

3 – Um terreiro de candomblé

Sodré (1988) explica que um terreiro é uma associação litúrgica organizada (*egbé*) e que, através dessas organizações, transferiu-se para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro-africano. Este autor utiliza a palavra patrimônio no sentido de lugar próprio. *“Ela tem em sua etimologia o significado herança: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (pater, patri). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo”*. (Sodré, 1988, p.50). Para ele, os terreiros podem dizer-se de Candomblé, Xangô, Pajelança, Jurema, Catimbó, Tambor de mina, Umbanda ou qualquer outra denominação assumida pelos cultos negros no espaço físico brasileiro. *“Em qualquer um deles, entretanto, permanece ainda hoje o paradigma - um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais – nagô, mantido em sua maior parte pela tradição Ketu”*. (Sodré, 1988, p.51), justamente a tradição reivindicada por Palmira Navarro, Mãe-de-santo do terreiro observado, o Ilê Omo Oya Legi.

De acordo com Sodré, a primeira concretização histórica dessa matriz é o candomblé da Casa Branca ou do Engenho Velho, o Axé Olê Iya Nassô Oká (Salvador, Bahia), fundado por africanos livres, dentre os quais Iya (Mãe) Nassô, filha de uma escrava baiana retornada à África. Sodré também explica que nesse terreiro operou-se uma síntese original: a reunião de cultos ao orixá que, na África, se realizavam em separado, seja em templos, seja em cidades; a condensação do próprio espaço geográfico africano nos dispositivos morfo-simbólicos da “roça”, (oká, outra palavra, diz Sodré, para terreiro) e que conota as comunidades litúrgicas como situadas no mato, fora do contexto urbano.

Na condensação do terreiro, transpõe-se muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô. Ali se acham presentes as representações dos grandes espaços em que se assentam a existência: o Orum (ou órun, o invisível, o além) e o ayê (mundo visível). Visível e invisível são como duas metades de uma cabaça (*igba nla meji*), antes unidas, depois separadas pela violação de um tabu – segundo um mito de origem. Orum e ayê, embora diferentes, interpenetram-se, coexistem. (Sodré, 1988.p.51).

É também no órun que, segundo Santos, estão os “dobles” espirituais de tudo o que existe no ayê (àiyé). *“Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc, possui um duplo espiritual e abstrato no orun. Ou, ao contrário, tudo o que existe no órun tem suas representações materiais no áiyé. É ainda no órun que estão todos os ancestrais”*. (Santos, 1993, p.90). Cada uma das casas-templos (ilê-orixá) é consagrada a uma divindade específica do panteão nagô, aglutinando, assim, num pequeno espaço, as representações dispersas por vastas regiões na África. (Sodré, op.cit,52). A casa de Mãe Palmira é dedicada a Iansã (orixá do vento) e a Omolu (orixá das doenças e da cura).

De acordo com Augras, existe uma tradição, já solidamente estabelecida, que afirma a hegemonia da Bahia na criação e manutenção das religiões brasileiras de origem africana e, mais especificamente, diz, do complexo religioso que recebeu o nome de candomblé. Apesar disso, para esta autora, é preciso reconhecer que, no decorrer da história, os negros escravos e seus descendentes disseminaram casas de culto ao longo das costas do Brasil.

O Rio de Janeiro, desde o momento em que se tornou capital do país, passou a representar grande pólo de atração. No século XIX, o centro da cidade e, particularmente, toda a zona portuária, congregava importante contingente de população negra a que, no final do século, se viriam acrescentar os egressos do decadente Vale da Paraíba e os migrantes nordestinos. Há indícios de que genuínas casas-de-santo já estivessem funcionando naquela época. No início deste século, as reportagens de João do Rio (1951) proporcionam um bom retrato – ainda que carregado nas tintas – da amplitude e da vitalidade de cultos de origem africana na capital da República, (Augras, 1995, p.123).

Augras ressalta ainda que, no último quarto do século XIX, a *Pedra do Sal* (hoje tombada), situada no morro da Conceição, no bairro da Saúde, no centro da cidade, desempenhou papel privilegiado na fixação e expansão do candomblé no Rio de Janeiro. A pesquisadora recorre a Moura (1983) para afirmar que significativo núcleo de famílias baianas se havia constituído naquele morro, e a pedra, na época, era avistada em meio aos trapiches da Prainha, pelos migrantes que chegavam. Depois, segundo a autora, com a destruição do casario colonial e com a modernização da cidade iniciada por Pereira Passos¹ e a conseqüente

