



## **IEMANJÁ: IMAGENS ARQUETÍPICAS DA GRANDE MÃE NA DIÁSPORA**

AMIM, Valéria

Professora Adjunta do Curso de Comunicação Social da Universidade Estadual de Santa Cruz/UESC, Ilhéus/BA. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ/UESC.

E-mail: vamim@uesc.br

PÓVOAS, Ruy do Carmo

Coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ/UESC. Mestre em Letras Vernáculas (UFRJ). Babalorixá do Ilê Axé Ijexá. Membro da Academia de Letras de Ilhéus.

E-mail: ajalah@uol.com.br

Na diáspora africana, a linearidade histórico-cultural que habitou, durante muito tempo, o imaginário de conceitos como pertencimento, identidade e geografia, é, talvez, um aspecto intrigante. Se pensarmos o quanto esgotadas se tornaram as explicações sobre as relações entre lugar, posição e consciência, estas não dão conta da ruptura com o território, aspecto determinante da identidade até então. Gilroy observa que as culturas do Atlântico negro “[...] criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia de recordação que, caracteristicamente, separam genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer” (2001, p.13).

A diáspora sugeriu modos diferentes de ser, fornecendo outras compreensões sobre a solidariedade, a semelhança e as relações de parentesco. Formas de agenciamentos micro-políticos que transversalizam culturas, movimentos de resistência e de transformação, entre outros processos visíveis, em uma escala mais generalizante. A pluralidade produzida no Brasil supera a condição de lamentação social que subjaz a separação forçada, a brutalidade, a perda: consequências do exílio. Para Gilroy “[...] a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer, assim como de acabar com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica” (2001, p. 20)

Em tal sentido, os aspectos que a diáspora nos apresenta são múltiplos. No Brasil, a ação do colonizador europeu frente às culturas indígenas explica porque cultos



como o da Iara, e de tantos outros rituais indígenas, não encontraram expressão na sociedade mais ampla, e são tratados hoje, como parte do folclore brasileiro, completamente despojados de seu *mythos*, isto é, de todo o seu valor religioso e metafísico. O mesmo não se pode dizer sobre os cultos africanos. A condição de escravo forjou a memória da terra mãe, alimentando, significativamente, o legado religioso que, ainda hoje, circula nos terreiros e espraia-se pela sociedade geral: a crença de que a vida é o bem supremo. Essa forma de conceber a vida, totalmente diferente da tradição cristã, se faz presente no Brasil através dos ritos, estes, forjados segundo temas míticos preexistentes. Daí, dizer-se que o mito é anterior ao rito. Bastide (1971) afirma que o mito é, primitivamente, uma tentativa de explicação dos fenômenos da natureza, uma primeira cosmogonia, um modelo exemplar para toda espécie de criação.

O culto a Iemanjá, denominada ainda, Kaiá, Kaiala, no angola, Aziri Tobossi, no jeje, em sua recriação na diáspora negra, é, sem dúvida, um dos mais celebrados no Brasil, estendendo-se dos terreiros do interior do continente para o mar. Em diferentes datas, a exemplo de dois de fevereiro, na Bahia; a virada de 31 de dezembro para 1.º de janeiro, no Rio de Janeiro e o dia 8 de dezembro, em várias outras localidades, seu ritual é rememorado, repetindo-se, dessa forma, o fato ocorrido no tempo primordial, e dessa maneira, prolongando sua cosmogonia. Conforme Eliade, “o mundo é assim, simbolicamente refeito, a recapitulação através do canto e da dança, é, simultaneamente, uma rememoração e uma reatualização ritual dos eventos míticos essenciais ocorridos desde a criação” (2006, p.27).

A presença destes mitos, no entanto, requer uma reflexão mais apurada. Seu culto em solo brasileiro prescindiu de transformações e adaptações e, embora se conserve ainda nos terreiros brasileiros, sua saudação conforme o continente africano de origem, *Odoiya!*, que significa mãe do rio, Iemanjá é a rainha do mar, das águas salgadas, cuja humanidade filhos são seus peixes.

No Brasil, Iemanjá é tida e considerada mãe das águas salgadas pelos fiéis e adeptos das religiões de matriz africana. Ela é, por tanto, imagem arquetípica da grande



mãe, de seios fartos e pode ser considerada através das imagens arquetípicas que se encontram representada nos mitos.

