



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

ENTRE ESTÁTUAS E ESTÉTICAS: AS AGÊNCIAS DA CULTURA MATERIAL NO CANDOMBLÉ BAIANO

Luciana de Castro Nunes Novaes
Universidade Federal da Bahia (Pós-Afro/CEAO)
Universidade Federal de Sergipe (PROARQ)
lucianadcnn@gmail.com

O Ilê Axé Torrundê situado em Paripe, subúrbio soteropolitano, constitui-se como espaço de vivências e identificações que ultrapassam as fronteiras da teorização sobre as nações de Candomblé, secularizada e cristalizada em um único modelo e práxis política religiosa; o nagocentrismo. Por meio de GEERTZ (1996), o candomblé na contemporaneidade, poderia ser pensado como uma categoria que opera na história do mundo, em nível macro-sociológico, olhando para o presente e percebendo o passado.

O Mapeamento dos Terreiros de Salvador, desenvolvido entre os anos de 2006 e 2008, tornou-se fundamental para os estudos históricos, sociológicos e antropológicos dos Candomblés na contemporaneidade, tendo abarcado a realidade sócio-religiosa de bairros que até então não tinham sido catalogados em censos anteriores. Foi percebido que o maior número de terreiros encontra-se nos bairros populares e no Subúrbio, sendo a região de Plataforma, Paripe e Alto de Coutos configurada em 232 terreiros.

Do total de terreiros cadastrados em Salvador, 68,6% têm menos de 31 anos de existência (...) Em Paripe houve uma regularidade no número de terreiros fundados no período 1960-1990, com uma variação entre 6 e 9 para cada década. (SANTOS,1996:7)

A ocupação espacial dos africanos da Bahia lhes designou os espaços de construção dos Candomblés, “por motivos óbvios, os porões dos sobrados do atual centro histórico, as áreas depreciadas do termo ou as zonas mais remotas do rossio da cidade” (SILVEIRA, 2003: 367). Está afirmação acerca do contexto do séc. XIX assemelha-se, portanto da realidade contemporânea dos Candomblés, que permanecem periféricos, localizados e ampliados aos espaços sociais do subúrbio de Salvador.

O Ilê Axé Torrundê foi fundado em 1993, situado entre a Estrada da Base Naval de



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Aratu, a Av. São Luiz, e a R. Alm. Tamandaré, compartilhando a região com mais seis terreiros. O Torrundê é o único terreiro, situado após a pavimentação do local circunscrito no mapa, possuindo por sua vez, a maior extensão espacial interna, alcançando os 2.500m². Nessa extensa dimensão ergueram-se edificações de forma paulatina, como costuma ocorrer, com Candomblés e habitações da periferia, muitas vezes com o trabalho dos membros da casa e sem um projeto arquitetônico pré-definido.



FIG.1. Mapeamento dos Terreiros de Salvador, bairro Paripe¹

Dessa forma, é proposta a análise das duas estátuas de Iyami no Ilê Axé Torrundê, contudo, não podendo naturalizar ou cristalizar a imagem da feitiçaria a Iyami, e mais uma vez impedir, outras representações e memórias. Segundo VERGER (1992) “Iyami é anciã, mulher sábia e respeitável, que pode também ser chamada de Àgbà ou Igba Nlá: Aos apelos que seus filhos fizerem, ela responderá do interior da cabaça, pois ela tornou-se idosa”

¹ Disponível em <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/mapa/consulta> acessado em 23/07/2010. A região circunscrita refere-se à área que está situado o terreiro Ilê Axé Torrundê (cor no gráfico diferenciada) e mais as seis casas que dialogam em um curto espaço geo-religioso de Paripe, sendo uma casa omissa nessa dimensão do mapa, pois o terreiro Oiá Matamba fundado em 1966 e o terreiro Filho de um Sessentaquara fundado em 1961 estão um de frente para o outro, separada por uma rua de aproximadamente 5m de largura. Entretanto, são dois processos diferenciados de fundação e formação, unidos, no entanto, pela mesma área. Ver Ilê Axé Torrundê na pesquisa produzida por DUCCINI, Luciana. Diplomas e Decás: Re-Interpretações e Identificação Religiosa de Membros de Classe Média do Candomblé. Tese apresentada para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, 2005.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

(ibid; 1994:67). As Iyami são Iya Agbá, as mães ancestrais, o princípio feminino, Iya-Ajé; mulheres-pássaros, ou mesmo as senhoras que possuem o pássaro da noite, as terríveis feiticeiras, que não hesitam em matar seus próprios filhos (VERGER, 1992; AMADO, 1979).

