

Entre Fronteiras Semoventes: a constituição do feminino das filhas de Iemanjá

*Denise Simões Rodrigues**

*Lívia Cristina Araújo Faro***

Resumo

Neste artigo é apresentada uma proposta de entendimento da educação não escolar que produz resultados significativos para o processo de elaboração identitária das filhas e filhos de santo da Orixá Iemanjá. A pesquisa foi realizada em dois terreiros de umbanda e utilizou as narrativas de intérpretes não vinculados ao espaço de culto dos terreiros, tendo como estratégias de produção de dados a pesquisa bibliográfica, documental e de campo. Para isso, foram realizadas visitas semanais aos terreiros para a coleta de informações sobre a sociabilidade ali compartilhada. O trabalho está ancorado na perspectiva teórica de Prandi (2001); Salles (2005); Maffesoli (1998); Duarte Júnior (2001); Eliade (1991; 2016), Castoriadis (1982); Ferreira (1994-95), Santos (2012) Ortiz (1999) e Silva (2015).

Palavras-chave: Umbanda. Iemanjá. Feminino. Amazônia.

* Universidade Estadual do Pará (UEPA). Belém, Pará, Brasil. E-mail: dssr@uol.com.br. <https://orcid.org/0000-0002-3271-1021>

** Secretaria Municipal de Educação. Belém, Pará, Brasil. E-mail: liviafa@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-9545>

Between self-moving frontiers: constitution of the feminine from Iemanjá's daughters

Abstract

In this paper we propose an understanding of non-school education which yields significant results in the process of identity construction of the daughters and sons of saints of the orisha Iemanjá. The research was conducted in two Umbanda *terreiros* and used the narratives of interpreters whom were not connected to the space of worship in the *terreiros*, and employed bibliographical, documental, and field research as data production strategies. For that purpose, weekly visits to the *terreiros* were carried out for the collection of information on the sociability shared in that space. The work is anchored in the theoretical perspectives of Prandi (2001); Salles (2005); Maffesoli (1998); Duarte Júnior (2001); Eliade (1991; 2016), Castoriadis (1982); Ferreira (1994-95), Santos (2012) Ortiz (1999) and Silva (2015).

Keywords: Umbanda. Iemanjá. Feminine. Amazonia.

Entre Fronteras Semoventes: la constitución del femenino de las hijas de iemanja

Resumen

En este artículo se presenta una propuesta de entendimiento de la educación no escolar que produce resultados significativos para el proceso de elaboración identitaria de las hijas e hijos de santo de la Orixá Iemanja. La investigación fue realizada en dos casas de Umbanda y utilizó las narrativas de intérpretes no vinculados a los espacios de culto, teniendo como estrategias de producción de datos la investigación bibliográfica, documental y de campo. Por lo tanto, se realizaron visitas semanales a las casas para la recolección de informaciones sobre la sociabilidad allí compartida. El trabajo está anclado en la perspectiva teórica de Prandi (2001); Salles (2005); Maffesoli (1998); Duarte Júnior (2001); Eliade (1991; 2016), Castoriadis (1982); Ferreira (1994-95), Santos (2012) Ortiz (1999) y Silva (2015).

Palabras clave: Umbanda. Iemanja. Femenino. Amazonia.



Introdução

O presente estudo é fruto de uma pesquisa mais ampla sobre a educação praticada no interior dos terreiros de Umbanda na Amazônia Paraense. Trata-se também de uma proposta de entendimento da educação não escolar que produz resultados significativos para o processo de elaboração identitária das filhas e filhos de santo da Orixá Iemanjá. Destacam-se entre os objetivos desta pesquisa, a preocupação em desvelar as matrizes simbólicas que servem de suporte para as diversas estratégias de representação cultural e religiosas de uma religião que 'sofre' preconceito pelas suas raízes afro-indígenas.

A pesquisa foi realizada em dois terreiros de umbanda e utilizou as narrativas de intérpretes não vinculados ao espaço de culto dos terreiros, tendo como estratégias de produção de dados a pesquisa bibliográfica, documental e de campo. Para alcançar esse fim, foi realizado o levantamento de dados constantes nos acervos de repositórios virtuais das instituições universitárias relativos ao tema, visitas semanais aos terreiros para a coleta de informações sobre a sociabilidade ali compartilhada a fim de responder algumas questões pertinentes a esta pesquisa.