Jung, ao buscar a presença dos arquétipos nas diversas civilizações, afirma:

*Archetypus* é uma perífrase explicativa do termo idéia no sentido platônico. Para aquilo que nos ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos. [...] o arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta (JUNG, 2008, p.16-17).

Ainda, segundo Jung, o arquétipo se configura numa matriz abstrata, energética, forjada a partir de valores universais pelos homens em sua existência terrena (PÓVOAS, 2007). Assim, explica-se a constante imagem da Grande-Mãe em diversas culturas e épocas distintas. No Brasil, sua presença se deu através de imagens arquetípicas múltiplas representadas pelos matizes culturais indígenas, africanos e europeus. Tal aspecto contribui para a forja de um culto plural que não necessariamente corresponde à imagem arquetípica africana.

Os povos sempre construíram imagens arquetípicas da grande mãe. Ela se configura como a mãe espiritual. No caso brasileiro, duas imagens coabitam: Nossa Senhora, dos católicos, e Iemanjá, dos cultos afro-brasileiros. Parte da população cultua apenas Nossa Senhora; parte cultua Iemanjá e uma outra parte cultua ambas as imagens que se fundem em numa só. Isso acontece porque a arquetipologia social está no inconsciente popular, embora as imagens arquetípicas sejam elaboradas com retalhos dos imaginários das etnias em contato (PÓVOAS, 2007).

No sentido de melhor fornecer elementos a nossa reflexão, situaremos alguns aspectos, distintos e/ou semelhantes, do culto à Iemanjá nos dois continentes.

Originalmente, na África, seu culto era realizado às margens do rio *Ogum*. Iemanjá é, portanto, divindade das águas doces e ninfa do rio Ogum, tendo, primordialmente, sido cultuada pelos *ebás* (*ègbá*), povo que vivia situado entre as cidades de *Ifé* e *Ibadan* (VERGER, 1981; VALLADO, 2008). As guerras entre os



grupos étnicos iorubás resultou numa expansão dos *ebás* e, conseqüentemente, de sua cultura e, assim, seu culto é levado para a *Abeocutá*, bem como para os demais povoados ao longo do rio *Ogum*, estando diretamente a ele associada. No decorrer do tempo, seu culto estendeu-se a quase totalidade do território iorubano. Conforme Vallado,

Iemanjá está associada aos rios e suas desembocaduras, à fertilidade das mulheres, à maternidade e principalmente ao processo de criação do mundo e da continuidade da vida. Seu culto original a associa ao plantio e colheita dos inhames e coleta dos peixes, donde seu nome *Yemoja* (*Yeye Omo Eja*), Mãe dos filhos peixes, divindade regente da pesca (VALLADO, 2008, p.25).

Imagens arquetípicas de Iemanjá, a grande mãe de vários povos africanos, são concebidas simbolicamente, através de uma escultura feminina de estrutura larga, cujos seios fartos se encontram apoiados nas mãos. Na cabeça, possui uma cuia onde carrega seus objetos sagrados, portadores de sua energia e força, seu axé. O poder do feminino é exaltado, sintetizado, segundo Augras, “por um termo coletivo, *awon Iyá wa* “nossas mães” (1981, p. 15). Desde os primórdios, Iemanjá ocupou lugar de destaque entre as divindades também cultuadas como as grandes mães, aquelas também chamadas de mães ancestrais.

Simbolicamente, penas e escamas fazem uma alusão a infinidades de descendentes que estão implicitamente no corpo materno, que é, simultaneamente, fonte de calor e de vida. Esse poder, considerado secreto está escondido no corpo da mãe, sua casa e morada (VALLADO, 2008). A inteireza da grande mãe torna seu poder assustador. Segundo Cunha “[...] Ela é matriz primeira da qual surge toda criação” (1994, p.6). Portanto, mãe de todos e, por isso, inteiramente sacralizada. Seu poder e beleza relacionam-se ao segredo da criação. Ela basta a si própria.

Ela é o poder em si, tem tudo dentro de seu ser. Ela pode tudo. Ela é um ser auto-suficiente, esférico, contendo todas as oposições dentro de si. *Awon Iyá wa* são andróginas, elas tem em si o Bem e o Mal, dentro delas têm a feitiçaria e a antifeitiçaria, elas têm absolutamente tudo, são perfeitas (CUNHA, 1984, p.8).

