

Ilê Leuiwyato - Uma experiência em muitas vidas

Mara Vidal

Perceber como os papéis sociais são assumidos no interior da comunidade é o objetivo desse artigo. Descreve o espaço sagrado, a relação com os orixá¹ feminino e masculino e o cotidiano profano, no qual mulheres e homens vivem a dicotomia entre o público e o privado.

Para isso foram realizadas observações, no período de dois anos, no Ilê Leuiwyato, na Casa de Culto aos Orixás, que está localizada no município de Guararema, na região do Vale do Paraíba, a 85 km de São Paulo. É um templo de origem matriarcal dedicado ao deus Xangô, onde se vivencia a tradição ioruba² do culto aos orixás, gênese do candomblé. Tem como sua matriarca fundadora a *Iyalorixá* Sandra Medeiros Epega ou a *Iya*³ *Soleye*⁴ como é chamada por seus filhos e suas filhas na comunidade.

I A comunidade

Quem vai ao Ilê Leuiwyato, localizado na rua Maria Florência 88, na cidade de Guararema, encontra uma comunidade, em que cerca de 85% das pessoas são descendentes de negros de origem africana, mes-

¹ Orixá - "o orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais, ou ainda, adquirindo conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização." (Verger, 1985: 18)

² Ioruba - grupo lingüístico e cultural presente no Brasil através da vinda das negras e negros africanos, especificamente da Nigéria.

³ Iya significa mãe e baba significa pai em ioruba.

⁴ Iya Soleye "o mago (ou a filha do mago) merece honra", este é o significado do nome em ioruba de Sandra Medeiros Epega, e pelo qual é referida neste trabalho, a semelhança de todos os membros do Ilê referidos neste artigo.

mo que não o aparentem fisicamente, devido à miscigenação. A maioria recebeu a sua primeira formação religiosa no catolicismo, tendo havido uma relação de praticante ou não, mas ao mesmo tempo mantinha o trânsito em outras religiões, como o kardecismo, a umbanda e o pentecostalismo, isso por parte de pai, mãe ou outro parente mais próximo.

Nem todas as pessoas residem naquele município. Somente 20% da comunidade estão lá fixadas, 35% estão no município de Mogi das Cruzes, 40% em São Paulo, 2% em Osasco e 3% nos Estados Unidos. Este último grupo tem maiores dificuldades de participar com as irmãs e os irmãos no orixá, mas solucionam o problema levando Iya Soleye a cada dois anos para lá ou vindo cumprir obrigações consideradas imprescindíveis no período das férias.

As mulheres presentes no Ilê são 88; destas, 13 são crianças (0 a 14 anos), as demais são adolescentes e adultas.

Os dados relacionados à formação escolar obtidos revelam: 6 estão estudando o 1º grau; 10 estão cursando o 2º grau; 13 concluíram o 2º grau; 4 cursam a universidade; 12 terminaram o curso universitário; 2 estão cursando a pós-graduação.

No que se refere à ocupação profissional, pode-se afirmar que 8 se dedicam exclusivamente ao trabalho doméstico, 1 dedica-se ao trabalho doméstico e estuda à noite no 2º grau, e as demais estão exercendo atividades como secretária, funcionária pública (merendeira, inspetora de aluno, professora), professora de instituição particular (desde o nível primário até o universitário, e outras áreas ligadas a dança e artes), costureira, médica, auxiliar de enfermagem, comerciária, faxineira, pequena empresária.

Com relação ao estado civil, vamos encontrar 23 casadas ou morando com seus companheiros, 8 estão separadas e são chefes de família, 5 estão solteiras e moram sozinhas, as demais estão solteiras e moram com suas famílias.

Os homens da comunidade são 63; 10 estão na idade infantil, os outros são adolescentes e adultos.

As informações sobre o nível de escolaridade são: 7 estão cursando o 1º grau; 8 cursam o 2º grau; 1 está fazendo universidade; 3 concluíram o curso universitário.

No quadro das profissões, pode-se encontrar bancários, operários, motorista, pequeno empresário, profissional liberal, ator profissional.

O estado civil destes adeptos está constituído de 16 casados ou que moram com suas companheiras, 2

solteiros que moram sozinhos e os demais solteiros que moram com suas famílias.

Na comunidade pode-se encontrar um total de 151 pessoas, sendo que 65% participam ativamente no cotidiano religioso.

II

Disposição de ser

Ao conversar com Iya Soleye e vivenciar a experiência de tornar-se uma ou um integrante da comunidade, capta-se que se está em um processo que tem duas condições básicas. A primeira é abolir da cabeça qualquer tipo de religiosidade anterior que esteja ligada à noção de pecado, de castigo, de sofrimento a ser vivido na terra para ganhar e gozar do céu pós-morte. Ao contrário de tal pensamento, na tradição ioruba do culto aos orixás, a vida realiza-se no aqui e agora com alegrias e tristezas, realizações e decepções, e acima de tudo no desejo de superar barreiras. Desta forma é afirmado o gosto pela vida. *"Após a morte, temos pressa de voltar, porque é bom viver. Gostamos de comer, dançar, dormir, ter relações sexuais, gerar filhos, estudar, cantar, brigar, trabalhar. Tudo nos traz satisfação"* (Iya Soleye, em entrevista na Revista da Folha.)⁵

Quem estiver disposto a tal esforço, terá o tempo da aprendizagem, da convivência com a comunidade, de conhecer e saber cuidar da sua própria divindade e de outras que são cultuadas no Ilê. Fará uma longa caminhada que ajudará a assumir e definir-se religiosamente. *"Vai ter um prazo longo para isso, dois, três, quatorze anos, não importa. Pode ter o cargo que for, só quando eu sentir e Orunmilá⁶ me confirmar que essa pessoa não tem mais dentro dela outro tipo de religiosidade é que ela vai se iniciar. Porque não acredito em dividir religiosamente a cabeça de uma filha ou filho."* (Iya Soleye)

A segunda condição está diretamente ligada à postura de mulheres e homens diante das tarefas da comunidade. Nas entrevistas realizadas com filhas e filhos-no-orixá, todos afirmavam conhecer a frase sempre dita por Iya Soleye: *"aqui no Ilê, homem só faz não parir e não amamentar, de resto faz tudo"*.

Nesta afirmação está explícito que os homens não poderão se esquivar de executar, no Ilê, aquelas tarefas que a sociedade qualificou como sendo somente das mulheres e do universo doméstico, como lavar louça, cuidar das crianças, cozinhar, lavar roupa... A execução de tarefas na comunidade por mulheres e homens apresenta uma divisão social, nos rituais no qual cada pessoa cumpre seu papel social religioso.

Logicamente essas duas condições não são assimiladas de maneira imediata na vivência das pessoas com uma simples ruptura de conceitos, valores e elementos enunciados que durante anos foram constituindo culturalmente uma filha ou um filho-no-orixá, pois há séculos estão no cerne da construção das relações sociais e do pensamento humano no que diz respeito à vida e morte.

III

Marcas de inserção

Omifunmilaye, oruko - nome ioruba, que significa "água me trouxe vida", dado por Xangô em uma das festas do Ilê a uma nova integrante - é um gesto que marca a entrada das pessoas na comunidade.