Entre as questões propostas encontram-se aquelas que buscam elucidar as interfaces entre o processo de produção de identidades, procurando entender a natureza do vínculo social estabelecido como suporte das relações entre os membros da comunidade do terreiro e como esses relacionamentos afetam a compreensão e a identidade feminina a partir do mito representado pela grande mãe Iemanjá, expressão do feminino que ora intenta-se compreender: **como as dimensões simbólicas e poéticas do feminino, contidas em narrativas do mito de Iemanjá na Umbanda, podem contribuir para a educação sensível de filhas e filhos da Orixá?**

As **Vozes do Mar**¹, termo escolhido para nomear as pessoas que colaboraram com suas narrativas para esta pesquisa, são filhas e filhos da Iabá Iemanjá. Inicialmente, somente os que faziam parte da Corrente da Tenda, ora apresentada, mas o percurso da pesquisa dirigiu a inquietação e a necessidade de ouvir vozes de diferentes terreiros, portanto, de modos de organização religiosa diferentes. Diante disso, além de Vozes do Mar, vinculadas aos dois terreiros, a maresia trouxe outras que foram se juntando como conchas na areia.

Tais ondas trouxeram os filhos da Iabá que, inicialmente, não faziam parte da pesquisa, mas frequentemente se mostravam como potentes narradores do feminino na Orixá. A vontade de saber sobre a expressão desse feminino em homens, ampliou a delimitação inicial da pesquisa e instigou elucidar esse princípio nas diversas expressões do ser humano. Depois de ouvi-los e vê-los com atenção nos ritos, foi perceptível a sua imprescindível participação. Por isso, foram incluídos mulheres e homens (ambos de orientações sexuais distintas). As Vozes do Mar têm idades, condições socioeconômicas e escolaridades diversas.

Neste estudo, foram utilizadas como técnica delimitadora a análise não probabilística por acessibilidade e tipicidade. A produção de dados foi realizada, mediante a disponi-

¹ Optou-se por, a partir desse momento, utilizar essa expressão sempre que for feita referência às filhas e aos filhos de Iemanjá que colaboraram com suas vozes narrativas nesta pesquisa.



bilidade dos sujeitos em participar da pesquisa e narrarem as suas experiências como filhas e filhos de Santo.

A perspectiva teórica utilizada na análise dos dados coletados e na elaboração deste texto está apoiada nas obras de autores, como: Prandi (2001); Cabrera (2004); Salles (2005); Maffesoli (1998); Duarte Júnior (2001); Eliade (1991; 2016); Castoriadis (1982); Ferreira (1994-95); Santos (2010); Santos (2012); Ortiz (1999), Silva (2015) que ajudarão compreender memória, cultura e a educação (do) sensível fora do espaço escolar e elucidar às experiências religiosas como fenômenos culturais, considerando uma ciência que valorize o senso comum e os saberes, marginalizados historicamente: o mítico, o poético, o feminino e os da tradição oral afro-indígena-descendente na Amazônia.

As primeiras histórias míticas sobre as religiões dos Orixás datam de 1884 e foram realizadas, segundo um olhar estrangeiro e colonizador. A partir de 1950, o campo passou a receber contribuições principalmente da Antropologia e da Sociologia, ampliando-se, cada vez mais, até os dias atuais, a partir de estudos focados na mitologia dos Orixás nas décadas de 1950/60, ampliando progressivamente a continuidade de investigações (PRANDI, 2001).

No final da década de 80 começam a aparecer trabalhos na área da educação e religiões afro-indígena-descendentes, de maneira tímida, porém proporcionando a inclusão desse debate na academia (MOTA NETO, 2008). Desde então cresce esse campo, apontando necessidades cada vez mais notáveis².

Por último, esta pesquisa dedica um olhar por e para a educação sensível, a partir de narrativas orais na Amazônia. A investigação propõe desvelar os saberes socioculturais dos terreiros. Ir ao encontro da tradição afro-indígena-brasileira a fim de tornar visível esses saberes marginalizados.