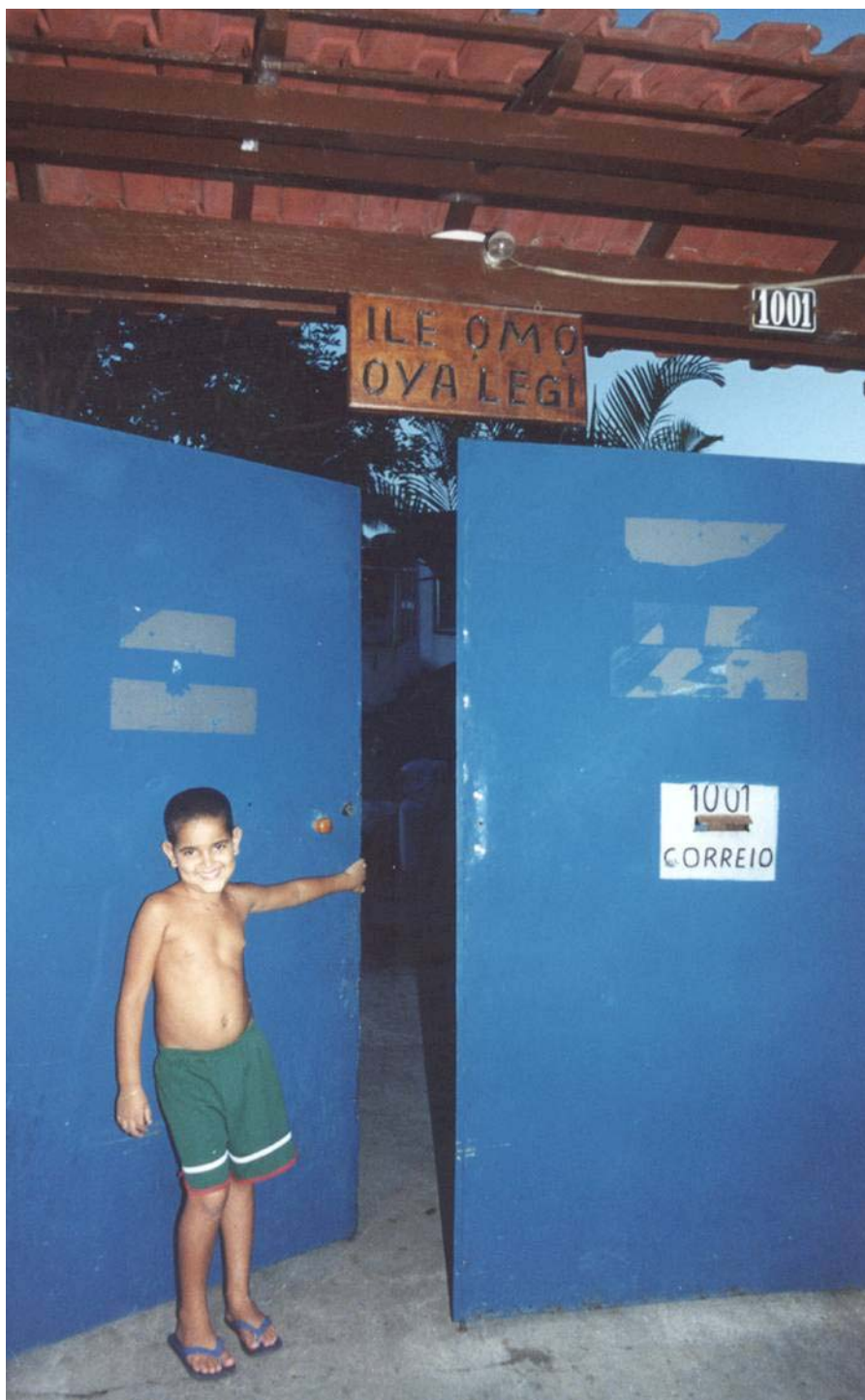
¹ Francisco Pereira Passos foi prefeito do antigo Distrito Federal no período de 1902 a 1906, durante a administração do Presidente Rodrigues Alves, e comandou a maior transformação já vista no espaço carioca.

valorização de sua área central, esses grupos foram empurrados para os morros, onde iriam constituir favelas. As casas-de-santo, afirma Augras, foram paulatinamente migrando para a Zona Norte, em seguida para os subúrbios, e, finalmente, a periferia, ou seja, a Baixada Fluminense. E é justamente em Mesquita, na Baixada Fluminense, que se localiza o terreiro observado nesta pesquisa.

3.1 - O Ilê Omo Oya Legi

A casa dos filhos de Iansan e Omolú

O Ilê Omo Oya Legi, foi fundado por Palmira Navarro, no dia 7 de setembro de 1974 e está localizado na Rua Marte, números 999 e 1001, em Mesquita, na Baixada Fluminense. Aberto com 20 sócios, atualmente o Omo Oya Legi tem 134 filhos e filhas-de-santo. A casa é aberta ao público e, cada festa pode contar com cerca de 150 até 200 pessoas. O terreiro é mantido pelos trabalhos que faz (jogo de búzios e diversas obrigações de santo) e uma contribuição mensal de R\$ 10,00 de cada filho de santo. “*Mas nem todos pagam*”, diz Mãe Palmira. As festas são cotizadas e nada é cobrado, nem a sempre abundante comida oferecida. Aproximadamente 50 crianças participam desta comunidade. Mensalmente, contando o fluxo em todas as festas, cerca de 500 pessoas passam por este terreiro.



Casa dos filhos de Iansã e Omolu. Na foto, Lucas, uma criança desta comunidade, nos abre a porta da casa.

Um terreiro de candomblé é constituído de muitos espaços cheios de significados. Em alguns é possível entrar em outros, não. Mesmo nos espaços em que o acesso é permitido é preciso que alguém do terreiro, de preferência, explique sua função. Neste caso, as descrições que seguem agora me foram passadas por Vinícius Andrade, ogan e filho-de-santo de Mãe Palmira.