Os traços essenciais do arquétipo materno podem ter um sentido “positivo” ou “negativo”, podendo sua imagem mudar substancialmente a partir da experiência, da



prática individual. De maneira geral os atributos do arquétipo materno consistem basicamente, segundo Jung,

[...] na mágica autoridade do feminino; na sabedoria e na elevação do espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica; do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal (2008, p.92).

A exaltação da sabedoria, fecundidade e criação dos filhos, entretanto, não esgotam o sentido da sexualidade feminina, desdobrando-se a imagem da mãe, também, no sentido da esposa e amante, possuidora de uma libido exigente e, tal como seu parceiro, pode vir a ter uma intensa vida amorosa.

Se na África Iemanjá estava associada a um acidente geográfico específico, o rio Ogum, no Brasil, tal associação foi rompida e seu culto se generalizou, ganhando o mar, as águas salgadas.

Se por um lado Iemanjá se expandiu e se generalizou, por outro, foi essa mesma expansão, atrelada às imagens arquetípicas das águas, responsável por forjar uma variedade de qualidades de Iemanjás no Brasil. As imagens da água, que habitam o imaginário social, são imagens que, segundo Bachelard, “[...] nós vivemos ainda, vivemo-la[s] sinteticamente em sua complexidade primordial, dando-lhes muitas vezes a nossa adesão irracional” (2002, p.8).

A imagem arquetípica de Iemanjá, entretanto, se configurou em meio a um processo de condensação do feminino e de sublimação da sexualidade. Podemos inferir, todavia, nos mitos que ainda hoje circulam nos candomblés tradicionais, diversos aspectos da sexualidade feminina atuando como totalidade. A grande mãe é a personificação da água e as imagens substanciais da água, próprias da essência do pensamento das águas, fornecem a possibilidade de metamorfose das formas e substâncias. Assim, temos imagens substanciais que, relacionadas à imaginação material, fornecerão outras: águas claras, profundas, turbulentas, calmas, escuras, verdes, azuis, infinitas, transitórias, doces, salgadas etc.



Há que se considerar, ainda, o processo de “moralização” acentuado a que foi submetida Iemanjá, quando de sua sincretização com o catolicismo, na imagem da Imaculada Conceição, como bem chamou a atenção Bastide. A pluralidade de seus mitos, todavia, mantém viva as características das mães ancestrais em sua completude no candomblé, assumindo, dessa maneira, diversos aspectos da sexualidade feminina como totalidade. Até mesmo a questão do incesto, fator de ruptura total, que se constitui no maior dos tabus em todas as culturas conhecidas também faz parte da mitologia de Iemanjá conservada no Brasil. Embora tal proibição seja considerada por algumas correntes de estudiosos como o grande princípio organizador da sociedade, em referência a Iemanjá, o tabu é rompido. É de largo conhecimento no Brasil, recontado sem pudor, o *itan*<sup>1</sup> em que Orugan, filho de Iemanjá, possui a própria mãe e, de tal incesto, nascem orixás.

Temos, aqui, marcadamente um aspecto que diferencia as imagens arquetípicas de Iemanjá, uma vez que a umbanda, ao buscar uma aproximação por similitude entre ela e a Imaculada Conceição, despojou seus aspectos mais explicitamente sexuais, isto é, ainda que apresente traços sedutores, perdeu qualquer característica concreta que possa aludir a uma mulher real. Neste sentido, “o mito sobre o nascimento dos principais orixás saindo do ventre de Iemanjá que se abre (...) choca a mentalidade mais puritana do negro brasileiro de hoje” (AUGRAS, 2000, p.26). Sobre isso, Vallado constata que “[...] É portanto na umbanda que Iemanjá, como mãe, teve sua elaboração mais próxima das concepções da sociedade brasileira inclusiva, ou seja, da sociedade branca” (2008, p. 38).

Por outro lado, ela sempre é associada aos filhos-peixes, da qual se constitui mãe venerável. Peixes de metal pendendo em correntes compõem sua vestimenta e reafirmam assim, seu atributo primordial. Além disso, seu pluralismo apresenta imagens arquetípicas de sensualidade e poder mágico, atributos esses, marginais ao catolicismo. Póvoas, em estudo anterior, realiza uma síntese significativa sobre essa grande mãe afirmando,

---

<sup>1</sup> História; qualquer história. Mais especificamente, história do sistema oracular jeje-naô.