1 *Águas do Princípio: breve notícia sobre a umbanda paraense*

“Ó negro arrancado ao torrão congolense!
Tocaste urucungo nos brigues corsários,
Dançaste de tanga batuques e jongos
À força de peia
Fingindo alegria!
Foste quem plantou partidas de cana
Na terra da América,
Que o engenho ainda hoje mastiga rangendo.

2 Entre as produções acadêmicas no campo da arte, encontramos as contribuições da tese de Damasceno (2015), intitulada *Nas Águas de Iemanjá: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar*, oriunda do Doutorado em Artes Cênicas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, dedicado à investigação das práticas performativas culturais da Orixá dentro e fora do terreiro de candomblé, onde é analisado o corpo em sua dinâmica com a cultura e o simbólico; outro trabalho é a dissertação de Salomão, (2012): *Deusa, Sereia, Rainha do Mar: representações artísticas de Iemanjá*, proveniente da mesma instituição, onde é analisado artística, etnograficamente, iconograficamente os objetos rituais, imagens vestimentas da Grande Mãe. Como estas vêm sido construída através do tempo no Candomblé e na Umbanda a partir da obra de renomados artistas; por último e mais aproximado desta investigação porque elaborado na e sobre Amazônia, tem-se a dissertação de Carvalho (2014), cujo título é: *Odô Iyá – Da Espetacularidade do Yle Ase Oba Okuta Ayra Yntyle ao Corpo-Cena*, fruto do Mestrado Acadêmico em Artes da Universidade Federal do Pará. O estudo se destina a investigação da espetacularidade do ritual de **iniciação** ao Candomblé-Ketu, a partir do referencial teórico-metodológico da Etnocnologia. Para isso, a autora elaborou um processo criativo em arte, cuja performance se baseia na experiência no terreiro na ocasião da feitura da cabeça da *Yaô de Yemanjá Ogunté*.

Surrado vendido
 Mas tendo na alma
 Seu santo Orixá”
 (Bruno de Menezes, 1993)

As práticas de terreiro em Belém, quer como lazer, quer como religiosidade foram estabelecidas inicialmente no bairro do Umarizal, bairro proletário, onde se ajuntavam os negros forros e mestiços de Belém. Do Umarizal até a Pedreira foi se adensando a população negra e mestiça empurrada, cada vez mais, a se embrenhar na Pedreira com o processo de urbanização da cidade. Daí o comentário de Salles (2005):

Pode-se afirmar que desse bairro irradiou-se a cultura negra, como outrora fora um ponto de convergência, depois que a população negra foi dispersada, forçada a se transferir para a periferia da cidade que se modernizava. O núcleo se desfez e o negro se espalhou por outros bairros: Pedreira, Guamá, Jurunas, Cremação, Sacramento, Vila da Barca etc. Nesses bairros, hoje, encontramos os terreiros de macumba, o antigo batuque e o babaçú, modernizado, sincretizado com o tambor-de-mina do Maranhão, o Candomblé da Bahia e a umbanda carioca, e, ainda, alguns traços de pajelança cabocla. (SALLES, 2005, p. 226).

O antropólogo paraense reflete esse entrecruzamento, muito peculiar na Umbanda que reúne e mistura, convergindo as diversas tradições dos diferentes povos que criaram as **Amazônias**. O indígena nativo, o africano escravizado³ e o europeu colonizador, nesse contato interétnico como ele aponta, vão criar um movimento em que as tradições se interpenetram, se transformam, se reafirmam.

Aqui, esses africanos eram destinados ao trabalho no campo (fazenda ou engenho) ou na cidade. Se na fazenda, a sociedade patriarcal “agregava” um conjunto de funções como àqueles que subjugava, na cidade, a despeito de o patriarca não perder seu domínio total pela família, escravos e “negócios” :

A vida social impedia ou dificultava aquela nucleação rígida da casa grande rural. A família se desagregava mais facilmente. Aí os escravos gozavam de maior liberdade. Extrapolavam a vida doméstica. [...] Negros de ganho, ou negros de aluguel, em todo caso o escravo era homem da rua, dos mercados, das feiras, dos recados e dos mandados. (SALLES, 2005, p.140).