Ao cruzar o portão do Ilê Omo Oya Legi, a primeira coisa que se vê à esquerda é um assentamento de Ogun, orixá responsável por guardar os portões da casa, juntamente com Exu que fica no primeiro quarto à direita do portão, em frente a Ogun. Um assentamento, Vinícius me explica, é um conjunto de objetos destinado a adoração do orixá, constituído por elementos determinantes do axé do orixá. Por exemplo, diz ele, um assentamento de Xangô no Ilê Omo Oya Legi é feito com uma gamela (prato feito de gameleira, uma árvore consagrada à Xangô) e uma pedra conhecida como edun-ará, chamada de pedra de raio. Por vezes, nesse assentamento, podem ser encontradas ainda moedas de cobre e búzios, além de outros elementos pertencentes à Xangô, numa variante entre os cultos a este orixá.

Ao lado desse assentamento é cultivado um pequeno jardim com folhas usadas nas obrigações dos orixás tais como quairana, aroeira, cansanção, entre outras. Os quartos, no caso deste terreiro, são os locais onde se guardam os assentamentos individuais de cada filho-de-santo desta casa, bem como o assentamento coletivo denominado *ojobó*. Tanto o assentamento individual como o coletivo são destinados a adoração do orixá dono do quarto. Logo após o quarto de Exu, também à direita, vem o quarto de Oxóssi seguido pelo quarto de Ogun. Vinicius explica que o primeiro assentamento de Ogun ao lado do portão é exposto ao tempo, ou seja, não está no interior de nenhum quarto e sua função específica é guardar o portão do terreiro. Além disso, neste local não se encontram assentamentos de filhos de santo da casa.

O próximo quarto, também à direita, abriga uma família de orixás, composta por Nanã, a mãe e Omolú, Ossain e Oxumarê, seus filhos. Junto a este, localiza-se um pequeno quarto utilizado como dormitório na época das festas e, a seu lado, está a cozinha, um dos lugares mais movimentados da casa. Em dias de

festa, por exemplo, o trabalho na cozinha não pára, tamanha sua responsabilidade em preparar as comidas que serão oferecidas aos orixás, assim como as refeições destinadas aos filhos da casa e também aos visitantes que chegam para as festas. Estima-se que, em uma semana de obrigações, chegam a ser consumidos, em média, 30 quilos de arroz. Chica, é a filha de santo atualmente responsável pela cozinha do terreiro.

Em cima da cozinha moram Jussara de Ogun, filha do terreiro, esposa de Paulo “Boiadeiro” Alves, ogan de Iansã, pais de Paula Esteves, além de sua avó. Em frente à cozinha está o barracão, lugar onde acontecem as festas e a maioria das obrigações. No barracão ainda se encontram os quartos de Xangô, das Iabás (orixás femininos, neste caso, Oxum, Iansã e Iemanjá), de Oxalá e o roncó (quarto destinado aos que serão iniciados no período de suas obrigações). Além desses, no barracão encontra-se também um pequeno quarto utilizado pela Mãe de Santo para o jogo de búzios e ainda um quarto destinado apenas para suas *iabás*. É neste quarto que acontece o ritual de iniciação do filho ou filha-de-santo seguindo as tradições do Axé Opo Afonjá².

Próximo ao barracão, encontra-se a residência da mãe-de-santo, onde também mora Ricardo Nery. Ainda no espaço físico do terreiro, ao lado do barracão e depois da cozinha, encontramos uma área livre com uma grande mesa onde acontecem os almoços e alguns preparativos para as festas. É nesta área que também estão localizados os banheiros, mais dois quartos usados como dormitórios. Seguindo em direção aos fundos da casa vemos o quarto de Caboclo, uma entidade tipicamente brasileira, cultuada em algumas casas de candomblé no Brasil. Tanto é assim que este quarto está ornamentado com a bandeira brasileira e bandeirinhas verdes e amarelas, além de objetos relacionados à cultura rural justificando o nome e origem desta entidade.

No fundo do terreiro estão o quarto das malas, chamado assim por ser onde os filhos e filhas-de-santo trocam de roupa para as atividades da casa, e mais dois quartos que servem de dormitório. Por fim encontramos o quarto dedicado ao

² Tradicional terreiro de Candomblé localizado em São Gonçalo do Retiro, Salvador, Bahia. Desta casa descende Reinaldo de Ayrá (Ayrá Dewe), Pai de Santo de Palmira Navarro, Mãe de Santo do Ile Omo Oya Legi, terreiro observado.

egún³. Ao seu lado, outro quarto de Iansã Igbalé, esta responsável pelo controle dos espíritos e, diretamente ligada ao culto a egún. Vinícius explica ainda que, esse formato de terreiro é baseado em algumas tradições africanas. *“Ele começa com Exú, primeiro orixá, o responsável pela iniciação, pelo movimento e pela transformação. Atravessando o terreiro passamos por todos os seus orixás, numa metáfora representando os caminhos percorridos pela vida e, chegando ao seu final, encontramos a transposição para o Orun, representada no quarto de egún. É o final da vida terrena. E apenas o começo”*, afirma o ogan.

