemi Ribeiro ao descrever o festival fala que para as Lá Mi cumprirem sua função de garantir a fertilidade e a procriação, necessitam ser fecundadas e restituídas. *"A terra (igba-nla: a grande cabaça) recebe os corpos dos mortos que lhe restituem a capacidade genitora e tornam possíveis novos nascimentos. Assim, todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição e o renascimento estabelecem e preservam as relações entre o orum (céu dos orixás) e aiye (mundo)"*³⁴. Além de

³³ Pierre Verger, op. cit., p. 22.

³⁴ Ronilda Iyakemi Ribeiro, op. cit., p. 129.

apaziguar, o culto serve para propiciar os poderes místicos femininos, favorecer a fertilidade e a fecundidade e reiterar normas sociais de conduta.

Outro exemplo da representação do poder feminino é a máscara sagrada da sociedade do espírito Sowo. Ela revela em forma iconográfica a associação entre as mulheres com os espíritos das águas e indica o poder criativo de ambos. Uma das características mais impressionantes é a espiral de carne na garganta, representando os anéis concêntricos de água dos quais as mulheres, elas mesmas inicialmente espíritos das águas, emergiram primeiramente. A função das espirais de carne é como o Halo na arte ocidental, significando que aquele que o usa é humano na forma, mas divino em essência.³⁵

Através do mito [204] foi possível traçar uma imagem das características arquetípicas das Mães. Crueldade, vingança, ira, controle e perseguição, aparecem como sinais do poder das Lá Mi numa visão aterradora, ao mesmo tempo em que doação, fecundação, 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 deste terrível poder das Lá Mi Oxorongá. Oxum por exemplo, possui domínio sobre a fertilidade humana, no mito [203]³⁶ deixa as mulheres estéreis em represália aos homens, por não permitirem a participação das mulheres no início da criação das reuniões de organização do mundo. Os orixás são obrigados a reconhecer que sem as mulheres a vida na terra não prospera. Oxum é muito celebrada no festival Geledé com o aspecto da “Mãe Encantadora”, muito doce, mas que sabe ser muito cruel quando se faz necessário, exigindo justiça às mulheres, parte essencial da vida.

Este aspecto se repete em Iansã, mesmo não sendo considerada uma mãe muito presente, Iansã é extremamente zelosa com seus filhos e utiliza de muita violência para protegê-los³⁷. Também está ligada às Lá Mi através do culto aos antepassados (egunguns); da mesma forma que 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 de seus filhos também possui seu aspecto mais terrível. No mito [244]³⁸, Iemanjá vinga a morte de seu filho destruindo a primeira humanidade.

³⁵ Enciclopédia Webster das Religiões do Mundo, op. cit., p. 20.

³⁶ Reginaldo Prandi, op. cit., p. 345.

³⁷ Idem, p. 297, mito [166].

³⁸ Idem, p. 386.

Não se pode esquecer que a magia e a sabedoria estão sempre presentes nas atividades desses orixás. 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. Aconselham e realizam os trabalhos mágicos, guardam os segredos do poder feminino, são guardiãs do nascimento e da morte.

Na sociedade iorubá, a mulher, de acordo com estas características, possui em si todas as qualidades e poderes de uma Lá Mi. Em várias épocas de sua existência vive 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. Ulli Beier define as Lá Mi como *“as Grandes-Mães, as Mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria”*³⁹.

As Lá 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.⁴⁰

Não é possível controlar o poder das Lá Mi Oxorongá. Esse poder não existe para ser controlado, é preciso que ele flua livremente no mundo, para melhor cumprir seu papel nutridor. Os mitos, ao narrarem histórias das Mães preservam sua memória ancestral, identidade e garantem a continuidade da vida da comunidade africana. No Brasil, mesmo o culto às Lá Mi Oxorongá não sendo amplo, continua presente nos Candomblés através dos orixás femininos mais conhecidos, celebradas como fontes primordiais da vida e essências de beleza e força. A ligação entre as tradições africana e brasileira, traçada no estudo de caso de uma narrativa mítica, auxilia a percepção dos profundos laços que ligam os dois continentes.