Na cidade, portanto, o negro era oportunizado a diferentes experiências de trabalhos e diferentes formas de atendimento ao seu senhor, tendo liberdade de trânsito o que permitiria uma articulação com seus pares e contribuiria para fundar espaços comunitários para os seus cultos religiosos, o intercâmbio e a manutenção de suas tradições, caladas por seus senhores. Os terreiros, como as irmandades religiosas, passam assim a ser espécies de quilombos urbanos – lugar de resistência, de manutenção de saberes, da tradição e da

3 Do grupo banto, vieram representantes das chamadas nações – Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxicongo, Maúa ou Macua, Caçanje etc.; do grupo sudanês entraram – Mina, Fânti-Achânti, Mali ou Maí ou Mandinga, Fula, Fulupe ou Fulupo, Bijogó ou Bixangó. [...] Negros de nação Fula, ou Peuls, de origem e cultura camítica, ligados ao grupo Guinéu-senegalês, também tiveram seus representantes no Pará [...]. Aparecem também indicações duvidosas, tais como: Bareua ou Barana, Lalu ou Lalor, Pabana ou Babana (SALLES, 2005, p. 84-85).



religiosidade que agora, não mais africana, uma vez que está imiscuída com a indígena, a europeia e os demais povos vindos para a região. Um interlace de culturas e imaginários, alimentado pela sinuosidade dos rios castanhos e a verde floresta quase impenetrável.

Na Pedreira que tem uma batucada
 Onde a negrada vai se divertir
 Tem uma negra conhecida por Suzana
 É quem faz os caruanas
 É quem fuma o tauari,
 Se falo é porque vi.
 Na Pedreira que tem uma batucada
 Onde a negrada vai se divertir
 Formada a roda
 Mesmo antes do tamborim falar
 Vem a nega Suzana
 Dando gole que é pra esquentar.
 (EMÍLIO ALBIM apud SALLES, 2005, p. 225).

Estaria aí uma das mais significativas manifestações de resistência desse povo ao sofrimento imposto. A *lúdica africana*, somada à sua fé, parece criar um fervilhar que fortalecia a sua fé, as suas identidades e a sua luta por dignidade e liberdade.

O poeta Bruno de Menezes desenha com suas palavras a participação do negro na região e a força na manutenção de suas tradições por meio de um de seus mais conhecidos poemas:

Rufa o batuque na cadência alucinante
 — do jongo do samba na onda que banza.
 Desnalgamentos bamboleios sapateios, cirandeios,
 cabindas cantando lundus das cubatas.

[...]

E o batuque batendo e a cantiga cantando
 lembram na noite morna a tragédia da raça!
 Mãe Preta deu sangue branco a muito “Sinhô moço”.
 (MENEZES, 1993, p. 215-216).

A fé e a arte dançam juntas no mesmo terreiro, onde a Grande Mãe gera as suas vidas com as águas salgadas por suas lágrimas na Diáspora. Confundem-se, misturam-se não só as identidades étnicas africanas, indígenas e europeias, mas a luta pela liberdade e o prazer, o profano e o sagrado.

A intensidade da arte e da fé de mover experiências de tempos sombrios em favor da liberdade é o que mais me impressiona nesse processo. Homens e mulheres, em idades diversas, com corpos marcados pelo açoitamento físico e anímico inolvidável, retomavam a gana de viver nessas expressões artísticas, fossem de fé ou profanas, sendo estas, provavelmente, muito menos separadas do que expresse aqui. Retorna-se ao poeta negro Bruno de Menezes novamente, para evocar arte e fé:

Na tontura gostosa na quebreira vadia
 Que sentem os teus “defumados”
 Estaria toda a “força” dos Santos Protetores
 Que vieram da outra banda do mar?
 (MENEZES, 1993, p. 257-258).

Salles (2005) registra a atenção dada, incluindo pelo olhar de artistas visuais, ao “colorido” que a presença dos negos aditava a paisagem da cidade. As vestimentas causavam certo deslumbramento pela sua peculiaridade: saias vastíssimas, blusas de mangas bufantes ou fofas, turbantes, ervas de cheiro, usadas pelas mulheres e calças largas e camisas do mesmo tecido para os homens. Traje similar é usado comumente ainda hoje nos terreiros na região. Especificamente, constataram-se, nesta pesquisa, os trajes coloridos descritos pelo autor, que são usados em dias de festa.