O nome tem sempre ligação com o orixá da pessoa: os elementos da natureza, a posição de nascimento na família (primogênito, caçula, gêmeos), fatores do nascimento (cordão umbilical enrolado no pescoço - *Aina*, ou os que nascem pelos pés - *Ige*), um papel social. Enfim diferentes fatores determinam a sua constituição.

Com o primeiro nome recebe-se também o sobrenome da família Erin Epega⁷, pois a partir deste momento, seja quem for, é também mais uma ou um descendente de Iya Soleye na família-no-orixá, na medida que são realizados os rituais que consagram sua opção religiosa e de vida.

"Com o passar dos anos, a cada oye, título, a cada conquista, o povo da yorubaland⁸ acumula nomes e, mais tarde, após sua morte, é possível verificar quem foi e o que foi que conquistou no transcórrer da sua vida." (Carlos Babalola: 1993)

⁵ Entrevista de capa intitulada "Mãe África", da Revista da Folha, do jornal *Folha de S. Paulo*, nº 55, 9 de maio de 1993, p.10-14.

⁶ Orunmilá - *Elerin Ipin* - a testemunha do destino, é quem comanda o Oráculo de Ifá. Não há transe e nem filhos ou filhas específicos. No Ilê é cultuado porque Iya Soleye, quando adotada pelo Pai, tornou-se a sexta geração do *Egbé Orunmilá*, e seus filhos e filhas a sétima; portanto, é um culto de tradição familiar.

⁷ Epega sobrenome que Iya Soleye recebeu do nigeriano Babalawo Olarimiwa Epega ao adotá-la em 1983, e inscrevê-la no livro da família, a quem ela se refere como Pai. *Erin Epega* - Erin significa elefante, totem ligado às casas do culto a Xangô; Epega, nome de ancestralidade religiosa, que significa Ewe Pe Si Ga - tenho folhas suficientes para encher o palácio. As folhas se referem à sabedoria, segundo Iya Soleye.

⁸ Yorubaland - refere-se ao povo ioruba.

A importância do nome na tradição ioruba é a mesma que em toda sociedade, pois o que não tem nome não existe, não pode ser reconhecido. Assim, ele é fator de identificação pelo qual a pessoa passa a ser chamada e, logicamente, legitimada a sua aceitação e inserção na comunidade religiosa.

Com o nome (nome e sobrenome) pode-se identificar a linhagem, a origem, elementos importantes a serem zelados na tradição por se manterem vivos através da descendência, que deve tomar conta do emi⁹, força vital, que fica na terra quando um membro da família falece e passa para o orum¹⁰.

O envolvimento vai se confirmando com outros gestos que marcam as etapas de inserção no Ilê. Pode-se afirmar que o segundo gesto determinante é quando, através de Iya Soleye, o novo membro é entregue a uma iya ou baba-quequerê, papel social que será sempre ocupado por uma das pessoas, mulher ou homem, que já passou pelo processo de iniciação ritual e demonstrou não só uma freqüente presença no cotidiano da família-no-orixá, mas que está atenta aos problemas, à dinâmica de desenvolvimento da comunidade, e que tem habilidade nas relações. É responsável pela criação, pela transmissão de conhecimento, pela inclusão e incursão da nova(o) adepta(o) na comunidade.

Este momento é importante, seja para filha(o) seja para a iya ou baba-quequerê. No que diz respeito a filha(o), será por estar sendo confirmada, mais uma vez, que ela ou ele faz parte da grande família-no-orixá, que tem alguém para recorrer na busca de esclarecer as dúvidas surgidas durante um culto. Mas também terá uma pessoa que irá cuidar de transmitir conhecimentos, cobrar e corrigir sua atuação dentro do Ilê e no que diz respeito à religião, apesar de toda comunidade contribuir e auxiliar no processo de aprendizagem de cada nova ou novo integrante.

Para iya ou baba-quequerê receber uma filha(o) é sinal de reconhecimento da sua atuação, de amadurecimento, de confiança, pois terá o papel fundamental de educar e cuidar, ações que devem ser realizadas com carinho e respeito mútuo. Sua obrigação com a filha(o) é observada e caso não corresponda às exigências da comunidade será substituída(o) por outra pessoa, o que

⁹ Emi - sopro de vida dado por Olodumarê, deus criador, a todas as coisas.

¹⁰ Orum - "o orum é um espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. O orum é um mundo paralelo ao mundo real que existe com todos os conteúdos deste." (Santos, 1993: 53-54)

geralmente acontece quando a iya ou baba-quequerê se afasta da família-no-orixá.

O recebimento do *ilêke*, fio de contas com as cores do próprio orixá, é outro momento que merece destaque. Junto com *ilêke* recebe-se também o *ide*, bracelete de Orunmilá usado no braço esquerdo. Isto porque os membros do Ilê são descendentes míticos desta divindade.

Antes de ser entregue, o *ilêke* passa pelo processo ritual de lavagem no sangue de um animal oferecido ao orixá, e também come com ele.

Iya Soleye sempre diz: "*ilêke e ide são para estarem no corpo e não pendurados na cabeceira da cama, na pia ou na porta. Eles são parte da gente e possuem força vital*".

IV Tradição ioruba do culto aos orixás

O culto aos orixás é uma religião milenar, em que se cultuam as deusas e os deuses da criação do universo e antepassados divinizados na África ioruba. Nas leituras realizadas, nenhum autor chegou a precisar com exatidão a quantidade de deuses e deusas existentes na *iorubaland*. No entanto, todos afirmam serem centenas, com variações de local para local, de forma de cultuar, de posição hierárquica etc. Como afirma Verger (1985:17 e 18): "*a posição de todos estes orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores... Diante dessa extrema diversidade e dessas inúmeras variações de coexistência entre os orixás, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas.*"

De acordo com Iya Soleye, as lendas demonstram a existência de 16 orixás masculinos, que se vestem de branco, e 1 orixá feminina, chamada *iyamapo*, mãe vagina. Através deles e dela se deu a criação do mundo. Além deles, há 400 orixás de direita, de ancestralidade masculina, que habitam o orum, e estão em posição incomunicável com os habitantes do *aiê*¹¹, chamados *irunmale*; os 201 orixás de esquerda, des-

¹¹ Aiê - "o Aiê, isto é o mundo. O Aiê compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que habitam particularmente os ará-Aiê ou aráiyê, habitantes do mundo, a humanidade." (Santos, 1993: 53)

cedentes maculinos e femininos, chamados de *igbamale* são cultuados e de possível comunicação.

No Brasil, entretanto, o culto é realizado a um número reduzido de divindades, visto que muitas informações se perderam no processo da transmissão oral.

No Ilê são cultuados Exu, Iroco, Ogum, Oxóssi, Logunedé, Ossãim, Oxumarê, Xangô, Iansã, Oxum, Obá, Iemanjá, Omulu ou Obaluaiê, Nanã, Iewá, Obatalá, Oxaguiã, Orumilá.

Há ainda o culto secreto e particular da *iyalorixá*, que permeia toda atividade religiosa do Ilê a *Iyami Oxóronga*, a primeira ancestral respeitada, louvada pela comunidade. Além dessa, dentro do culto particular de *Iya Soleye*, há: *Ibeji*, os gêmeos (todos os gêmeos do Ilê têm por obrigação cultuá-los), *Iyamase*, orixá de água doce, *Egbe*, orixá do ouro e da riqueza, *Áje Saluga*, orixá do dinheiro, *Apaoka*, árvore sagrada dos ancestrais, *Olokun*, orixá do mar, oceano.