³⁹ Pierre Verger, op. cit., p. 26.

⁴⁰ Cantiga disponível em: www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/html/yami.html. Data de acesso: 01/06/2001.

Uma interpretação

Interpretar a relação do mito das Iá Mi Oxorongá com os elementos das religiões africanas e afro-brasileiras, somado à vida social, é tarefa complexa. Neste trabalho, utiliza-se da metodologia analítica com o apoio da base teórica. Para facilitar a visualização dos dados foi elaborada uma tabela, baseada nas informações de Gromiko (et. all.), elencando os atributos típicos do sortilegio como personagem mitológica e a interpretação semântica, feita pelos especialistas, correlacionadas ao sistema cosmológico africano. Nela incluem-se os atributos de parentesco, ancestralidade, líderes mais velhos e subjetividade com um resumo das características míticas, para complementar a análise das Iá Mi Oxorongá. Tal interpretação leva em conta a maneira como o ser humano realiza a primeira tentativa de compreensão do universo, classificação dos fenômenos e objetos, considerada pelos estudiosos como a mais simples e eficaz: distinguir antônimos, antíteses, oposições e contrários.⁴¹ A partir daí, buscar uma análise socioeconômica do desenvolvimento e transformação das concepções religiosas ligadas às mudanças na sociedade africana e, no caso do Candomblé, na sociedade brasileira

| <i>Atributos típicos - sortilegio</i> | <i>Atributos típicos - Iá Mi Oxorongá</i> | <i>Interpretação semântica</i> |
|---------------------------------------|---|--|
| Matagal | Copas das árvores; diferentes espécies de árvores | O binômio selva-aldeia (terra brava – terra lavrada) é uma categoria cosmológica importante, representa uma linha de demarcação simbólica entre mortos (enterrados na floresta) e vivos (vida cotidiana na aldeia). As árvores são ligações entre o mundo dos humanos e dos deuses. |
| Noite | Reuniões noturnas | Na concepção africana a noite é “quando os espíritos e sombras da morte atuam e dominam”. Assim, há uma ligação entre noite – defuntos – mato, no binômio dia-noite, vida-morte . A escuridão completa está associada ao estado primitivo do universo, ou seja, o caos original. |
| Ligação com mundo animal | Pássaro (corvo; aragamago; coruja) | Contraposição reino animal (natureza) e homens (sociedade humana); caos versus ordem . O comportamento anti-social é identificado como o de “um animal selvagem”. No entanto, o animal funciona também como um <i>mediador</i> do poder do sortilegio ou feiticeiro. Para as Iá Mi, o pássaro representa seu <i>lado oculto</i> , instrumento de realização de suas vontades. |

⁴¹ A. A. Gromiko, op. cit., pp. 77-79. Foram incluídas informações outras sobre a mitologia das Iá Mi e interpretação geral dos elementos míticos.