“As Iyami eram feiticeiras que governavam o mundo, no início do mundo, elas detinham o poder, e elas se tornaram muito tiranas, por que as pessoas não obedeciam a elas, se transformavam em pássaros noturnos e comiam as entranhas das pessoas, até hoje, você ouve os mais velhos, que quando a coruja pia é sinal de morte. Isso porque as Iyami transformadas em pássaros noturnos, davam gritos nas aldeias, e isso significavam que ia matar alguém. Então Olorum, tirou os poderes delas e entregou aos Orixás, o poder de governar o mundo, contudo, as Iyami detêm o poder, principalmente o poder gerador do útero, e também o poder do feitiço, por que toda mulher, já nasce feiticeira, por excelência devido a essa energia das Iyami”. (Babalorixá² do Ilê Axé Torrundê)

Assim, as estátuas de Iyami Osorongá e Iyami Apaoká, serão entendidas através da categoria *agência dos objetos*. Por isso, utilizo GELL (1998), na argumentação de que os objetos podem ter agência e construir redes de agenciamento. As pessoas poderiam reconhecer nessa cultura material, intenções e a partir disso, vê-los como sujeitos da ação social. Entretanto, compreendo que essa possibilidade de análise, é enfaticamente repudiada pelo discurso moderno, sob a acusação de fetichismo (SANSI, 2005). Dessa forma, as imagens das estátuas de Iyami, devem ser entendidas como “toda e qualquer imagem fotográfica que “contém em si, oculta e internamente, uma história” (KOSSOY, 1999: 36).

Isso significa que, a compreensão das agências das duas estátuas, possibilitou compreender o campo simbólico de Iyami e o seu diálogo com a feitiçaria, sendo registrada na ambivalência de suas imagens; mulheres e pássaros, nos espaços simbolicamente definidos, além das relações entre a materialidade e a imaterialidade de suas representações, ora contida nas estátuas, ora no imaginário sobre seus vôos noturnos. (GELL, 1998).

² O Babalorixá do Ilê Axé Torrundê, foi iniciado no axé, há 28 anos, no Ilê axé Ominajexá, situado no bairro de Itapuã em Salvador, Bahia, pela Iyalorixá Alaíde Pereira dos Santos (Ylukeran), iniciada então, por Tatá Deuandá conhecido como Miguel Grosso de Yemanjá, bisneto de Olegário de Oxum, percebendo assim, influências míticas, lingüísticas e culturais de diversas nações do Candomblé soteropolitanas, juntamente ao seu caráter de agregar aspectos religiosos para construir a própria tradição do Ilê Axé Torrundê, caracterizando a variabilidade de seu padrão valorativo, constituinte de sua identidade e identificações.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

O caminho da fonte de Oxum nos leva até a estátua de Oxorongá no Ilê Axé Torrundê. A noite não tem iluminação e o local é repleto de folhagens e pequenas árvores, dificultando o encontro com a estátua de Osorongá. Os visitantes estrangeiros, pesquisadores e outras pessoas, que por serem convidadas as festas ou terem relações religiosas com os filhos e filhas de casa, conhecem o terreiro, sendo guiados pelos locais demarcados e representados pelas estátuas e assim, quando deparados com a imagem de Iyami Osorongá e de Apaoká, é utilizado um tom de voz mais baixo, para identificá-las como as “Grandes Feiticeiras”.

“Tem que falar baixo, durante o dia, se não ela acorda, e de noite, eu nem falo o nome das feiticeiras, pois se você não tiver um pedido para Elas, acabam cobrando de você, além de que, são as ancestrais, a energia é muito antiga, não pode tratar da mesma forma que os outros Orixás. As Mulheres tem que perceber que você tem respeito” (Iya Ajé³ do terreiro, 14 anos de iniciada)

Assim, segundo BARTHES (1989) é certo que símbolos são transculturais, mas, quando isso acontece, nem sempre os significados dos símbolos são idênticos, sendo possível ler as relações sociais por meio da cultura material, “ainda que pensado pela perspectiva de que os seus produtores e utilizadores não tenham tido a intenção de exprimir ou representar essas relações nos seus objetos”. (ibid, 1989:21-24). Assim, representando além dessa referida relação com a feitiçaria e com os infortúnios, o ventre, o útero, o poder gerador do universo, a cabaça; igbá-du. (VERGER, 1982; 1992; CARNEIRO, 1984; SANTOS, 1986) participam na cosmogonia sobre Iyami.