As festas públicas são realizadas apenas para os que têm filhas e filhos iniciados. Nelas há um momento em que a divindade compartilha com os presentes sua comida principal, geralmente oferecida na realização de ebó.

Os orixás que não possuem filhas(os) iniciadas(os) são cultuados estritamente pela comunidade; eventualmente, é convidada uma pessoa (cliente, parente de um dos integrantes da comunidade, um frequentador das festas) para participar da cerimônia.

Todos orixás possuem *ojubó*, o culto e altar comunitário, cuidado por todas(os) integrantes do Ilê. Há ainda o *ibá orixá*, culto e altar individual, que pode ser levado para casa. Ele contém os mesmos elementos ou parte do *ojubó*. Este pertence à pessoa - é uma das formas da sua ligação particular com sua respectiva divindade - e pode também ter um *igbá orixá* de alguma outra deusa/deus que tenha afinidade.

Nas festas públicas, no entanto, todos são louvados e invocados a participar do *xirê*¹², a brincadeira. Os que têm suas filhas ou filhos iniciados tomam parte na festa fazendo presentes ou não, no corpo de um deles, através do transe. De qualquer forma, a comunidade reza e dança para todos.

V Hierarquia

Um dos aspectos a se entender na dinâmica das comunidades que cultuam os orixás é a relação de pa-

¹² Xirê - ou xirê - é o momento das louvações, das danças que convidam os orixá a estarem presentes nas festas públicas ou privadas.

rentesco simbólico, que se estabelece na medida em que cada adepta e adepto confirma sua inserção.

A família-no-orixá, como é denominada no Ilê, repete a mesma estrutura da família não-religiosa, havendo mãe, pai, avó, avô, tia, tio, irmãs e assim por diante.

A posição na família define-se e vai sendo amadurecida com a senioridade de iniciação, pois uma pessoa pode ser uma adepta da tradição há 15 anos, ter um cargo na comunidade, ter uma *iya* ou *baba-quequerê*, mas não ter passado pelo ritual *awo*, a iniciação; isto a impede de ocupar o posto de *iya* ou *baba* de alguém, e assim por diante.

Na família-no-orixá, há uma série de atividades a serem realizadas no cotidiano e em ocasiões específicas. Na busca de que tudo transcorra da melhor maneira possível e sem o desgaste de uns em função dos outros, há a distribuição de tarefas, cargos.

No caso do Ilê, são distribuídos por *egbé*, sociedade organizada de cada orixá, onde cada integrante assume o compromisso de louvar e cuidar de tudo que está relacionado à divindade e de acordo com seu papel social.

Os cargos são concedidos pelo orixá, e uma pessoa pode ocupar uma função em um *egbé* e outra função, ao mesmo tempo, em outro.

As funções do *egbe Xangô*, divindade para quem o templo é dedicado, são:

Iyalorixá

Iya Soleye é a sacerdotisa e responsável geral pela vida da comunidade iniciada no culto para Xangô, representando-o perante todos. É a primeira *Iya Xangô* da casa.

Iya-quequerê

É a mãe pequena da comunidade, e responsável por ela depois de *Iya Soleye* e em sua ausência. No Ilê, só uma pessoa pode ocupar este cargo, não deve-se confundir com a *iya* ou *baba-quequerê* individual designado para cada nova ou novo integrante. Devido à própria tradição matriarcal do templo, na comunidade este cargo será sempre ocupado por uma mulher.

Baale Xangô

É o governador da aldeia, que divide com *Iya Soleye* a responsabilidade relacionada aos bens e recursos materiais. Na ausência dela a comunidade deve dirigir-se a ele. Este cargo será sempre ocupado por uma pessoa do sexo masculino.

Mogba Xangô

É sumo sacerdote no culto de Xangô. Somente os homens são designados para este cargo, podendo ser

mais de um. São os responsáveis por zelar pelo orixá durante o transe e por tudo que diz respeito a ele. Quando Xangô está presente nas festas públicas, eles usam vermelho, em honra a Deus, e saia, *axo iro*, porque são iyawo, esposas, perante o deus; carregam também o *laba*, bolsa.

Iya Xangô

É a mãe no culto de Xangô. Pode ser mais de uma. No Ilê são três mulheres. Elas têm os mesmos compromissos que os mogba, zelam pela roupa, os ojubo e o próprio Deus. São mulheres que possuem conhecimento e que penetraram nos mistérios de Xangô, não importando a ele que o eleda dela seja outro.

Iya Basse

É a mãe que cozinha para o rei. No Ilê, ela cozinha para todos os orixás e coordena todas as atividades relacionadas à preparação de *ebó*¹³, oferenda, e dos alimentos servidos à própria comunidade. Recebe os animais sacrificados pelo axogun e distribui entre os presentes, nos rituais, para limpá-los e prepará-los; em alguns casos, como o do carneiro, *agbô*, e da tartaruga, *ijapa*, animais oferecidos a Xangô, somente depois de passarem pela mão do axogun, estarem limpos e prontos para ir à panela pelos mogba, é que são entregues a ela. É um cargo exclusivamente do sexo feminino, tendo a *otun*¹⁴ iya Basse e a *ossi*¹⁵ iya Basse.

Axogun

É o sacrificador que está encarregado de matar os animais nos diferentes rituais dos quais estes fazem parte da oferenda. É uma função sempre exercida por homens, no Ilê ocupada por três pessoas. Apesar de ser uma função do egbé Xangô, eles a exercem para todos os orixás.

Babainã

É o pai que rege o fogo. Prepara o fogo utilizado por Xangô, seja em ritual privado como também nas festas públicas. É uma função restrita aos homens. Há o cargo de *otun babainã* e o *ossi babainã*.

¹³ Ebó - é uma oferenda preparada a uma divindade específica por uma pessoa objetivando agradá-la, simbolizando o respeito, a confiança, o agradecimento e pode nela conter seus pedidos e lamentos.

¹⁴ Otun - mão direita, primeiro a substituir a(o) titular no cargo.

¹⁵ Ossi - mão esquerda, segundo substituto da(o) titular.

Onilu

O dono dos *ilu*, atabaques, é uma função masculina. Sua responsabilidade é construir, reformar, arrumar, apertar, desapertar, enfim zelar pelos *ilu*. Deve também ensinar os *alabe*, construí-los e zelar por eles.

Olojubo

É o homem encarregado de cuidar do altar de Xangô. Esta função também é somente masculina, principalmente em se tratando deste deus.

Ojuoba

O homem, que enxerga pelos olhos de Xangô, é conhecedor e possuidor de sabedoria para contar as coisas que acontecem ao orixá, como também cuidar das coisas dele. No Ilê este cargo pode ser exercido também por uma mulher.

Enu Oba

É a boca de Xangô, porta voz do orixá, um cargo que pode ser exercido por mulher ou homem.

Elebo Exu

É o encarregado de acompanhar e entregar todo tipo de *ebó* a Exu. É um cargo estritamente masculino.