| | | |
|----------------------------------|---|--|
| Formas excêntricas de caminhar | Empoleirar-se | As posições inversas, verticais (cabeça para baixo) ou horizontais (calcanhares para frente), representam a inversão do homem, impureza. Deixa de pertencer ao mundo humano e abre uma possibilidade de degeneração e passagem para o além. A inversão é a translação dum mundo para o outro, do cosmos (vida) para o além, ou do além para o cosmos (nascimento). |
| Luminosidade | Irradiação de energia; fonte | Fogo/calor , em todo o mundo tem a função de mediador, intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos. |
| Voar | Voam junto com os pássaros ou através deles | Poder sobrenatural que representa a elevação do espírito sobrepondo-se à matéria. |
| Organização em Comunidades | Comunidades das feiticeiras | A comunidade dos sortilagos em que matar humanos e dividir entre si representa a <i>anti-sociedade</i> contraposta à sociedade que cuida da vida de todos. Assim, o sortilago pertence ao mundo alheio, fora do cosmos humano; ao mesmo tempo localiza-se entre os dois mundos, é duplo, faz desaparecer os limites entre eles. Trabalho coletivo valorizado. Canibalismo exemplifica a exploração. |
| Líderes mais velhos | Feiticeira líder, <i>Odu</i> . | Anciãos são considerados os mais experientes e conhecedores do mundo, por estarem mais próximos do início das coisas. |
| Parentesco: "Estranho entre nós" | Ancestral. Mães primordiais da raça humana | Atributo da ancestralidade está ligado à origem mitológica do mundo. Linhagem e parentesco. As Iá Mi representam a ancestralidade feminina coletiva. O feminino é forte no uso da cabaça como símbolo do útero, dentro dela há o pássaro, poder e ao mesmo tempo ser procriado, ovo choco. Androginia ou masculino/feminino. |
| Aspectos morais/subjetivos | Poder de fazer o bem ou o mal | A inveja do sortilago, sua maldade e excentricidade violam as leis de parentesco, o respeito aos mais velhos, também aqueles com demasiada sorte. Desequilíbrio entre relações interpessoais e comunitárias. Capaz de alterar a ordem. Bem/Mal não são categorias ontológicas, mas estão presentes em todas as pessoas como potencialidades; representam o movimento criador e destruidor intrínseco da existência. |

Podem-se analisar alguns elementos da tabela baseada nos estudos marxistas sobre as sociedades tribais primitivas.⁴² Nelas, o trabalho coletivo garantia a subsistência, por isso era importante manter a coesão do grupo para proteção contra os inimigos e calamidades. A coesão do clã era estimulada, dessa forma, com o reforço da solidariedade, das relações interpessoais e do espírito de comunidade. Sentimentos negativos como inveja e individualismo, que poderiam gerar conflitos, eram desencorajados e transformados em tabus. Para Gromiko (et. all.) são reprimidos os comportamentos anti-sociais com ameaças e reforço do estereótipo do sortilego: inveja, desrespeito aos mais velhos, excentricidades, sorte demasiada, etc. Só em casos raros o coletivo procuraria um “bode expiatório”, o “*estranho entre nós*”, em situações que afetariam toda a sociedade, como secas ou epidemias. Nesses casos, aquele indivíduo que englobasse o estereótipo do sortilego, seria responsabilizado. A explicação deste comportamento, para Gromiko (et. all.) está no desenvolvimento histórico das sociedades africanas. Com o tempo, o desenvolvimento social traria a percepção da diferença entre os povos, criando o sentimento de pertencimento a um grupo determinado. Assim, os mais perigosos seriam “os outros”, “os de outra tribo”, estrangeiros. Tokarev, citado por Gromiko, afirma ter havido uma primeira fase de inimizade entre as tribos em que a contraposição “nós e eles” aparece. Em seguida, com o nascimento da propriedade privada, “eles (estranhos) se encontravam entre nós”, e ameaçavam a unidade. Exemplo: entre os Tives (Nigéria), considera-se que o sortilego segrega uma substância mágica chamada *Tsav*, que significa em contextos diferentes poder, riqueza e influência.

“O *Tsav* – escreve Paul Bohannon – dá a algumas pessoas poder sobre as outras, mas nas comunidades igualitárias como a dos tives, este poder coloca-se à margem, pois este povo crê que ninguém pode estar acima dos demais membros da comunidade, a não ser à custa deles. Os tives consideram que, sendo uma substância inata, o *Tsav* cresce paralelamente com o desenvolvimento de indivíduo. Este crescimento pode ser acelerado se o indivíduo, que possuiu o *Tsav*, comer carne humana. Decodificando esta idéia, pode-se concluir, que quanto mais desenvolvido for o *Tsav*, maiores riquezas e poder possui o homem; no entanto, à medida que cresce sua fortuna, maiores são as perdas e os prejuízos dos outros, à custa dos quais estas riquezas foram adquiridas”.⁴³

Ou seja, “a imagem do sortilego indica a relação entre a divisão social e a desigualdade social dela existente”.⁴⁴ As doutrinas sobre a distribuição de riquezas serviam como acusações

⁴² A. A. Gromiko (et. all.), op. cit., pp. 83-88.