³ Mãe do feitiço, cargo constituído às Mães Ancestrais no Ilê Axé Torrundê.



FIG.2. Iyami Oxorongá; Ilê Axé Torrundê. (acervo fotográfico pessoal)

Dessa forma, a religião é um dos campos em que as relações entre as imagens e os seus espectadores estão sendo organizadas. Segundo MEYER (2008), tais disposições e práticas relacionadas às formas materiais estão enraizadas e confirmadas por uma estética religiosa particular, ou seja, a experiência sensorial do mundo, o conhecimento sensível do mundo, o envolvimento da imaginação com as forças invisíveis e, através de formas concretas.

“Eu ando muito nos Candomblés, e graças a Xangô, meu Pai, sou bem tratado e tudo. Posso lhe garanti, eu nunca vi nenhuma imagem de Iyami, nunquinha, e acho que se visse, não teriam esses olhos, como de Oxorongá, que quase me deixou fora de mim. Ela apareceu para mim no sonho, estava toda coberta, com um pano branco, mas dava pra vê o bico gigante que saia do pano. Eu não sei como Ela é, só sei que Ela é parecida com as estátuas daqui.”(Ogã⁴ de Xangô, iniciado a 13 anos)

HALBWACHS (2004) aponta que as lembranças podem, a partir desta vivência em grupo, ser reconstruídas ou simuladas. As representações do passado podem ser assim pensadas, como assentadas na percepção das pessoas. A lembrança, de acordo com

⁴ Hierarquia auxiliar executiva nos candomblé, é representado pelo corpo de ogãs, nome genérico que se dá a uma série de pessoas investidas de funções rituais das mais diversas.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

HALBWACHS (2004), “*é uma imagem engajada em outras imagens*” (ibid, 2004: 76-78), mais do que isso, é a luta entre a memória oficial e as memórias subterrâneas, que por sua vez, se trava pela incorporação destas memórias marginalizadas e silenciadas, “é um embate pela afirmação, sobretudo, de uma identidade que, por pertencer a uma minoria, encontra-se marginalizada” (POLLAK, 1989: 3-15).

Para TAUSSIG (1983) a ambigüidade fundamental da magia é a ambigüidade entre segredo e escepticismo, por que a ocultação de um suposto segredo é sempre central no discurso mágico. Essa verdade defendida pelo mesmo, também a partir de sua teoria poderia ser revelada, só parcialmente, precisamente por que é a ocultação o que a faz poderosa. Em concordância, APTER (1992) compreende o segredo como composto de inúmeros mecanismos comunicacionais que inibem a sua compreensão mesmo que não exista a ocultação, pois o seu conhecimento profundo requer outro conhecimento, dessa vez cosmológica e situacional.

No entanto, Iyami Apaoká, está localizada em um altar, situado na área da cozinha, conhecida como “área de Apaoká”, tendo um portão, que permanece sempre fechado, ao lado da cozinha que deixa o local com o aspecto de restrito. Entretanto, a área de Apaoká, pode ser visualizada por todos, pois, há livre acesso a área ao lado do barracão nos momentos de festa, esse pátio proporciona uma vista panorâmica de toda a área de Apaoká, enquanto os galhos da jaqueira e do pé de fruta pão não tomam toda área superior do pátio, escondendo completamente a estátua de Apaoká.



FIG.3. Iyami Apaoká, Ilê Axé Torrundê, Paripe, Salvador. (acervo fotográfico pessoal)

“Na verdade, essa área era um matagal quando começou o Candomblé. Iyami representa o começo de tudo, o Candomblé cresceu pra cima, pros lados, mas a cozinha ta é aqui, tem que subir as escadas, segurar na barra da saia para não cair. É aqui que acontece tudo, tudo sai daqui, em dia de festa, essa área toda aí, é extensão da cozinha, a primeira coisa, é limpar as folhas que caem muito, baldes e baldes para pegar essa folharada toda, e Iyami fica olhando, quieta, tudo, as tarefas e a cabeça da gente. Controlando, pra que tudo saia certo”. (Ekedi⁵ de Obaluayê, 15 anos de iniciada)

Na cosmogonia presente nos Candomblés, a árvore surge como o princípio da conexão entre o mundo sobrenatural e o mundo material. As árvores estão associadas à ìgbá ìwà ñû – o princípio da criação, ou seja, “numa época em que o homem adorava árvores” (SANTOS, 1986:77). Em destaque a cor azul, que muito aparece na textura da estátua de Iyami Apaoká, a jaqueira, advêm da mitologia onde a mesma, é referendada como mãe de Oxossi. Segundo as tradições no sudoeste nigeriano, têm como mito de fundação “a árvore ao pé da qual o caçador encontrou mel, e em cujo redor desenvolveu-se a cidade de Ketu”.