Iya Moro

É a mãe que zela pelos antepassados, *ipade*. É um papel sempre restrito a uma mulher. Tem o compromisso de oferecer a primeira porção de todo alimento, que for servido à comunidade, aos ancestrais, assim como deve de cuidar de tudo que esteja relacionado a eles. Há o cargo de *otun* e *ossi iya moro*.

Iya Exu

É a mulher que zela por esse orixá. Cabe a ela preparar e colocar comida à divindade. Dança para ele no *epade*, momento em que se pede para Exu ir abrindo os caminhos e ficar tranquilo durante uma festa, um ritual. Há o cargo de *otun* e *ossi Iya Exu*. No Ilê, optou-se para que esta seja uma função feminina, mas pode ser exercida por homens.

Babacorin

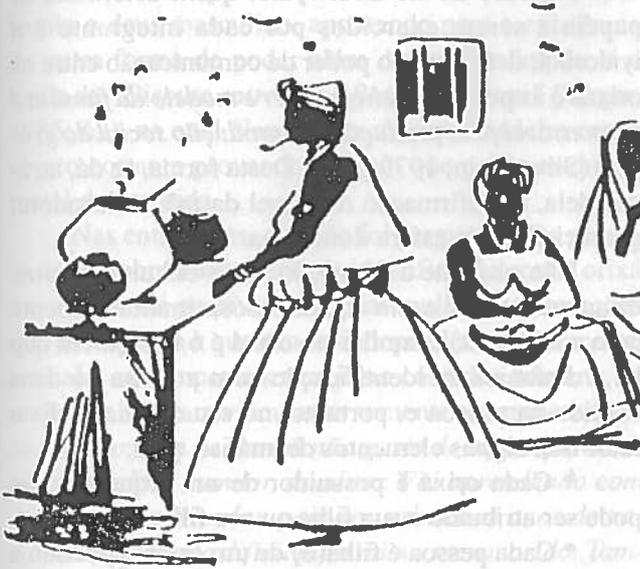
É o pai que canta as cantigas. Há o cargo de *otun* e *ossi*. Sua responsabilidade é organizar e fazer com que todos saibam as cantigas cantadas na comunidade. Assim como no caso anterior, são homens que ocupam tal papel. Mas pode ser executado por mulheres.

Iya Tebesse

É a mãe que canta normalmente no *oro*, ritual interno, mas por vezes pode fazê-lo em outras atividades no barracão. Este é outro cargo que não é exclusivamente feminino.

Babalossãim

É pai que, no culto de Ossãim, é conhecedor e encarregado de tudo que esteja relacionado à utilização das folhas. Todas as funções exercidas no culto deste orixá são efetuadas por homens.

**Babaefun**

É o pai que rege e cuida do *efun*, substância em pó da cor branca, utilizada em diversos momentos rituais. É o cargo de um adepto, que está ligado também ao *egbé Obatalá*, rei do pano branco, e pode ser ocupado por mulheres.

Babaaro - Ogunlesi

É o pai que rege e cuida do *arô*, chamado *waji*, substância azul. Tem a mesma utilização do *efun*. Por esta substância estar ligada aos orixá *Ode* e *Ogum*, somente os homens podem ter tal função.

Babaosun

É o pai que rege e cuida do *osun*, substância vermelha. Tem a mesma função do *efun* e do *aro*. Há o *otun* e o *ossi*.

Onigbin

É o zelador do *igbín*, animal oferecido a *Obatalá*. É um cargo ligado também ao *egbé Obatalá*. Toda vez que houver sacrifício de caramujo, ele deve estar presente.

Oniariaxé

É quem zela pelo *ariaxé*¹⁶ e o *axé* existente na comunidade. Tendo em vista que o templo é de *Xangô* e que a este orixá são manipuladas substâncias às quais as mulheres não têm acesso, este cargo é restrito aos homens.

Ojubona

É a mãe criadeira. É uma função que pode ser desempenhada por uma mulher ou um homem. Sua tarefa é criar os *olorixás*¹⁷ no período da iniciação, abri- lhes os olhos para o caminho da vida.



Ilustração: Caribé

Iya Orixá

É a mãe que cuida, nos vários *ebge*, dos orixás, quando estes possuem suas filhas e filhos iniciados. É um cargo restrito às mulheres, que vestem, dançam, servem água ou qualquer outra oferenda, enfim atendem às solicitações das divindades. No *Ilê* há 6 que pertencem ao *egbé Xangô*, 3 ao *egbé Ogum*, 1 ao *egbé Oxumarê*, 1 ao *egbé Omolu*, 1 ao *egbé Oxum* e 1 ao *egbé Obatalá*.

Alabe

É uma função exclusiva dos homens que percu- tem a orquestra com atabaques e agogo, pois o uso da cabaça é restrito às mulheres. São também nomeados

¹⁶ Ariaxé - círculo existente no centro do chão, do local onde se realiza o *xirê orixá*. É a fonte de ligação do *orum* para o *aiê*, que através do ritmo dos *ilu* e da família que dança no sentido anti-horário, trazem os deuses e deusas à terra para se manifestarem.

¹⁷ Olorixá - mulher ou homem que está cumprindo o ritual de iniciação.

para os diferentes egbé. No Ilê, 10 estão no egbé Xangô, 2 no egbé Obatalá, 1 no egbé Oxum e um no egbé Ogum.

Iyaenin

É a mãe que carrega a esteira. A esteira, na tradição, é um objeto muito importante. Ela é usada na iniciação e nas brigações como leito. O ebó geralmente é preparado nela. Quando o alimento é servido à comunidade, durante e após as festas, nela está exposto. Portanto, a apresentação do sagrado é feita na esteira.

Iya Agba Imoye

É a mãe anciã da sabedoria, anciã no sentido de vivência. A quem este cargo foi designado, cabe conhecer a história da tradição, da formação da comunidade, suas divindades, os percursos efetuados. Deve registrar e contar tudo isto não só a suas irmãs e irmãos-no-orixá mas a quem desejar, dentro dos preceitos que regem o culto.

Egbe Agba Imoye Awo

É o grupo dos velhos sábios detentores do segredo. É um conselho formado de 10 pessoas escolhidas por Xangô. Podem ser a ele acrescentadas outras pessoas. Possuem ampla autoridade nos destinos do Ilê. Observa-se que, hierarquicamente, primeiro são ouvidas as palavras de Xangô, seguido de Iya Soleye, o conselho e a comunidade. Os direitos e deveres do conselho são: zelar pela ética do culto aos orixás, lutar contra a feitiçaria, transmitir conhecimentos, ter direito a voz e voto, deter o segredo do culto, ter suas atitudes pautadas pelo segredo.

No egbe Xangô há, ainda, dois cargos honoríficos ligados simultaneamente a outros egbé, correspondendo à atividade histórica do orixá:

Xangô e Ode: *Iperilode*, o caçador de elefantes, cargo da família Erin, concedido a um homem.

Xangô e Ogum: *Balogun*, senhor da guerra, que apesar de honorífico pode vir a ser desempenhado em caso de discordância física ou espiritual, cabendo a ele interferir para que se possa chegar à paz.

Cargo do Egbe Omolu: *Axogba*, é encarregado dos pós, remédios, cabaças, artesanato e ferramentas feitas em mariwo para Omolu (xaxará), Nanã e Oxumarê (igbiri).