⁴³ A. A. Gromiko (et. all.), op. cit., p. 86.

⁴⁴ Idem.

de sortilégio contra os ricos e instrumento de luta interna do grupo. *“À medida que se acentuavam a divisão social e o abismo entre os interesses econômicos de algumas famílias e de todo o clã, as crenças do sortilégio passaram a ser empregues pela camada dos novos ricos, como um instrumento de autodefesa”*.⁴⁵ Gromiko menciona o culto *Abirewa* da Costa do Marfim no início do século XX. Os sacerdotes deste culto “libertavam” as bruxas e os sortilegos da sua potência mágica. Estes, reabilitados deveriam subordinar-se “certos preceitos e normas”. *“O Abirewa proclamava: ‘Não invejes os ricos, pois caso contrário, espera-te uma morte inevitável’”*.⁴⁶ Com a colonização europeia da África e seu impacto nas comunidades tradicionais, as acusações de sortilégio aumentaram muito como “método de luta interna no seio das comunidades”. Atualmente, as crenças do sortilégio permanecem nas áreas rurais e tomam novas formas nos centros urbanos, uma vez que “o estranho entre nós” vale mais para comunidades em que a delimitação “nós e eles” é mais nítida. No mundo urbano, com populações flutuantes e relações diversificadas, o inimigo interno poderia surgir em um “nível mais elevado”, ou seja, “como contraposição entre “nós” (país, nação) e “eles” (outros países, outras nacionalidades)”.⁴⁷

Em termos mitológicos, a figura das *Iá Mi Oxorongá* talvez tivesse um papel aproximado ao do sortilego. Socialmente, seu desenvolvimento associar-se-ia, ao papel da mulher em certa sociedade africana. Os sortilegos, mesmo membros da comunidade – no estereótipo “um estranho entre nós” – não são considerados, como as *Iá Mi*, ancestrais. No entanto, ambos asseguram uma relação mais igualitária na tensão pelo poder na comunidade.

Transpondo esses elementos para as condições de vida da mulher negra no Brasil, podem-se verificar os traços do arquétipo assumido pelas *Ialorixás* e líderes comunitárias, na maneira como trabalharam para a organização e proteção do culto e da religião africana, recriada na diáspora. É amplamente conhecida entre os especialistas a importância da mulher africana iorubá nas relações sociais como comerciante, líder comunitária e religiosa e mediadora. Teresinha Bernardo reflete em cima dos trabalhos de Pierre Verger e afirma:

“Percebe-se, assim que o papel da mulher iorubá vai além do desempenho nas atividades econômicas. Ela é mediadora não só das trocas de bens econômicos, como também das de bens simbólicos. O lugar social ocupado pela mulher iorubá,

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ A. A. Gromiko (et. all.), op. cit., p. 88.

⁴⁷ A. A. Gromiko (et. all.), p. 88.

sem sombra de dúvidas, possibilita-lhe o exercício de um poder fundamental para a vida africana”.⁴⁸

As associações femininas de diferentes tipos, como a Ialodê (cargo e associação encarregada dos negócios públicos), a Geledé (associação encarregada do espiritual), indicariam na liderança das mulheres a afirmação de seu poder. Em diferentes povos africanos, não somente entre os iorubás, há exemplos de sociedades secretas e semi-secretas em que se cultua a fertilidade do “poder feminino” e as regulamentações das relações sexuais. Segundo Gromiko, as sacerdotisas das sociedades femininas e mistas teriam grande influência nas comunidades rurais.⁴⁹

Sabe-se o que no ambiente da diáspora, na condição de escravizada, a mulher africana sofreu. A estrutura patriarcal da sociedade colonial portuguesa e brasileira, por exemplo, designava uma posição de subordinação para a mulher. As escravizadas, por séculos, utilizaram de criatividade e muita luta para preservar ou ressignificar sua cultura.