3.2 – Voltando aos Orixás

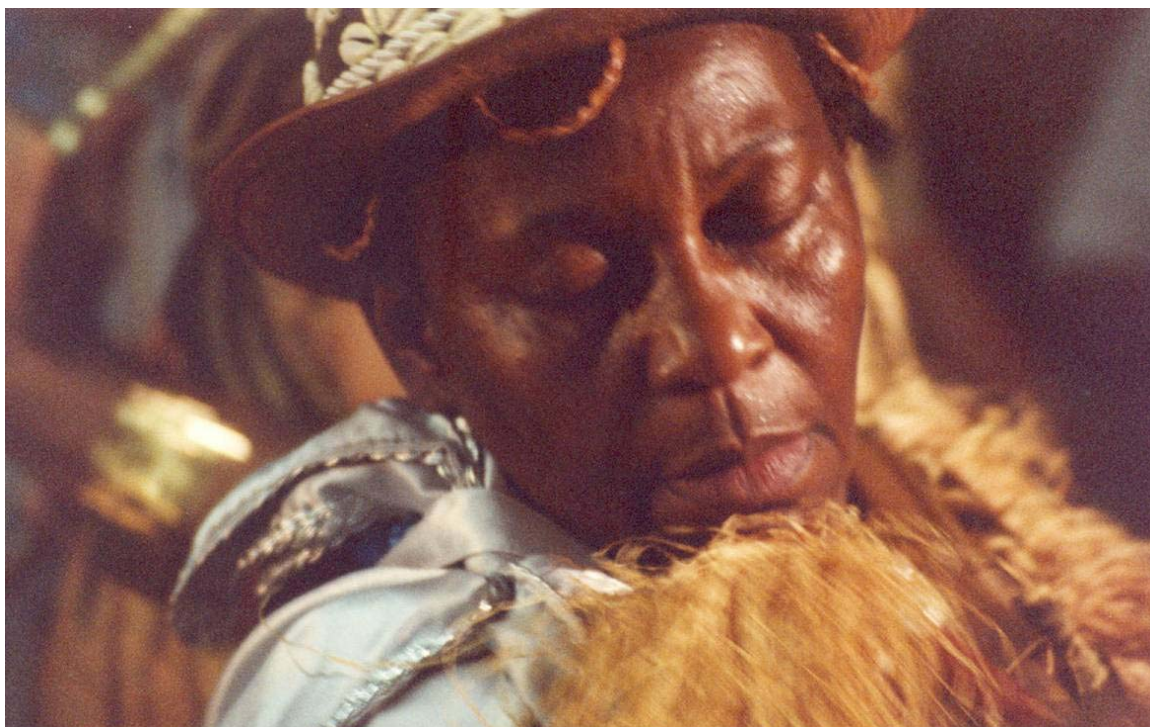
Não posso precisar o número de vezes que entendi e “desentendi” o que são os orixás. No capítulo 2 desta pesquisa disse que voltaria a esta questão, vamos a ela.

Prandi explica que para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumaré ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana.

³ Egún é o espírito ancestral. Este quarto é destinado ao culto dos antepassados.



Abaixo e acima, Oxossi Ode Igbo, em Mãe Muta, “feita no santo” desde os 13 anos e Mãe-pequena do Ile Omo Oya Legi

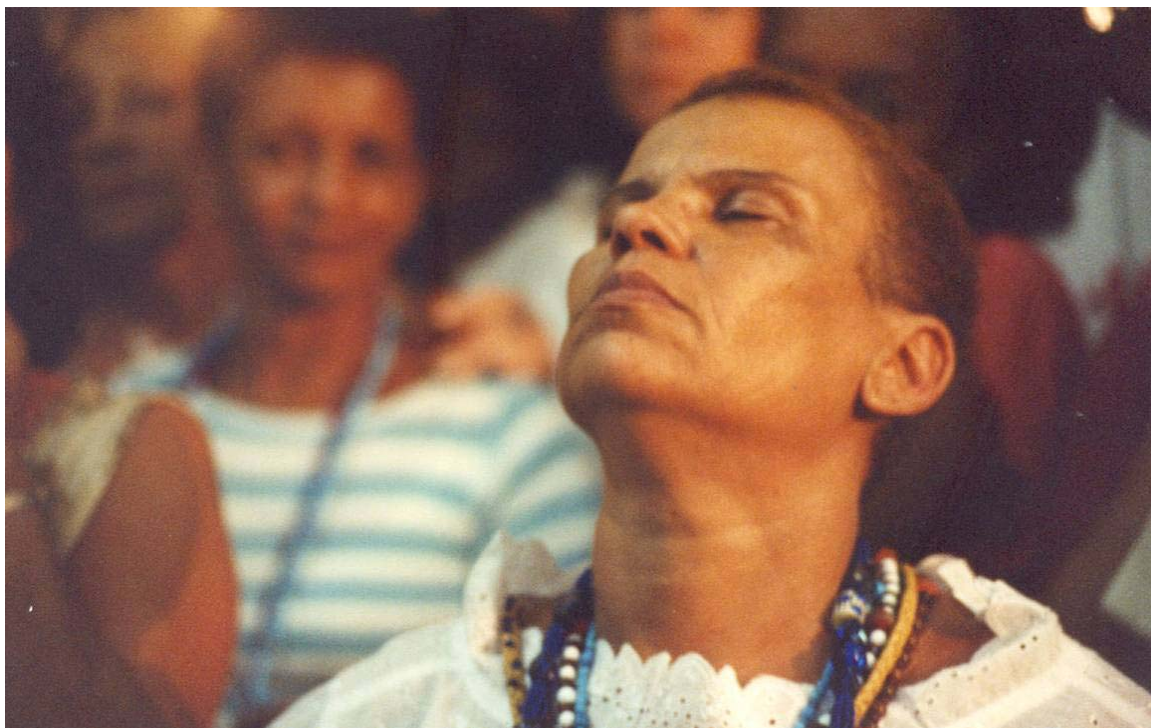


Na África, a maioria dos orixás merece culto limitado a determinada cidade ou região, enquanto uns poucos têm culto disseminado por toda ou quase toda a extensão das terras iorubás. Muitos orixás são esquecidos, outros surgem em novos cultos. O panteão iorubano na América é constituído de cerca de uma vintena de orixás e, tanto no Brasil como em Cuba, cada orixá, com poucas exceções, é celebrado em todo o país. (Prandi, 2001, p. 20).