Devido ao Ilê ser um egbé de primeira geração e ter outras divindades além de Xangô, as pessoas acabam assumindo cargos em mais de uma sociedade de orixá.

VI Gênero no cotidiano religioso

Assim como na sociedade, a família-no-orixá é o espaço em que se dá a aprendizagem das normas que regem as relações no culto às divindades ioruba.

No caso do Ilê Leuiwyato, quem determina os papéis a serem exercidos por cada integrante é a iyalarixá, detentora do poder de comunicação entre os orixás e as pessoas: "*chefe, líder e modelo da família é responsável pela produção e reprodução social do grupo*" (Silverstein, 1979: 153). Desta forma, se dá, através dela, a reafirmação do papel da mãe, educadora, gerenciadora da esfera doméstica.

Não obstante a formação sócio-cultural adquirida anteriormente e, em alguns casos, simultaneamente com a religiosa, a família-no-orixá é o espaço em que há a dinâmica de identificação com a deusa ou deus contido na pessoa e, portanto, no seu cotidiano. Este fator traz alguns elementos de análise, pois:

* Cada orixá é possuidor de um arquétipo que pode ser atribuído a sua filha ou seu filho.

* Cada pessoa é filha(o) de um orixá, podendo a divindade ser do sexo feminino ou masculino.

* As lendas que apresentam a personalidade das divindades, ao mesmo tempo que tendem a reforçar o papel do homem no domínio da natureza, do espaço público e da mulher, sendo esta ligada à esfera doméstica, à reprodução biológica, apontam para a perspectiva das deusas se confrontarem com o poder exercido pelos deuses, revertendo a situação de submissão no privado para o domínio também do público e da história.

Um exemplo ilustrador é o de Oxum, tida como uma das deusas mais femininas do panteão das divindades ioruba e que reforça o papel da maternidade na mulher, sendo o orixá da fecundidade que reprova o aborto, mas que pode manipular tais elementos de maneira inversa caso excluída em uma instância de decisão, como mostra a lenda, segundo Verger (1985: 174): "*quando todos os orixás chegaram à terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-*

se a Olodumaré e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembléias. Olodumaré perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumaré explicou-lhes então que, sem a presença de Oxum e do seu poder da fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta à terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados."

Outro exemplo em que a divindade feminina confronta o deus masculino, apontando para a existência de outra forma de poder além do que ele impõe, é a lenda da "Disputa entre Nanã Buruku e Ogum" (Verger, 1985: 62), na qual Nanã passa a usar a madeira como objeto cortante provando a Ogum que podia excluir o metal de sua vida.

Nas entrevistas, quando foi perguntado às pessoas do Ilê sobre a existência da identificação com o orixá e qual era, foi possível ouvir das mulheres afirmações que se referiam à questão de independência financeira, sexual e ao temperamento; já no caso dos homens, as respostas estavam vinculadas somente ao temperamento: "como filha de Xangô não gosto de injustiça, estou acostumada a mandar, dominar. Fui aprendendo com a vida a me controlar, pois nos primeiros anos de casamento foi muito difícil para mim e meu marido. Também sou uma mãezona, tipo galinha choca, gosto dos filhos todos em volta de mim." (Iya Soleye)

"As filhas de Iemanjá são tipo mãezona, querem abraçar todo mundo, são comunicativas, são pessoas que estabelecem relações profundas, mas não gostam de depender dos outros para resolver os problemas, gostam de ser independentes. É nisto que eu me identifico com Iemanjá." (Iya Orixá Omikemi)

"Iansã é mulher de luta, batalhadora, guerreira, amável. Eu me identifico com ela em questões de atitudes, como por ser decidida, persistente, por batalhar pela minha independência." (Iya Exu Oyasanmi)

"Eu gosto de ser filha da Oxum, que é vaidosa e mãe, gosta de ser amada e amante, cozinha muito bem. Mas ela foi guerreira. Não aceito e não gosto de ser pisada, como ela também, tenho certeza, não aceitou." (Iya Orixá Iyáloyin)

"Comparando-me, a grosso modo, com Xangô, ele não abaixa a cabeça muito fácil, e nem eu. Eu não gosto de me submeter a ninguém, quando o faço é por necessidade, mas não gosto. Eu detesto injustiça, quando vejo alguém ser prejudicado vou logo interferindo para que haja justiça." (Axoba Sangodeji)

"Iansã é dedicada, é um orixá, vamos dizer, quente. Eu acho que ela tem a ver comigo, pois sou decidi-

da, não gosto de rodeios, o que eu tenho que falar não fico escondendo e gosto da minha independência." (Iya Enin Tomori)

"Vejo Ogum com um temperamento colérico, como Ogum Onirê. Um arquétipo que vejo de Ogum em mim é que eu, às vezes, não interpreto bem a manifestação das outras pessoas e já vou logo partindo para discussão." (Balogun Emionã)

"O ponto da minha identificação com Omolu é com relação à terra. Eu sou muito de estar em contato com a terra, de trabalhar com ela, de estar com a natureza." (Omoluyomi)

"O que marca a minha identificação com Oxóssi é que eu gosto de mato, animal, não gosto de muita barulheira, gosto de sossego, gosto de me entocar. Mas ele é alegre, embora esteja fechado na floresta. Eu estou falando por mim." (Oreode)

As mulheres que falam de independência financeira, decisão, conquista, de não-humilhação têm a experiência do trabalho fora do espaço doméstico. São marcadas pela necessidade de ajudar no orçamento familiar ou de se auto-sustentarem.

A identificação com a deusa ou o deus tende a aflorar na consciência de sua sexualidade. A utilização de adjetivos como amada, amante e quente deixa perceptível, principalmente nas entrevistas em que foi possível abranger este tema de forma descontraída, que elas se posicionam como protagonistas nas relações afetivas, buscando realizar seus desejos, indo de encontro ao prazer como algo natural.

Este ponto de vista, na vida de algumas delas, só passou a ter força após a inserção no culto aos orixás, pois anteriormente tinham muito presente a noção de pecado.

É interessante observar como a independência financeira e a vivência da sexualidade não interrompem ou tornam acirradamente conflituosa a realização da experiência de vida no que é estabelecido socialmente como sendo papel ou qualidade quase que exclusivos da mulher - ser mãe, vaidosa, boa cozinheira, protetora, auxiliadora... Isto mostra a capacidade da mulher de vivenciar diferentes situações postas como dicotômicas na sociedade.

A autonomia e/ou a complementação financeira da receita familiar não está ligada somente ao processo de identificação com o orixá, mas também ao contexto sócio-econômico de perda do poder aquisitivo pelo qual passa grande parte do povo brasileiro.

Não importa a divindade, deusa ou deus, no caso da mulher o processo de identificação tende a reforçar a posição de protagonista de sua história.

Ao contrário os homens, cujos depoimentos acentuam a identificação no que diz respeito ao caráter, a uma postura ora de intervenção em determinada situa-

ção, ora de busca de interiorização, de distanciamento do cotidiano agitado, espaço estabelecido como sendo dele e no qual é reforçada a necessidade de conquista constantemente, de um ritmo de ações aceleradas. Contudo, os dois depoimentos que se referem a esta reflexão têm neles embutidos o domínio sobre a natureza.