Como exemplo contemporâneo do papel feminino tem-se as Ialorixás dos Candomblés em todo Brasil. O poder exercido por essas mulheres, mantido a duras penas, pode ser interpretado como a afirmação do feminino, mitologicamente representado nas Iá Mi Oxorongá e Orixás e concretamente exercido como líderes espirituais e comunitárias. As conhecidas *mães-de-santo* Maria Escolástica da Conceição Nazareth (Mãe Menininha do Gantois, 1894-1986) e Maria Stella de Azevedo Santos do Ilê Axé Opô Afonjá (Mãe Stella de Oxóssi, 1925) são exemplos emblemáticos.

Mãe Menininha, mais conhecida, foi a terceira Ialorixá do Terreiro do Gantois em Salvador. Sua habilidade para lidar com o ambiente social desfavorável foi muito admirada. O escritor Jorge Amado dizia sobre ela: “*Mãe Menininha conquistou ampla admiração pelo exercício de uma qualidade muito familiar aos políticos; era uma mestra no jogo de alternar a conciliação e a resistência. Nunca se rebelou contra o poder, seja do Estado ou da Igreja Católica, que apoiava a perseguição ao Candomblé, mas também jamais se rendeu*”.⁵⁰ Filha de Oxum, segundo depoimentos de seus filhos e filhas (naturais e de santo), possuía as características atribuídas ao seu Orixá: vaidosa, bela, doce, com uma vontade e personalidade muito fortes. Lidar com um ambiente social repressor e manter a ordem no terreiro, entre os filhos e filhas, valorizar e manter as tradições; fortificar

⁴⁸ Teresinha Bernardo. *O Candomblé e o Poder Feminino*, p. 2.

⁴⁹ A. A. Gromiko (et. all.). *As Religiões da África. Tradicionais e Sincréticas*, p. 92.

⁵⁰ Citado em Cida Nóbrega e Regina Echeverria. *Mãe Menininha do Gantois. Uma Biografia*, p. 89.

as relações interpessoais e ajuda mútua entre os membros do terreiro e não membros, todas essas ações são associadas à memória de Mãe Menininha.

Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do Axé Opó Afonjá em Salvador, é considerada a primeira sacerdotisa a se posicionar abertamente contra o sincretismo católico dentro do Candomblé. Em entrevista concedida a Cláudio Leal afirma:

“É, respeito mútuo. Ela nos respeita, nós também a respeitamos. Não há necessidade de se invadir a Igreja pra fazer culto lá. O povo-de-santo ia pra lá, não tinha informação, pensando que estava se afirmando. Fazia uma obrigação e ia ao bispo pra ter a bênção, pra aquilo ter valor. Isso é até bobagem. Uma mistura. Sincretismo é um ato que se usa para agradar a todos e não faz bem a ninguém. Ninguém se completa com o sincretismo. É apenas uma confusão mental. Estou esperando que essa turma que não tomou consciência real do que é isso, tome e separe. Porque devemos ter a nossa crença. Como é que você vai fazer um axexê (cerimônia realizada após o rito fúnebre) sem cantar, sacrificar... Será que não vale nada, só vale a Igreja? Não tem necessidade disso”.⁵¹

Para Mãe Stella aquilo que mais se sofre para ter ou manter é o que mais se valoriza. Assim seria com a cultura africana revivida no Brasil. A luta para a vivência de sua religião, sem a necessidade de se submeter ao Catolicismo seria emblemática da aceitação de sua identidade e cultura. Apesar da ampla participação de outras etnias no Candomblé atualmente, seria importante a ampliação da busca de conhecimento sobre a África para o negro brasileiro.