Acreditava então que, sendo os orixás deuses, o candomblé seria uma religião politeísta até que, certa noite, conversando com Mãe Palmira em sua cozinha ela me surpreendeu dizendo que o candomblé era uma religião monoteísta. *“Claro que é, temos um Deus único, Ólorun”,* disse-me ela. *“Mas e os orixás, não são deuses?”* perguntei. *“Não. São energias. A energia do vento, do trovão, das águas das cachoeiras, dos rios, das matas, das águas do mar. Isso são os orixás”,* afirmou Mãe Palmira. *“Ólorum quer dizer o senhor do infinito. Olodumaré, o senhor do destino. Alaye, o senhor da vida. Todas essas são referências para um único Deus, Olórum. Para este que é tão grande, não damos oferendas, a não ser amor. O cristianismo pegou essas referências nossas e passou a dizer que adorávamos vários deuses, mas não é isso”,* explicou. *“Contudo, muitos autores referem-se aos orixás como deuses”,* insisti. *“Então eu discordo de toda essa bibliografia. Os orixás são as forças da natureza”,* e encerrou a questão.

Essa discussão é antiga e foi tratada Santos (1975). De acordo com a pesquisadora, alguns autores sustentam que os orixás são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia e de ancestrais familiares passaram a ser cultuados por outros clãs até se tornarem entidades de culto nacional. Santos ressalta, no entanto, que não é seu propósito discutir uma possível hipótese de uma longínqua gênese humana dos orixás. O conselho de Santos parece bem adequado. Diz a pesquisadora:

Abrir uma discussão sobre a origem humana das divindades seria debater a gênese das teogonias, penetrar no domínio da teologia, do gnosticismo ou da psicologia e, em todo caso, abrir um interrogante que atinge todas as religiões. São os deuses uma realidade extra-humana inapreensível ou projeções de nossas necessidades individuais e/ou coletivas? Insistimos em que não cabe aqui tomar posição a respeito. (Santos, 1975, p.103).



Acima e abaixo, Ogun no corpo de Jussara Esteves



Santos faz questão apenas de frisar que os orixás estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu axé foram emanações diretas de Olórun. Já os ancestrais (os egúns) estão associados à história dos seres humanos. *“Pertencem a categorias diferentes: os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade”*. (op.cit., p.102).

Para Verger, o orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiram um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. *“O poder (axé) do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada”*. (Verger, 2002, p.18). Verger fala em ancestral que foi divinizado (portanto reconhece uma existência histórica). Mas também se refere ao orixá como uma força pura, axé imaterial (aqui encontrando a definição de Mãe Palmira). Esse axé, segundo Verger, só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. *“Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu elégún, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, (gún), por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram”*. (Op,cit.,19). Verger explica ainda que os *elégún* muitas vezes são chamados *iyawóòrìsà* (iaô), mulher do orixá. Esse termo, diz Verger, tanto se aplica aos homens quanto às mulheres.



Xangô dançando no terreiro de Mãe Palmira

Os orixás, para Verger, são constituídos por duas dimensões e, em geral, ao se referir ao orixá, este pesquisador o descreverá primeiro em seu aspecto histórico e depois em seu aspecto divino. Mas existe ainda uma terceira abordagem feita por Verger: os arquétipos. Progressivamente, diz Verger, o candomblé viu aumentar o número de seus adeptos, não somente de mulatos cada vez mais claros, como também de europeus, e até de asiáticos, absolutamente destituídos de raízes africanas.

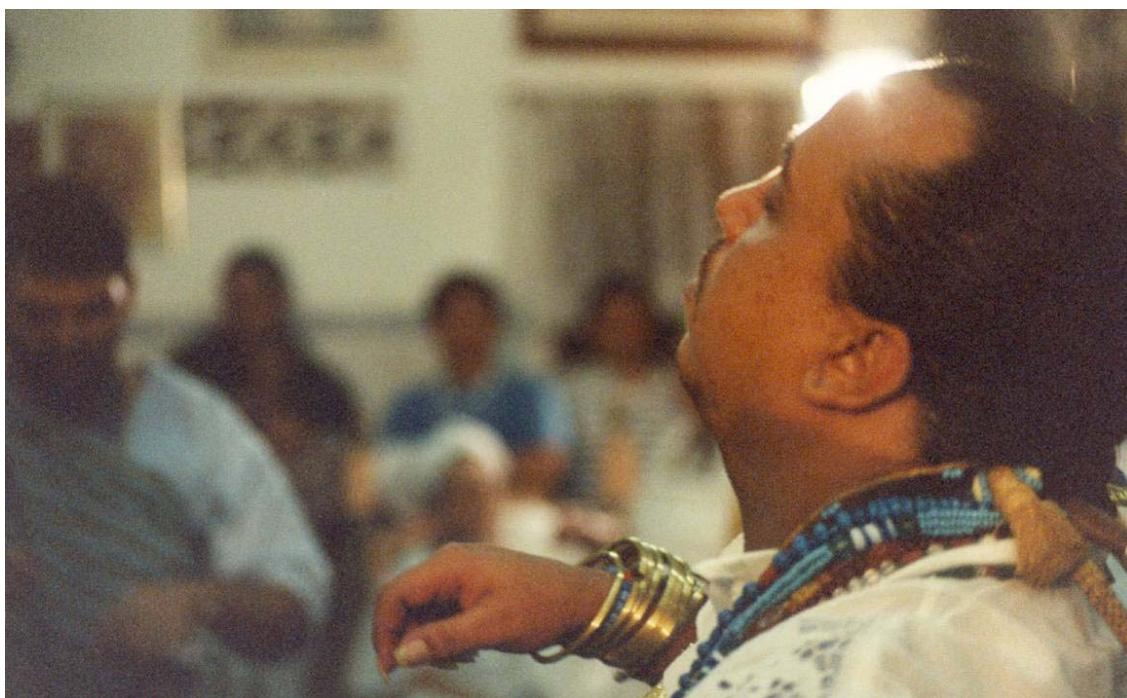
Para Verger, africanos e não-africanos têm em comum, tendências inatas e um comportamento geral correspondente aquele de um orixá, “*como a virilidade devastadora e vigorosa de Xangô, a femilnildade elegante e coquete de Oxum, a sensualidade desenfreada de Oiá Iansã, a calma benevolente de Nanã Buruku, a vivacidade e a independência de Oxóssi, o masoquismo e o desejo de expiação de Omolu, etc*”. (op. cit., p. 33 e 34).