Iemanjá abarca a diversidade do povo brasileiro em sua pluralidade étnica e em sua diversidade cultural. Calcada num modelo nagô, essa imagem arquetípica da Grande Mãe, gestada no imaginário brasileiro, superou toda a opressão do sistema escravocrata. E o que a princípio expressava apenas uma imagem nagô alargou-se no abasileiramento, na expressão da pluralidade de culturas, etnias e domínios (2007, p. 221).

Este aspecto, de certo, lança luzes sobre as variadas formas de contato com a grande mãe, cujo domínio se estende mar adentro, atribuindo-lhe o título de Rainha do Mar. Constatam-se, claramente, um número cada vez maior de adeptos, simpatizantes e curiosos presentes nos rituais que se estendem na quase totalidade do litoral brasileiro. Se tal ocorrência não for por fé, será ao menos pelo desejo e emoção da participação coletiva, que rompe com o cotidiano, reafirmando a relevância da festa e gerando uma expectativa coletiva, com momentos excepcionais que permitem um escape da vida cotidiana. Assim, o *sagrado* se coloca e interage com diversos grupos sociais, independente da religião professada por eles e, neste caso específico, torna possível compreender Iemanjá como orixá mais popular do Brasil.

Conforme Nina Rodrigues, “o culto a Iemanjá chegou ao Brasil pelas mãos dos *ebás*. Depois dos *oyós* e dos *ijexás*, este povo também pertencente ao grupo nagô, chegou principalmente na Bahia, em fins do século XVIII até quase metade do século XIX” (2004, p. 105). Alguns mitos em que Iemanjá é protagonista ilustram o que afirma Nina Rodrigues. Um deles conta que Iemanjá era amante de *Orumilá*, de quem teve *Ifá*, o oráculo, e de *Orâniã*, o fundador de *Oyó*. Sob o nome de *Yá Massé* e unida a *Orâniã*, iniciou a dinastia sagrada dos primeiros reis de *Oyó*.

A fundação dos grandes terreiros tradicionais de Salvador está, de alguma forma, relacionada aos mitos de Iemanjá, a exemplo do Gantois, *Ilê Iyá Omin Axé Iya Massé*, casa da mãe d’água. A tradição do Engenho Velho refere-se à narrativa em que *Ogiyã* (Oxalá novo) atravessou o Atlântico, vindo para cá, montado em um tronco de árvore. Quando se encontrava nas águas do mar, encontrou *Yemójá Ògunté*. Durante a viagem, nasceu um filho deles, *Ògunjá*. E foi assim que aqui chegaram (BARROS, 1983). Esse mito sugere uma das formas imigratórias da grande mãe para o Brasil.

O caldeamento sociocultural ocorrido na diáspora indica, ainda, uma outra contribuição para o rito a Iemanjá. Trata-se do banquete de Quianda, que Câmara



Cascudo (2001) descreveu como sereia marítima que vive nas águas salgadas, ao redor da ilha de Luanda e por toda a orla do Atlântico angolano. Quianda assume a forma humana, sempre negra, ou de um peixe grande e brilhante, que ainda é vista como uma sombra ou um ente sensível, mas invisível. Tal configuração não se identifica com as representações feitas nos *peji* dos Candomblés do Brasil, especificamente, em Salvador e Ilhéus, uma mulher branca de olhos azuis, cujos cabelos são lisos e longos, com a cauda de peixe, característica das sereias do mediterrâneo.

O que aproxima o culto de Quianda ao de Iemanjá, Kaiá, é a entrega dos presentes ao mar, a “comida” da entidade e dos adeptos, o hábito de alimentar a entidade e aqueles inseridos em seu ritual. Acrescenta-se a isso a crença em uma entidade que tem o domínio dos mares, responsável pela abundância ou não dos peixes, pelo alimento advindo do mar. Ao mesmo tempo em que protege o homem do mar, é também a grande mãe que protege e alimenta seus filhos; a protetora dos pescadores que lhe rendem homenagens a cada ano. Tanto os pescadores de Luanda quanto os de Ilhéus, na Bahia, por exemplo, crêem em sua força e poder sobrenaturais.