Procurou-se, nesse artigo, estabelecer uma relação entre a figura mítica das Iá Mi Oxorongá e o poder feminino na religião africana e no Candomblé. Interessa afirmar que as formas como a religião africana e afro-brasileira identificam e ressignificam o papel da mulher na sociedade podem ser elementos de formação de consciência em um ambiente social machista. É claro que muito se discute sobre a posição da mulher na sociedade brasileira e/ou africana. O conhecimento desses elementos mitológicos ou religiosos somados às experiências cotidianas das mulheres nos dois continentes pode trazer valorização do ser feminino e de sua ação, essencial para a proteção da vida e manutenção das relações comunitárias.

Dentro dos limites deste trabalho, poder-se-ia afirmar ser a figura mítica das Iá Mi Oxorongá uma percepção africana da relação entre as forças naturais e a vida social. A distinção entre o mundo natural, o sobrenatural e suas regiões limítrofes é mais flexível do que

⁵¹ Cláudio Leal. “Mãe Stella: o sagrado não tem cor”. Disponível em <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0..OI2215219-EI6581.00.html>. Data de acesso: 17/03/2008.

aquela de origem européia de base clássica ou de certa herança judaico-cristã. A importância dada aos laços familiares e de clã expressa no culto aos ancestrais uma ligação profunda com seu lugar de origem, sua aldeia e identidade. Sendo assim, como conceber o horror da diáspora, do escravismo, em que se é arrancado de suas raízes e afastado de seus ancestrais?

A sobrevivência e manutenção de tradições diversas no ambiente da diáspora são sintomáticas desse processo. Assim, poder-se-ia afirmar serem as Iá Mi Oxorongá, mais do que referência simbólica das ancestrais-feiticeiras. São a afirmação da própria terra de origem (África), Mãe de Todos, distante na memória individual, mas fortemente presente na memória coletiva. Em cada orixá ou entidade celebrada, nos ritos recriados e relações comunitárias vivenciadas.

ANEXO 1: MITO [204]

IÁ MI CHEGAM AO MUNDO COM SEUS PÁSSAROS MALÉFICOS

1. As Iá Mi Oxorongá são nossas mães primeiras, raízes primordiais da estirpe humana, são feiticeiras.
2. São velhas mães-feiticeiras as nossas mães ancestrais.
3. As Iá Mi são o princípio de tudo, do bem e do mal.
4. São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras.
5. São as temidas ajés, mulheres impiedosas.
6. As Oxorongá já viveram tudo o que se tem para viver.
7. As Iá Mi conhecem as fórmulas de manipulação da vida, para o bem e para o mal, no começo e no fim.
8. Não se escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá.
9. O poder de seu feitiço é grande, é terrível.
10. Tão destruidor quanto é construtor e positivo o axé, que é a força poderosa e benfazeja dos orixás, única arma do homem na luta para fugir de Oxorongá.
11. Um dia as Iá Mi vieram para a Terra e foram morar nas árvores.
12. As Iá Mi fizeram sua primeira residência na árvore do orobô.
13. Se Iá Mi está na árvore do orobô e pensa em alguém, este alguém terá felicidade, será justo e viverá muito na Terra.
14. As Iá Mi Oxorongá fizeram sua segunda morada na copa da árvore chamada araticuna-da-areia.
15. Se Iá Mi está na copa da araticuna-da-areia e pensa em alguém, tudo aquilo de que essa pessoa gosta será destruído.
16. As Iá Mi fizeram sua terceira casa nos galhos do baobá.
17. Se Iá Mi está no baobá e pensa em alguém, tudo o que é do agrado dessa pessoa lhe será conferido.
18. As Iá Mi fizeram sua quarta parada no pé de Iroco, a gameleira-branca.
19. Se Iá Mi está no pé de Iroco e pensa em alguém, essa pessoa sofrerá acidentes e não terá como escapar.
20. As Iá Mi fizeram sua quinta residência nos galhos do pé de Apaocá.
21. Se Iá Mi está nos galhos do Apaocá e pensa em alguém, rapidamente essa pessoa será morta.
22. As Iá Mi fizeram sua sexta residência na cajazeira.
23. Se Iá Mi está na cajazeira e pensa em alguém, tudo o que ela quiser poderá fazer, pode trazer a felicidade ou a infelicidade.
24. As Iá Mi fizeram sua sétima morada na figueira.
25. Se Iá Mi está na figueira e alguém lhe suplica o perdão, essa pessoa será perdoada pela Iá Mi.