Verger assinala que podemos chamar essas tendências de arquétipos da personalidade escondida das pessoas. O pesquisador insiste no termo “escondida” porque, segundo ele, não há dúvida de que certas tendências inatas não podem desenvolver-se livremente dentro de cada um no decorrer de sua existência, se elas entrarem em conflito com as regras de conduta, admitidas nos meios em que vivem. Este autor assegura ainda que se uma pessoa é escolhida como filho, ou filha-de-santo pelo orixá, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, isso será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar. “*No momento do transe, ela comporta-se, inconscientemente, como o orixá, seu arquétipo e é exatamente a isso que aspiram as suas tendências secretas e reprimidas*”, conclui Verger. (ibidem).

Por fim, Verger ressalta que a passagem da vida terrestre à condição de orixá desses seres excepcionais, possuidores de um axé poderoso, produz-se em geral em um momento de paixão, cujas lendas conservaram a lembrança. Vejamos agora algumas histórias a respeito de Omolú e de Iansã, orixás a que pertence o terreiro observado.



Acima, Oxum em Leuziane, filha-de-santo do terreiro de Mãe Palmira (conferir sobre essa foto em “Agradecimentos”). Abaixo, Oxóssi em Jucemar.



3.3 – Omolú e Iansã

Antes de falar de Omolú e Iansã, é preciso partilhar como essas histórias surgiram. Uma das versões para o aparecimento dessas narrativas está em Prandi (2003). O autor nos conta que um dia, em terras africanas dos povos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia ouvindo do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, pelos animais e outros seres da Terra. Histórias que, de acordo com Prandi, falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vendidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os ataques da doença e da morte. Todos os fatos, por mais cotidianos e menos importantes deviam ser considerados.

Prandi diz também que Exu deveria estar atento ainda, aos relatos sobre as providências tomadas e as oferendas feitas aos deuses para se chegar a solução de cada desafio enfrentado. Exu reuniu então 301 histórias, o que significa que, de acordo com o sistema de enumeração dos antigos iorubás, diz Prandi, Exu juntou um número incontável de histórias.

Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja, a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traiçoeiro, a infertilidade, a doença, a morte. (Prandi, 2003, p.17).

Este autor assinala que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome Orunmilá, também chamado Ifá, que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do oráculo do Ifá, que são chamados babalaôs ou pais do segredo. É durante a iniciação a que é submetido para o exercício da atividade oracular que o babalaô aprende essas histórias primordiais que relatam fatos do passado que se repetem a cada dia na vida dos homens e mulheres. (ibidem).

Posso falar agora do segundo orixá que dá nome ao terreiro observado: Obaluaê, (Rei Dono da Terra) Omolú (Filho do Senhor), são, segundo Verger, os nomes dados geralmente dados a Sànpònná (Xapanã), deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é perigoso de ser pronunciado. Em Prandi (2003) conhecemos várias histórias de Ifá sobre Obaluaê. Relatarei apenas uma delas:

Obaluaê desobedece à mãe e é castigado com varíola

Obaluaê era um menino muito desobediente. Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim repleto de pequenas flores brancas. Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar as flores, mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito. Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta estava ficando com o corpo todo coberto por pequeninas flores brancas, que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis. Obaluaê ficou com muito medo. Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola. A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera como castigo porque ele havia sido desobediente, mas ela iria ajudá-lo. Ela pegou um punhado de pipocas e jogou no corpo dele e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo. Obaluaê saiu do jardim tão bom como havia entrado. (Prandi, 2003, p.204).

De acordo com Verger (2002), quando esse orixá se manifesta sobre um de seus iniciados, ele é acolhido pelo grito de “Atotô!”. Seus iaôs dançam inteiramente revestidos de palha da costa. A cabeça também é coberta por um capuz da mesma palha, cujas franjas recobrem seu rosto. O arquétipo de Obaluaê, segundo a análise de Verger é o das pessoas com tendências masoquistas que gostam de exhibir seus sofrimentos e as tristezas das quais tiram uma satisfação mínima. *“Pessoas que também, segundo Verger, em certos casos, sentem-se capazes de se consagrar ao bem-estar dos outros, fazendo completa abstração de seus próprios interesses e necessidades vitais”.* (op. cit., p. 216).