No caso específico de Ilhéus, a tradição oral sobre a origem da festa<sup>2</sup> faz menção a duas lideranças religiosas, seriam elas, na memória de alguns babalorixás e ialorixás, os precursores da festividade que hoje faz parte do calendário turístico oficial da cidade. Àquela época, o cortejo na orla marítima e a entrega dos presentes eram feito com canoas.

A primeira a fazer a entrega de presentes no bairro do Pontal, lado sul da cidade de Ilhéus, foi D. Percília, de dijina Malungo Monaco. Segundo a tradição oral, ela entregava o presente no dia dois de fevereiro, no Morro de Pernambuco, de canoa, no início da década de 40, no século XX. Depois, fazia o samba de roda no barracão do Terreiro de Luando, situado à Rua Cassimiro Costa, 109. O Terreiro de Luando, hoje, se encontra em sua terceira geração, tendo como ialorixá D. Almerinda, também conhecida por Nancansi.

---

<sup>2</sup> Há quatro anos, estamos acompanhando a Festa de Iemanjá na cidade de Ilhéus. Tal atividade engloba filmagens e entrevistas com as lideranças do Candomblé, responsáveis pela realização da festa, com o poder público e com o público em geral, moradores do bairro do Pontal e do centro da cidade.



No lado Norte, a tradição oral remete ao falecido Pai Pedro, do Terreiro de Odé, como o babalorixá que fez pela primeira vez, a entrega de presentes no dia dois de fevereiro. Conforme D. Percília procedia, Pai Pedro saía do bairro do Malhado de canoa, e vinha contornando a costa, até a Catedral, entrando na baía do Pontal.

Independentemente dos rituais internos realizados pelos terreiros, as festividades públicas, como hoje se apresentam, foram inseridas no calendário turístico da cidade, no ano de 1974, quando a responsável pelo *Terreiro de Umbanda Sultão das Matas*, D. Carmosina, realizou, pela primeira vez, a festa com características e formas de uma grande festa de largo, em frente à Catedral de São Sebastião. Com o passar do tempo, o ritual passou a ser realizado em três pontos distintos da cidade: praia da Maramata, no bairro do Pontal; praia do Cristo, na Avenida Dois de julho e na Praça D. Eduardo, em frente à Catedral de São Sebastião. Esses dois últimos pontos estão localizados no centro da cidade. Nesse contexto, destacamos alguns aspectos locais na produção dos contornos que diferenciam a festa local das demais realizadas.

A festa, na Maramata, é realizada por D. Laura, conhecida no bairro do Pontal por Sandoiá. Em parceria com a Colônia de Pesca Z-19 e com a Secretaria de Turismo da Cidade, ela promove os festejos que culminam com a entrega dos presentes na Boca da Barra, limite entre a baía e o alto mar. São vários balaios, entre eles, um feito pelos pescadores da Colônia.

Na Praia do Cristo, localizada na Avenida Dois de Julho, centro de Ilhéus, é armada uma tenda com a participação de dois terreiros de Ilhéus: o Terreiro Ilê Axé Ballomi, do babalorixá Antonio Santos Santana, conhecido por Toninho de Aritaguá, e o Terreiro de Oxalá, da Ialorixá Wanderlina Andrade Bonfim, conhecida por D. Dedé ou pelo povo do terreiro por Oiá Quibenci. Tanto na Maramata quanto na Praia do Cristo, observa-se a presença de terreiros de outras cidades, a exemplo de Coaraci, Buerarema, Ipiaú, Itabuna, entre outras, que buscam o mar para cultuar a mãe das águas. Na Catedral, a festa se desenvolve com banhos e toques do terreiro de Umbanda Sultão das Matas.



O cortejo, no mar, faz o seguinte percurso: primeiro, saem os barcos da Colônia de Pesca Z-19 e atracam na praia da Maramata, momento em que os balaios, os Orixás, os ogans e outros filhos de santo de Sandoiá embarcam para o cortejo; depois, os barcos se dirigem para a Praia do Cristo, e lá encontram com os três barcos já carregados de balaios e com os representantes dos terreiros de D. Dedé, de Toninho de Aritaguá e de D. Carmosina; em seguida o cortejo segue até a ponte do Pontal e retorna ao som dos atabaques e fogos, até a Boca da Barra, onde os ogans mergulham no mar, para entregar os balaios carregados de presentes. São flores, perfumes, sabonetes, espelhos, batons, bonecas, laços de fita, bijuterias, peixes, frutas e champanhe. Por último, os barcos retornam cada um para o seu local. A festa no Pontal prossegue no ritmo do samba de treta, grupo de samba de roda de raiz, do terreiro de Oxagrian. Na praia do Cristo e na Catedral, a festa tem continuidade ao som do trio elétrico.