⁵ Espécie de pagem do Orixá e guardiã da segurança física e do conforto da filha-de-santo cujo Orixá escolheu como protetora.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

(LÉPINE, 1978:252).

“Opaoka é uma árvore, cultuada como centro de origem da cidade de Osossi, em torno dela, uma árvore de tronco bem grosso, que Osossi encontrou mel, alimento, necessário para o desenvolvimento da cidade e de seu reino. Oso osi, guerreiro de uma flecha só, ele ganhou esse título, porque foi o único que conseguiu matar a feiticeira, acertando uma flecha em seu coração, ela estava metamorfoseada em pássaro, que atormentava a cidade de Ketu, comendo os homens e suas entranhas, as mulheres faziam as oferendas para aplacar sua ira, ele foi o último a tentar, depois dos vários guerreiros que já haviam tentado...O guerreiro de 24 flechas, o de 22 flechas, até a de 2 flechas, não haviam conseguido, foi Ososi, o caçador de uma só flecha, que conseguiu dá um fim, no pânico e no terror que a cidade estava, e aí, se tornou o maior caçador já visto. É por isso, que ele é o dono das aves selvagens e dos corações dos animais, os corações são ofertados a Ososi. Da mesma forma, que Iyami é representada pelo pássaro”. (Babalorixá do Ilê Axé Torrundê)

Para Pierre Nora (1993), os *lugares de memória* podem ser percebidos em três âmbitos: são lugares materiais onde a memória social se baseia e pode ser apreendida pelos sentidos; são lugares funcionais porque tem ou adquiriram a função de alicerçar memórias coletivas e são lugares simbólicos, onde essas memórias coletivas se expressam, é dessa perspectiva que podemos pensar RABELO e ALVES (2004), quando a memória coletiva passa a ser vista como sinônimo de representações ou identidades coletivas com dimensão histórica, estudo esses que ganhou espessura na década de 1980.

“Era mais de meia noite, com certeza, foi no período que eu tava recolhida, fui até Iroko para fazer uns pedidos, quando depois de um tempo, comecei a ouvir o barulho das asas enormes dela, parecia que ele estava pousando na copa, nunca vi os galhos mexer tanto, e nem tava ventando... Foi me dando um medo, me dando um medo, que eu até esqueci dos pedidos, corri de Iroko até o barracão” (Yaô⁶ de Yemanjá, 8 anos de iniciada).

Concordo com CHARTIER (1991), que não é possível entender a história cultural desconectada de uma história social, pois as representações são expressões de agentes sociais, não havendo assim a oposição entre mundo real e o mundo imaginário, e sim, a coexistência que constitui as relações de poder e de transformação da realidade. Assim, Iroko na sua contingência material e divinizada de árvore, é o suporte, em sua copa dos

⁶ Noivo ou noiva do Orixá, o iniciado, a iniciada. Se chamará dessa forma, até que complete-se 7 anos de iniciação, e participe, do ritual de passagem, sendo re-inserida, ou re-inserido na comunidade mais ampla, como ebômi, meu irmão, minha irmã, mais velho.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

grandes pássaros noturnos das Iyami, especialmente Iyami.

Nas narrativas orais do Torrundê, a copa das árvores, é o lugar predileto das corujas que a noite gritam do seu alto, para avisar dos perigos. (RODRIGUES, 1977; LÉPINE, 1978). Dessa forma, para compreensão da relação, da lembrança do pouso do pássaro na copa de Iroko, utilizo o diálogo entre a cosmologia com a prática, por meio da cultura material, que por sua vez, o analisa a partir das trocas simbólicas que transmitem mensagens, através do diálogo entre o corpo e a imagem. (BELTING, 2005)

“As Mães estão no que não se vê, age sobre nossos impulsos inconscientes. Então dessa forma, temos que ter cuidado com o que nós pensamos, são Elas que controlam nossa moral... (pausa) ta ficando de noite, (pausa) é melhor hoje parar por aqui, não é bom falar nelas quando escurece”. (Iya Ajé do Torrundê, 14 anos de iniciada).