É possível perceber um outro efeito da identificação do homem com o orixá, que é a volta do primitivo/natural como forma de fuga do racionalismo/tecnológico da metrópole, fazendo da comunidade religiosa o espaço de demonstrar sua habilidade de criação e de execução de tarefas que estão distantes das exigências de competência especializada do capitalismo.

Para mulheres e homens, trata-se de viabilizar a recuperação da identidade perdida socialmente, da dimensão natural, da integridade, já que entre os orixás e os elementos da natureza não há cisão, que compreende as contradições vivenciadas em nível individual e coletivo e que são explicadas através das lendas das divindades ioruba.

A prática religiosa, no que diz respeito ao Ilê, exige que as pessoas sejam plenas *"aqui no Ilê, homem só não faz parir e não amamentar, de resto faz tudo"*. As mulheres e os homens em muitos momentos se reportam a esta frase, o que, de certa forma, demonstra o reconhecimento de que ela destrói qualquer argumentação que desqualifique as atividades executadas no espaço privado, assim como o da diferença biológica incapacitando as mulheres para o exercício do poder e os homens para as atividades "do lar".

Mesmo que isto aconteça somente no espaço religioso, a relação de igualdade, de valorização de todo tipo de produção e reprodução, seja feita por mulheres ou por homens, deve ser efetuada, pois há por parte das mulheres e dos homens aderentes dessa postura uma vigilância e reação com relação ao comportamento contrário. Assim, a busca de autonomia na sociedade pelas mulheres da comunidade é vista de forma positiva e intensamente incentivada por Iya Soleye.

A atual iya basse da casa, durante muitos anos viveu uma relação de dependência emocional do marido, chegando a não se importar com o descaso deste com relação à manutenção da família e com seus relacionamentos extraconjugais. Ela chegou a sustentar sozinha sua família. Quando o marido resolveu ir embora, depois de vários ensaios, ela relutou contra a idéia. E, como já estava inserida na comunidade, Iya Soleye, diante do sofrimento de sua filha e da indiferença que

a mesma demonstrava com a vida, sugeriu que fizesse um bori, o qual Faleti aponta como revitalizador de suas forças e, conseqüentemente, gerador de mudanças que talvez estivessem interiorizadas e necessitando de um impulso para aflorar. *"O bori que eu fiz com a Iya, mais a força que minhas clientes foram me dando, ajudou a superar aquela paixão que me diminuía e a reequilibrar minha situação financeira. Um tempo depois eu era outra mulher, cheia de vida, amando de novo, mas sem esquecer de mim e de meus filhos."*

Afolabi tem 34 anos, é casada e tem um filho de 15 anos. Desde o seu casamento havia deixado de estudar, não terminando o 2º grau, dedicando-se exclusivamente aos afazeres domésticos. Ela participa há 3 anos do Ilê com sua família, e declara que muitas mudanças na sua vida estão relacionadas ao incentivo dado por Iya e pelas outras mulheres da comunidade. Uma das mudanças é a volta aos estudos após 16 anos.

"Muitas vezes me vi questionada sobre a necessidade de uma ocupação além do serviço doméstico, que fizesse crescer."

Outros exemplos podem ser acrescidos a estes no sentido de revelar o estímulo dado às mulheres não só por Iya, mas também entre as irmãs-no-orixá, para que conquistem espaços na sociedade, tenham autonomia financeira, sejam respeitadas e vivam dignamente. Deve-se destacar que um irmão-no-orixá que esteja sem trabalho ou sem ambição, para crescer profissional e culturalmente, também será enconrajado a vislumbrar perspectivas de melhora de vida. Isto acontece porque a divinização das pessoas, que é resultado do portar em si uma deusa ou deus, traz a exigência do resguardar da violação o espaço ocupado pelo sagrado. E, como todas as pessoas são filhas ou filhos de uma divindade, é fortemente marcado o sentido de valorização da vida.

Se, de um lado, o discurso baseado na natureza é desconstruído no que diz respeito à execução de tarefas domésticas na comunidade, por outro, os cargos restritos somente ao sexo masculino e ao sexo feminino retomam, no Ilê, a divisão sexual do trabalho e a dicotomia entre o público/privado.

Os cargos exercidos só por mulheres, como iyalorixá, iya-quequerê, iya Xangô, iya basse, iya moro e iya Orixá são todos marcados pelo substantivo mãe, e suas atividades são pautadas por aquelas exercidas no privado (cuidar, zelar, cozinhar, servir...), com um acréscimo: são detentoras dos cargos de controle da comunidade; são conhecedoras dos atributos das pessoas; são responsáveis pelo desenvolvimento do gru-

po; têm acesso às fontes de axé, aos orixás, diretamente, como a *iyalorixá* e *iya Orixá*, ou através das fórmulas de mutação, como é o caso da *Iya Basse*, que de um simples alimento constrói uma oferenda que é bem recebida pelas divindades.

Estas mulheres controlam o saber, tudo que envolve *awo*, segredo, e têm acesso a todos os espaços e integrantes na comunidade. Mesmo quando impedidas de exercer algum trabalho podem exigir qualidade e estar presentes observando a sua realização. É o caso da *iya basse*, que nunca coloca a mão nos animais de 4 pés e só quando estes estão limpos, cortados, prontos para ir à panela. Tem o poder e deve interferir caso não estejam sendo preparados de acordo com os preceitos exigidos pela divindade e de higiene. Um exemplo melhor ainda é o da própria *iyalorixá*, pois é a partir dela que se dá a atuação de toda a comunidade.

Os cargos limitados aos homens, como *baale Xangô*, *mogba Xangô*, *axogun*, *babainã*, *onilu*, *elebo Exu*, *babalossãim*, *oniariaxé* e *babaaro* estão ligados, primeiramente, aos orixás, que, através das lendas, demonstram agir, afirmando sua masculinidade, e daí decorre o impedimento às mulheres de manipularem substâncias ligadas a eles. O substantivo *pai* também se faz presente em algumas das denominações e com ele a relação de domínio da natureza e de conquista do espaço público.

Nas demais funções, que podem ser exercidas por mulheres e homens, a designação de seus ocupantes por sexo foi opção da *Iya Soleye*. Estes cargos podem ser executados por qualquer um dos que já passaram pela iniciação e que estão em um dos cargos fixos, no caso da ausência das(os) titulares. Isso demonstra que as duas categorias anteriores estão ligadas à experiência adquirida no processo de inserção, a construção de gênero e biológica da procriação e ao nível de prestígio que se tem diante de *Iya Soleye* e da comunidade, por serem cargos de confiança, fator resultante do amadurecimento na convivência com o grupo.

VII

Saber no religioso

O conhecimento é a base, seja para se manter como também para conseguir a senioridade na tradição. O saber não se adquire somente através dos livros e nem está contido totalmente no intelecto. Sua fonte de aquisição é a vivência, sua forma de expressão está no fazer: do corpo, um meio comunicação que através das danças, dos gestos, traz à tona um tempo e o espaço originários, a história e a ação de mitos milenares;

da comida, fonte de comunicação entre a comunidade e as divindades, possuidora de um código contido na sua morfologia, na sua estética de comer e oferecer; dos elementos da natureza, a origem da força vital, como as folhas que, ao serem pisadas nas festas públicas, produzem axé, ou a palha que se transforma em roupa, em adereço usado por uma deusa ou um deus; da fala, da música, dos sons, energias mágicas que transportam os orixás do orum para o aiê; da vida humana, a morada do sagrado.