26. Mas todas as coisas que as Iá Mi quiserem fazer, se elas estiverem na copa da cajazeira, elas o farão, porque na cajazeira é onde as Iá Mi conseguem seu poder.
27. Lá é sua principal casa, onde adquirem seu grande poder.
28. Podem mesmo ir rapidamente ao Além, se quiserem, quando estão nos galhos da cajazeira.
29. Porque é dessa árvore que vem o poder das Iá Mi e não é qualquer pessoa que pode manter-se em cima da cajazeira.
30. Elas vieram para a Terra.
31. Eram duzentos e uma e cada qual tinha o seu pássaro.
32. Eram as mulheres-pássaros, donas do eié, eram as mulheres-eleié, as donas do eié.
33. Quando chegaram, foram direto para a cidade de Otá e os babalaôs mandaram preparar uma cabaça para cada uma.
34. Elas escolheram sua ialodê, sua sacerdotisa.
35. Foi a ialodê quem deu a cada eleié uma cabaça para guardar seu pássaro.
36. Então, cada Iá Mi partiu para sua casa com seu pássaro fechado na cabaça e lá cada uma guardou secretamente sua cabaça até o momento de enviar o pássaro para alguma missão.
37. Se é para matar, ele mata.
38. Se é para trazer os intestinos de alguém, ele espreita a pessoa marcada para abrir seu ventre e colher seus intestinos.
39. Se é para impedir uma gravidez, ele retira o feto do ventre da mãe.
40. Ele faz o que lhe for ordenado e volta para sua cabaça.
41. Iá Mi, então, recoloca a cabaça em seu lugar secreto.
42. Mas, se a pessoa possui um encantamento contra a feiticeira, ela deve dizer a seguinte fórmula: "Que aquela que vos enviou para me pegar, não me pegue".
43. Assim, por mais que tente o pássaro não poderá executar sua tarefa.
44. Sua dona terá de ir em busca do auxílio das outras Iá Mi.
45. Ela vai à assembléia e relata seu problema.
46. As ajés, as feiticeiras, devem trabalhar com ela, porque não podem realizar sua tarefa sozinhas.
47. Então, Iá Mi leva um pouco do sangue da pessoa que quer prejudicar.
48. Todas as outras Iá Mi o põem na boca e o bebem.
49. Depois, elas se separam e não deixam dormir a vítima.
50. O pássaro é capaz de carregar um chicote, pegar um cacete, tornar-se alma do outro mundo, e até mesmo pode Ter o aspecto de um orixá; tudo para aterrorizar a pessoa à qual foi enviada.
51. Assim são as Iá Mi Oxorongá.
52. Esta é a sua história.

Bibliografia

1. BERNARDO, Teresinha. *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião, nº 2, 2005, pp. 1-21.
2. ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
3. GROMIKO, A. A. (Red.). *As Religiões da África: Tradicionais e Sincréticas*. Moscou: Edições Progresso, 1987.
4. *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. United States of America: Merriam-Webster, Incorporated, 1999.
5. NÓBREGA, Cida & ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois*. São Paulo: Ediouro, 2006.
6. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
7. PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.
8. RIBEIRO, Ronilda. *Mãe-Negra: o significado iorubá da maternidade*. São Paulo: Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 1995.
9. SANTOS, Cristiano H. Ribeiro. *O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé: Conexão entre o Mundo Homens e o Mundo dos Deuses*. XXIV Congresso Brasileiro de Estudos da Comunicação – Campo Grande/MS, set. 2001.
10. VERGER, Pierre. "Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá" in MOURA, C. E. M. (org.) – *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, 1994.