Assim, a linguagem produzida a partir desse diálogo, também produz imagens verbais, que acionam o significado da materialidade e reconfiguram o corpo a partir desse contato. Para isso, BELTING (2005) verifica a necessidade de perceber as imagens como se fossem corpos animados, e que por sua vez relacionam-se com os corpos vivos que as animam; entende-se por animação, o desenvolvimento de significados pessoais às imagens, e assim, simbolizando, deixam de ser efêmeras.

“Dizem por ela ser muito invocada, entendeu? Quando você fala o nome do Orixá você invoca a energia dele, e quando você chama você não sabe que energia ela ta, ela é energia positiva e negativa, se você falar o nome dela e ela tiver na negativa? E ai? Ela é Iyami, é feiticeira, tem os dois lados, quando é a feiticeira que trabalha para o outro lado? Ai você já viu né?! (Babalorixá e filho da casa, 14 anos de iniciado)

De fato, a autoria das estátuas, não apareceu de forma teórica, porque as mesmas não foram entendidas na dinâmica do artista e de suas peças de arte, mas foram compreendidas na suas presenças físicas em determinados espaços simbólicos e por sua vez, na recepção e reelaboração de seus significados pela comunidade do Torrundê.

Dessa forma, através dessas estátuas, compreendidas como materialização de Iyami, podemos verificar de forma local, o envolvimento da cultura material com os agentes históricos, por meio da imagem de negras mulheres-pássaros, donas dos úteros, do poder



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

dos feitiços, das doenças internas, identificadas como Osorongá e Apaoká no Ilê Axé Torrundê, sendo contextualizadas nos espaços simbólicos de relações, nas memórias coletivas, como também nas percepções e lembranças de como elas são boas mães e terríveis feiticeiras no léxico das representações.

Bibliografia

- AMADO, J. Carybé. *Mural dos Orixás*. Salvador, 1979
- APTER, Andrew. *Black Critics and Kings: The hermeneutics of power in kings: Yoruba Society*. Chicago: University Chicago Press, 1992.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989
- BELTING, Hans (2005) “*Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology*” *Critical Inquiry* 31 (Winter 2005) P. 302-319
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *A feitiçaria entre os Nagô-Yorubá*, Dédado, São Paulo, n° 23,1-15,1984.
- CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados. São Paulo: Instituto Avançado, USP, 5(11): jan/abril, 1991.
- GEERTZ, Clifford. *Primordial Tiés ... Ethnicity*, 1996. p. 40-45.
- GELL, Alfred. *Art and Agency*. Clarendon Press, London, 1998.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- KOSSOY, Boris. *Fotografia & história*. São Paulo: Ática, 1989.
- LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no candomblé Kêtu de Salvador*. Universidade de São Paulo, 1978. (Tese de Doutorado).
- MEYER, Brigit. “*Powerful Pictures: Popular Christian Aesthetics in Southern Ghana*” *Journal of the American Academy of Religion*, March 2008, Vol. 76, No. 1, pp. 82–110, 2008.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*, (traduzido de: *Les lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.) IN: Projeto História. SP – Brasil, 1993
- POLLAK, Michael. “*Memória, esquecimento, silêncio*”. *Estudos Históricos*. Volume 2, n°3. Rio de Janeiro: CPDOC, 1989.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

RABELO, Miriam C. e ALVES, Paulo. C. (2004). *Corpo, experiência e cultura*. In: Tecnologias do corpo: uma antropologia das medicinas no Brasil. Rio de Janeiro: NAU.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1977.[1932]

SANSI, R. “*Fetiches e Monumentos: Arte, conflito religioso e esfera pública no caso dos ‘Orixas’ do Dique de Tororo*” . Pp. 62-81 *Religião e Sociedade* 25(2),2005.

SANTOS, Jocélio. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: Ceao/UFBA, v.1, 2008.

SANTOS, Juana Albein. *Os nagô e a morte. Pàdè, Asèsè e o culto Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu*. Editora Maianga, 2006.

TAUSSIG, Michael, *The Devil and Commodity fetishism in South America* Charlottesville: North Carolina U.P, 1983.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Esplendor e decadência do culto de Ìyàmi Osorongá, minha mãe a feiticeira, entre os Iorubas*. ARTIGOS. TOMO I. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____ *Etnografia religiosa e proibidade científica*. Revista religião e sociedade, n° 8, São Paulo, 1982.