Para estas coisas não existe uma fórmula pronta, que garanta sucesso no resultado, como afirma Ferretti (1992: 9): "*aprender na tradição é como saber fazer uma comida gostosa e os livros nunca ensinam a dar o ponto*".

A revelação do conhecimento se dá em diferentes espaços e, a todo momento, vai sendo coletivizada pela paixão e com prazer contido em quem acredita nesta forma de vivenciar sua religiosidade. Pelo fato de ser transmitido desta maneira, não elimina as dificuldades, o trabalho, os conflitos, as diferenças, o choque entre o novo e o velho, pois nem sempre a assimilação/aprendizagem e o ato de ensinar são tarefas fáceis e idílicas.

O processo educativo acontece quando uma *iya* ou um *baba-quequerê* fica lado a lado com sua filha ou filho e ensina os gestos, as frases, os sons, o que compõe uma louvação. Quando o *babalossãim* sai para a mata no horário que a brisa ainda se faz presente na manhã a fim de pegar as folhas para uma cerimônia, levando consigo um novo filho da comunidade, e o ensina a louvar a vegetação, a forma de cortá-la, explicando-lhe suas propriedades. A aprendizagem acontece quando um grupo de pessoas se reúne em um *ojubo* ou um *ibá orixá* para colocar uma comida e rezar para sua divindade, e chamam para ir acompanhá-lo uma nova filha ou filho, quando na cozinha a *iya basse* diz como e qual devem ser os temperos e a forma dada a uma verdura, legume, fruta que fará parte de uma oferenda, quando no silêncio, toda a comunidade pára para escutar *Iya Soleye*, uma das(os) integrantes, um orixá que tem uma crítica, uma sugestão a fazer.

Desta forma, a comunidade opera a formação de atrizes e atores despertando potencialidades, percebendo a capacidade de cada uma/um atuar na realidade.

VIII

Espaços do saber

No Ilê há dois espaços marcadamente privilegiados, onde as informações circulam e se destacam no pro-

cesso de democratização do conteúdo do culto aos orixás. O primeiro é a cozinha, por onde todas as pessoas transitam, mesmo sendo regida pelas mulheres.

É na gastronomia sagrada comandada pela iya balse que a comunidade pode oferecer aos deuses e às deusas o sacrifício metamorfoseado em alimento, que por eles/elas desgustado irá restaurar e expandir o axé. A cozinha sagrada e os saberes nela contidos são de domínio das mulheres. Nela sempre é acolhida a oferenda animal depois de ter sido sacrificada. Segundo Monique Augras, *"quem manda na cozinha são as Grandes Mães míticas. Lugar de transformação, onde a alquimia própria da culinária converte o sólido em líquido, o espesso em sutil, unifica o disperso e transubstancia os elementos, a cozinha guarda em seu interior mistérios uterinos, misturas de plasmas e seivas, que vão redundar em pratos saborosos, mas também construir, no mesmo processo, as identidades míticas de todos quantos compõem a comunidade do terreiro."* (1994: 4)

O segundo é o salão, onde a disciplina, o conhecimento, é transmitido por Iya Soleye ou, a partir de seu consentimento, por qualquer outra pessoa.

É comum nos rituais internos e nas festas públicas ouvir Iya Soleye dando uma explicação, muitas vezes através de lendas que dão sentido a uma ação que está ocorrendo ou vai ocorrer, ou vê-la pedir a uma de suas filhas ou filhos que o faça, como uma forma indireta de sabatinar a comunidade.

Outros momentos são aqueles em que o saber passa a ter a exigência da elaboração a fim de que possa ser exposto de maneira organizado, tanto no interior da comunidade, nos dias de sabedoria, nas confraternizações, que colocam em cena mulheres anônimas mas que são *"livros raros e vivos repletos de conteúdo, não obstante a simplicidade com que manipulam seus conhecimentos"*, segundo Babalola. O saber é expresso também para fora, nos congressos e nas palestras, onde a presença dos filhos-no-orixá de Iya Soleye é mais forte, isto devido à prática e familiaridade com a linguagem erudita exigida nestes lugares.

Isto vem confirmar, mais uma vez, o predomínio das mulheres no privado e do homem no público, mas em um espaço como no outro ambos trabalham na difusão da religião, na socialização do saber que é fundamental nesta organização em que a tradição oral está instalada, a memória é produtora da síntese do passado no presente e a cultura articuladora dos saberes que nela são gestados.

Conclusões

A existência de deusas e deuses, do feminino e do masculino, vivendo diferentes situações humanas, demonstra que no culto há a compreensão da vida na sua totalidade, da existência de uma realidade sexuada, tornando mais fácil a identificação para muitas de suas adeptas e adeptos, principalmente quando observadas as lendas, fonte de referência da vivência tida pelos orixás.

Os deuses são apresentados com amplo domínio da natureza, firmando seus poderes pelo uso da força, como conquistadores das deusas, que por sua vez são tidas como maternais, companheiras, zeladoras do privado, mas também com potencial e autoridade para agir sobre a natureza, contestar o poder masculino, possuidoras da determinação que lhes permite atuar em diferentes espaços - no doméstico, na guerra, na natureza...

Historicamente, no Ilê Leuiwyato o comportamento de Iya Soleye e de muitas de suas filhas-no-orixá repercute na identificação com os papéis assumidos pelas divindades femininas, mesmo que seu eleda pertença a um do sexo masculino, pois, nas deusas, está presente a dualidade (público e privado), que não é tida como oposta.

A postura que algumas mulheres passam a assumir, motivadas pela identificação, está no reconhecer e exigir o reconhecimento de sua atuação nos espaços onde se faz presente. A mulher passa de uma mera executora à agente histórica, possuidora de competência e poder de ação no público, portadora de diferenças que exigem da sociedade a visualização da sua experiência contida na generalidade universalizadora de atrizes e atores no masculino. Outrossim, o universal corre o risco de globalizar a vivência das(os) diversas(os), não captando as especificidades que podem haver num mesmo núcleo.

Deve-se ressaltar que mesmo as mulheres atuantes somente no espaço doméstico passam a ter, com a participação do Ilê, uma outra visão de mundo, de sociedade e do papel que lhes é atribuído, mudando seu cotidiano.

Pode-se afirmar que esta comunidade, onde a mulher ocupa cargos e papéis fundamentais na ordenação do culto, ela se torna articuladora dos saberes religiosos em espaços fundamentais da sua realização. Faz dela também atriz imprescindível na preservação/resistência da herança cultural, mesmo que repita as fun-

ções que socialmente lhe são atribuídas.

Nos homens, mesmo que estejam tentando incorporar e assumir a frase "aqui no Ilê homem só não faz parir e amamentar, de resto faz tudo", dita por Iya Soleye, por influência do que foi apreendido socialmente como sendo sua função, pelo desempenho nos cargos do Ilê, pela identificação com os deuses, se expressam nas suas atitudes o predomínio do domínio do público e de resistência em atuar no privado. Não obstante, a existência de uma abertura para a assimilação do que está entredito na frase da Iya Soleye e disposição para torná-la realidade, reduzindo assim a diferença e a valorização de um papel em detrimento do outro.