Já a respeito do primeiro orixá que dá nome ao terreiro, uma das histórias de Ifá é sobre a origem do nome Iansã é a seguinte:

Oiá recebe o nome de Iansã, mãe de nove filhos

Oiá desejava ter filhos, mas não podia conceber. Oiá foi consultar um babalaô e ele mandou que ela fizesse um ebô. Ela deveria oferecer um carneiro, um agurã, muitos

búzios e muitas roupas coloridas. Oiá fez o sacrifício e teve nove filhos. Quando ela passava, indo em direção ao mercado, o povo dizia: “Lá vai Iansã”. Lá ia Iansã, que quer dizer mãe nove vezes. E lá ia ela orgulhosa ao mercado vender azeite-de-dendê. Oiá não podia ter filhos, mas teve nove, depois de sacrificar um carneiro. E em sinal de respeito, por ter seu pedido atendido, Iansã, a mãe dos nove filhos, nunca mais comeu carneiro. (Prandi, 2003, p. 294,295).

Em Verger (2002) temos indicação parecida para a origem desse nome mas que remete, ainda, à lenda da criação da roupa de Egúngún⁴ por Oiá. Roupas sob as quais, explica Verger, em certas circunstâncias, os mortos de uma família voltam à terra para saudar seus descendentes. Oiá, diz Verger, é o único orixá capaz de enfrentar e de dominar os Egúngún.

Oiá lamentava-se de não ter filhos. Esta triste situação era consequência da ignorância a respeito das suas proibições alimentares. Embora a carne de cabra lhe fosse recomendada, ela comia carneiro. Oiá consultou um babalaô, que lhe revelou o seu erro, aconselhando-a a fazer oferendas, entre as quais deveria haver um tecido vermelho. Este pano, mais tarde, haveria de servir para confeccionar as vestimentas dos Egúngún. Tendo cumprido essa obrigação, Oiá tornou-se mãe de nove crianças, o que se exprime em iorubá pela frase: “Ìyá omo mésàn”, origem de seu nome Iansã. (Verger, 2002, p.169).

Sobre o arquétipo de Oiá-Iansã, segundo Verger, é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos, deixam-se levar a manifestações da mais extrema cólera. (op.cit., p. 170).

3.4 – Palmira de Iansã

Mineira de Juiz de Fora, nascida em 1944, Palmira Ferreira Navarro veio para o Rio de Janeiro aos 13 anos de idade. Estudou em vários colégios internos católicos, tanto em Minas como no Rio. A mãe-de-santo de hoje já foi aspirante à filha de Maria e pertenceu à Congregação do Sagrado Coração de Jesus. “*Tive todo ensinamento católico romano*”, garante. Aos 15 anos, a adolescente Palmira Navarro passou a morar em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense e aos 17, já

⁴ Prandi também relata a ligação de Iansã com os Egúngun (espírito dos mortos). Cf. Prandi, 2003, p.309.

estava casada. Hoje, a mãe-de-santo tem dois filhos e dois netos. Aos 21, começou no candomblé.

“Era Dia das Mães, havia um jantar em homenagem às mães e uma comemoração ao aniversário da sogra da minha sogra que fazia 94 anos. Era uma família muito tradicional de Nova Iguaçu e no jantar estavam o prefeito, o juiz, muita gente importante. À noite, na hora de partir o bolo, eu estava com um buquê de rosas para entregar à minha sogra quando, de repente, meu ouvido começou a apitar e minha cabeça desgovernou até que caí. Chamaram o médico da família que disse que eu estava em choque e precisava ser internada. Ninguém concordou, mas a esposa de um sobrinho do meu sogro, ainda na festa falou: ‘vai ver que isso é coisa de macumba’. Eu não tinha recebido nada, mas ‘era coisa de macumba’”. Assim Palmira Navarro lembra como começou seu contato com o candomblé.

Logo então, diz ela, alguém mandou buscar um pai-de-santo, chamado “seu Mansur”. No dia seguinte ao episódio da festa, ela estava na casa desse pai-de-santo para uma limpeza de corpo. *“Mas fiquei um mês com amnésia. Prometeram então que, se eu ficasse bem, faria um bori, que é uma obrigação para fortalecer a cabeça. Fui para fazer um bori e acabei ficando recolhida para fazer os santo”,* conta Mãe Palmira, sem negar que passar do catolicismo no qual foi criada para o candomblé foi um choque muito grande. *“Quando me falavam a respeito de algum orixá, por exemplo, Omolu, eu não sabia quem era. Daí me diziam que era São Lázaro, por causa do sincretismo com o catolicismo e só assim eu conseguia reconhecer e entender alguma coisa. Mas, eu queria entender o que aconteceu comigo na feitura. Diziam que naquele primeiro transe que entrei, eu falei coisas que pareciam iorubá. Mas como se da África eu só conhecia Xita, Tarzan Jane e boy?”,* brinca. *“Na verdade, o que eu falei naquele transe era o orúko (nome) do meu orixá: Oya Egi Kuta. Por isso passei a ser chamada de Palmira de Iansã. Comecei a ler, a estudar, mas naquela época não havia tantas publicações sobre candomblé como existem agora”,* diz. Aos 30 anos, Palmira de Iansã abriu sua casa-de-santo sendo então chamada de Mãe Palmira.