### **Algumas Reflexões**

Sempre houve entrega de presentes às águas em Ilhéus, sem festa de largo, no dia de Iemanjá. Alguns terreiros de significativa importância na cidade, ainda hoje, entregam o presente num único dia às três orixás das águas, a saber: Nanã (a mais velha de todas, ligada aos mangues); Iemanjá (águas salgadas) e Oxum (águas doces). As datas de entrega são de acordo com o calendário litúrgico de cada terreiro.

As lideranças de terreiros que iniciaram a festa dedicada às águas, em Ilhéus, foram Raquel Martiniana de Jesus, seguida por Malungo Monaco, Pai Pedro, Joana da Rodagem e Benzinha de Nanã Borocô. A festa realizada por essas lideranças não incluía festa de largo, embora muitos populares participassem delas. Essa tradição remonta às ligações que essas lideranças tinham com os terreiros de Salvador, onde a festa de Iemanjá no Rio Vermelho já acontecia.

Tanto Malungo Monaco quanto Pai Pedro alargaram a festa do presente das águas com a participação de autoridades municipais e afluência de populares, numa nova formatação, do que ocorria em outros pontos do Brasil, principalmente em Salvador, origem dessas lideranças.



O fato de no Pontal ter o samba de roda remete à tradição herdada por D. Laura de sua mãe de santo, Malungo Monaco, que introduziu o samba de roda no Pontal e no calendário oficial da cidade no dia Dois de julho. O samba de roda está ligado às tradições de festa e de diversão dentro dos terreiros, ao mesmo tempo em que remonta a aspectos particulares da dança de etnias africanas.

O imaginário que sustenta a cultura de Ilhéus dá origem às imagens arquetípicas da grande mãe, revestida de Iemanjá. Isso ocorre porque há vários imaginários ainda em plena atuação, tendo em vista a formação de uma etnia plural do povo de Ilhéus. Assim, não poderia faltar o Arquétipo da grande mãe configurado em imagens africanas.

Trasladado de Salvador para a região Sul da Bahia, o culto às águas foi reformatado e adaptado às idiossincrasias do imaginário ilheense. Tal adaptação chega até o fato de, em uma das festas, moças, em trajes de iemanjá recriados pelos terreiros, desfilarem nadando no mar, sustentadas por bóias salva-vidas.

Fica evidente como um mesmo imaginário produz diferentes manifestações num mesmo local. A participação popular na festa do bairro do Pontal é efetiva. Percebe-se uma integração da comunidade do Pontal, desde à ornamentação da tenda armada na praia da Maramata, até a participação no desenrolar do ritual, que se inicia pela manhã, com banhos de *amaci*. À tarde, os Orixás, Iemanjá, Oxum e Ogum Marinho, são recebidos ao som de atabaques e palmas, com fogos de artifício. O samba de roda adentra a noite, terminando a festa por volta das 22 horas.

No entorno da festa, vários ambulantes armam suas barracas para vender comidas e bebidas. O acarajé e o abará são vendidos por adeptos do candomblé. Na tenda, onde ocorre o xirê, em que ao som da música e dos atabaques, os orixás dançam junto aos babalorixás, ialorixás e filhos de santo de terreiros de Ilhéus e de outras cidades, a bebida alcoólica não é permitida. Nas festividades do centro da cidade, porém, a participação da comunidade local é diminuta, acentuando-se a presença de turistas.

## Referências Utilizadas



AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BACHELARD, Gaston. **A Água e os Sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Made in África**. 5. ed. São Paulo: Global, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. A feitiçaria entre os Nagô-Yorubá. **Dédalo**, São Paulo, n. 23, 1-15, 1984.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. MOREIRA, Cid Knipel. São Paulo: Editora 34, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 6. ed. trad. APPY, Maria Luiza; SILVA, Dora Mariana R. Ferreira da. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PÓVOAS, Rui do Carmo. **Da porteira para fora**: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus, BA: EDITUS, 2007.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 8. ed.. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

VALLADO, Armando. **Iemanjá**: a grande mãe africana do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981.