Bibliografia

- AUGRAS, Monique. "A construção do corpo no candomblé do Rio de Janeiro". In: *Conferência do ciclo de estudos sobre o imaginário e simbolismo nas religiões*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1986
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose - A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Editora Vozes, 1983
- AUGRAS, Monique e GUIMARÃES, Marco Antonio. *A cozinha sagrada*. Rio de Janeiro, 1994 (mimeografado)
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Rio de Janeiro, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1960
- BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira - O culto de Baba Egun*. Salvador, CEAQ/Ianamá, 1991
- BRAGA, Júlio. "Camdomblé - Força e resistência". In: *Afro-Ásia*, n.15, Salvador, 1992, p.13-17
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afros brasileiros*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Forense, 1977
- CARNEIRO, Suely e CURRY, Cristiane O. "O poder feminino no culto aos orixás". In: *Conclusões do projeto de pesquisa com filhas de santo em candomblé de São Paulo*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1983 (mimeografado)
- CASTRO, Mary Garcia. "A dinâmica entre classe e gênero na América Latina - Apontamentos para uma teoria regional sobre gênero". In: *Mulher e políticas públicas*. Rio de Janeiro, Ibam/Unicef, 1991
- EPEGA, Carlos Babalola. *Oruko Ioruba*. São Paulo, 1993 (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Egbe Orum Abiku - Crianças "nascidas para morrer" sucessivas vezes, através da mesma mãe*. São Paulo, 199- (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Os sacramentos dentro da tradição de orixá*. Guararema, 199- (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Ikómojádê - A cerimônia do nome do recém nascido na tradição de orixá*. Guararema, 1991 (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Omo Orixá - cidadão ioruba?* Guararema, 1992 (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Ebó Etutu*. Guararema, 1993 (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Orunmilá no Brasil e na África*. Guararema, 1994 (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Bi-segurança dentro do ase*. Guararema, 1994 (mimeografado)
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Comida de orixá*. Guararema, 1994 (mimeografado)
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. "O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira". In: *Afro-Ásia*, n.15, Salvador, 1992, p.5-13
- GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau*. Paris, Fayard, 1986
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989
- LANDES, Ruth. *Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia - Um estudo de relações intra-grupais*. Salvador, Curso de Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo - A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991
- PRANDI, Reginaldo e GONÇALVES, Vagner. "Deus tribais de São Paulo". In: *Revista Ciência Hoje*, n.57, Rio de Janeiro, Ec. SBPC, 1989, p.34-44
- SAFFIOTI, Heleith Iara B. *O poder do macho*. São Paulo, Moderna, 1987
- SAFFIOTI, Heleith Iara B. "Rearticulando gênero e classe social". In: *Uma questão de gênero* (COSTA, Albertina de O. e BRUSCHINI, Cristina, org.). Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. 4ª edição, Petrópolis, Editora Vozes, 1986
- SCHETTINI, Teresinha Bernardo. *A mulher no candomblé e na umbanda*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1986 [dissertação de mestrado, mimeografado]
- SILVERSTEIN, Leni M. "Mãe de todo mundo - Modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". In: *Religião e Sociedade*, n.4, Rio de Janeiro, 1979, p.143-170
- VERGER, Pierre. *Orixás - Deuses iorubas na África e no novo mundo*. 2ª edição, São Paulo, Corrupio e Círculo do Livro, 1985
- VERGER, Pierre. "A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil". In: *Culturas africanas*

(Documento da Reunião de Peritos sobre "As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina", São Luís do Maranhão, 1985), São Luís, Unesco, 1986

VERGER, Pierre. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador, Corrupio, 1992

WOORTMANN, Klass. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/Cnpq, 1987

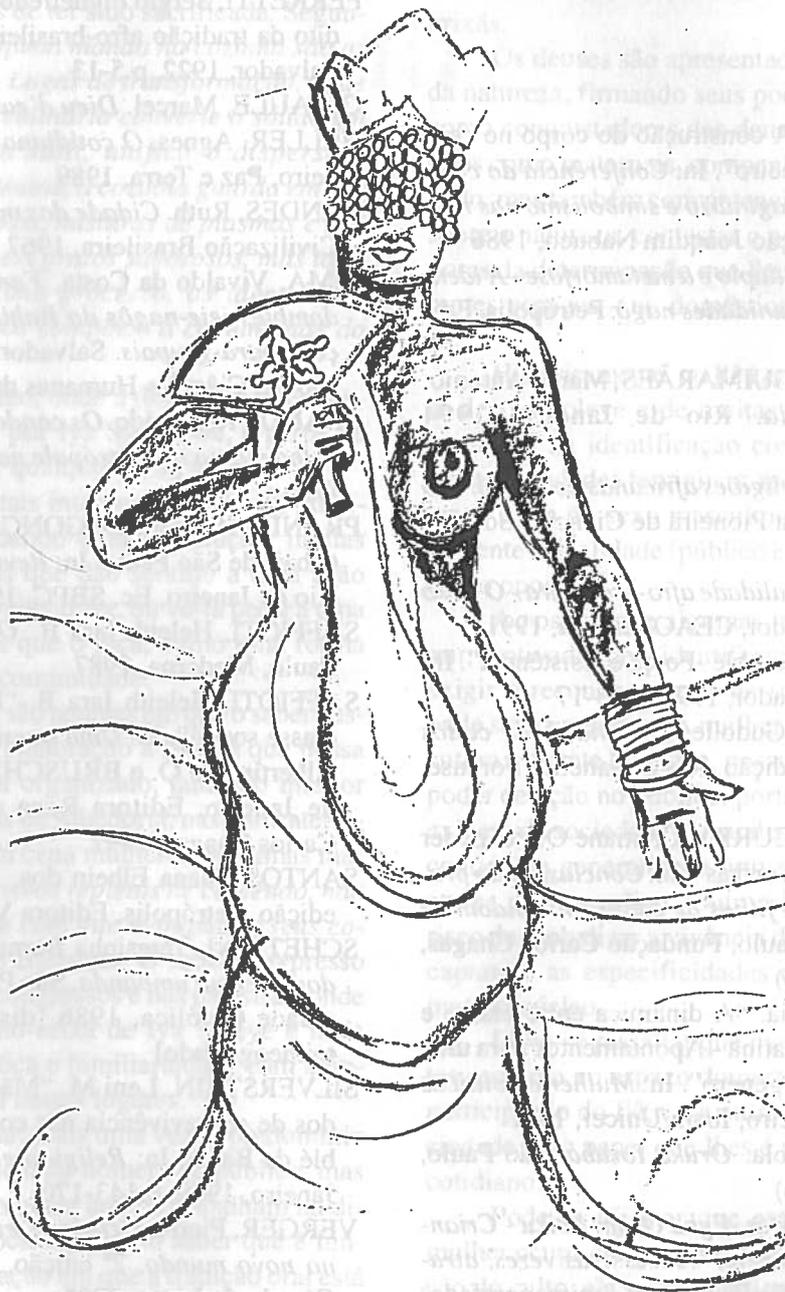


Ilustração: Marcos Emionã Epega