Além disso, lembra a Mãe-de-santo, também não se falava do candomblé com tanta abertura como se fala hoje. *“Hoje me sento e falo do culto com você, mas antigamente não se falava. Tudo era proibido, inclusive porque o culto foi muito proibido e perseguido”*, afirma. Apesar das dificuldades, Palmira não parou em sua busca. Como Mãe-de-santo, Mãe Palmira é a grande líder de seu terreiro. Nada na casa acontece sem sua permissão. Ela determina as festas e é a grande responsável por tudo. *“São muitas as minhas funções, mas a principal é zelar pela harmonia da casa, pela nossa relação com os orixás, pela solidariedade na comunidade, pelo bem estar dos filhos e filhas de santo”*, afirma. Mãe Palmira reconhece que o candomblé mudou muito. *“Antes as pessoas moravam na comunidade terreiro. Hoje, poucas moram, a maioria trabalha, vive sua vida e frequenta o terreiro em dias de festas ou atividades”*, diz. Para ela, o candomblé precisa mesmo passar por mudanças, mas não no que ela chama de seu conteúdo original. *“Este ainda está guardado e vai permanecer, não está nem estará nos livros”*, sentencia.



Mãe Palmira, na comemoração de natal de 2004. Nessas comemorações, além de brinquedos, a Mãe-de-santo distribui alimentos para centenas de crianças da comunidade.

3.5 - Conflitos e problemas no terreiro

Não se pode achar que em uma casa de santo tudo são flores e se vive candidamente “no melhor dos mundos”. Em seu livro “Guerra de Orixá – um estudo de ritual e conflito”, (2001), a antropóloga Yvonne Maggie expõe detalhadamente conflitos e crises caracterizados como demandas.

Demanda é uma guerra de orixá, é uma briga de santo, uma batalha. Essa guerra, no entanto, era acionada pelos homens. Se a gente demanda, a gente pede uma coisa (aos orixás) e sabe o que é. Nós (os médios) sabemos como trabalhar para acabar com uma demanda. (Maggie, 2001, p.45).

Através desse depoimento do Pai-de-santo do terreiro (de umbanda) pesquisado pela antropóloga, Maggie evidencia que a demanda era uma guerra de orixá, mas tal guerra, de acordo com ela, estabelecia-se a partir dos homens. Um médium, segundo ela, que tivesse uma desavença ou questão com outro médium mobilizava seus orixás através de trabalhos, a fim de que estes causassem algum mal a seu oponente. O médium atacado, diz Maggie, mobilizava então seus orixás para defendê-lo.

Mãe Palmira também não esconde os conflitos que enfrenta em seu terreiro. *“Os conflitos de uma casa de candomblé são conflitos que existem em qualquer comunidade. No trabalho existem conflitos, na família existem conflitos e na religião também existem conflitos. O candomblé é um ambiente muito heterogêneo, ou seja, reúne diferentes pessoas, de diferentes culturas, de diferentes classes sociais, de educação, de opção sexual. Então lidamos com conflitos que envolvem ciúme, inveja, disputa de poder pelos cargos de confiança dentro da comunidade, dentro do axé. Isso não é específico da religião, são conflitos humanos”*, avalia.

De acordo com a Mãe-de-santo, uma das grandes lições que os ancestrais deixaram para o candomblé é saber conviver com as diferenças e interagir com elas. *“Mas nem sempre se consegue isso então, como Mãe-de-santo, procuro estar sempre resgatando esse ensinamento. É um princípio do candomblé conviver com as diferenças, no conflito”*, explica.

Mãe Palmira caracteriza da mesma forma que Maggie os problemas vivenciados em sua casa de santo. *“É sempre uma guerra. Por exemplo, eu tenho uma filha-de-santo com 25 anos de iniciada e há 30 anos no terreiro. Ela trabalha fora e por isso não pode ser mãe-pequena, não pode criar um iaô ou uma iaô. Pessoas que assumem cargos como mãe-pequena ou uma iya oju bonan (a mãe que tem os olhos prostrados no caminho), mais conhecida como mãe-criadeira têm uma participação muito grande na vida do iniciado porque são responsáveis pela educação do iaô ou da iaô. Então essa minha filha-de-santo, porque trabalha obviamente, não tem o tempo disponível necessário para estar à disposição de uma pessoa que está se iniciando. Por isso, preciso passar a tarefa para uma filha-de-santo que tenha esse tempo disponível. Isso gera muita confusão porque ela sempre terá o respeito do terreiro como irmã mais velha, mas não como uma mãe. No terreiro o iniciado tende a se relacionar, a estar muito próximo de quem toma conta dele na iniciação, terá mais intimidade”*, diz a yalorixá.

Por outro lado, de acordo com Mãe Palmira, a pessoa que toma conta também receberá benesses de seu iniciado através dessa amizade estabelecida quando da iniciação. *“Receberá presentes quando for fazer uma obrigação, por exemplo. Isso gera mais inveja ainda porque cada pessoa tem sua personalidade”*, revela.

Para Mãe Palmira, uma yalorixá cumpre dois grandes papéis na vida de um terreiro. O primeiro é seu papel na religião com todas as suas obrigações e atividades religiosas. O segundo, e o mais importante no seu modo de ver, é conviver com as diferenças. *“O terreiro é um lugar de diferenças e não há como escamotear ou anular os conflitos porque o candomblé é a vida como ela é, barulhenta, tensa”*, afirma.