Depois da travessia, infindáveis histórias narram o tempo, até que a Umbanda nascesse como religião, nas terras brasileiras, imiscuindo toda a sorte de credos, do cristianismo, budismo, hinduísmo numa expressão de profundo amor e inclusão dos saberes sagrados ancestrais dos povos indígenas e daqueles oriundos da África.

Apresentam-se sob o arquétipo de índios, escravos pretos velhos, baianos, exus, bom-bogiras, povo de légua, boiadeiros, povo do mar, toda sorte de encantados, alguns um dia encarnados já ajuremados⁴, outros encantados desde sempre... Os Guias de Luz de Aruanda para a grande tarefa de amor e caridade da Umbanda.

Ortiz (1999, p.16) defende que houve uma metamorfose da cultura e da religiosidade africana e brasileira para o surgimento da Umbanda. Ela é, segundo o que afirma, a “integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira [...] o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro, [...] ela tem consciência de sua brasilidade”. Além da brasilidade, Ortiz (1999) assevera seu caráter de síntese das demais religiões que pelas quais os brasileiros devotam fé.

A memória coletiva africana, ainda que tenha vivido por esses processos de metamorfose intensa, ela também vai ancorar de modo significativo no Brasil, de tal sorte que os elementos de sua tradição passam a ser reconhecidos como afro-brasileiros. Reinterpretados, os Deuses do seu Panteão passaram a ser cultuados.

Conforme foi observado no terreiro, Abguar Bastos (1979) situa que a Umbanda tem como divindade principal, ou como divindade máxima: Zâmbi – Olorum, Oxalá. E que a predominância em seus cultos é de “espíritos de ‘pretos-velhos’, ‘índios’, ‘baianos’, ‘boiadeiros’ e ‘crianças’, enquanto os orixás-santos são reverenciados como forças-síntese, mas nem sempre chamados a conviver nas possessões do crente, como ocorre nos candomblés e xangôs” (BASTOS, 1979, p. 35). Esses Guias descem em Guma⁵, trabalhando nas linhas ou irradiações das quais os Orixás são dirigentes.

Ainda, segundo Bastos (1979, p.44), no Brasil, “os escravos encontravam, em plena glória e poder, os altares romanos, e o medo de serem ainda mantidos como ‘infiéis’ os

4 Encarnados que passaram por um desenvolvimento espiritual tal que não precisam mais encarnar e ascendem a Aruanda como seres da floresta.

5 Se diz quando a Orixá, ou outro Guia de Luz estão presentes sob forma de incorporação no Congá.



levou para o caminho sutil da imediata absorção dos santos católicos aos seus recalci-trantes cultos originais”.

Durante a convivência no *locus* de pesquisa, diversas vezes foi possível registrar, nar-radas pelos Guias que trabalham na condução dos trabalhos das Giras, assim como pelas Vozes do Mar, sobre uma dimensão importante na crença da Umbanda que praticam: a Unidade. A dimensão da Unidade recupera a compreensão de que todo é uno. Define a Unidade com assertividade, Iara, Voz do Mar: “É tudo pequeno, é tudo entrelaçado. A gente é que separa. Não existe divisão!” (informação verbal)⁶.

Em outros momentos, ouviu-se “verdadeiras aulas” dos Guias sobre a Unicidade, manifesta nas tradições religiosas em seus pontos de encontros: a manifestação da es-sência da vida, do princípio primeiro. É isso que une tais tradições no Sagrado Solo da Umbanda: Santa Rita, da Tradição católica, segundo a Voz do Mar sincretiza com a Cabocla Jandira que trabalha nas Linhas de Iemanjá e Oxum; Senhor Buda é um Oxalá e assenta-se ao lado de Jesus no altar principal; Cabocla Ita, Rainha da Umbanda, escutou o choro de nascimento de Jesus, outra manifestação de Oxalá. Seria possível comparti-lhar aqui outros ensinamentos das manifestações de Orixás e Caboclos na saga de Jesus, de santos católicos e outros encarnados que se *ajuremaram*, vivendo para o serviço do amor e caridade na Umbanda, mas importante é apresentá-los como exemplo, para o entendimento dessa dimensão que une o Santo numa interdependência como interde-pendentes são os Reinos.

Ortiz (1999, p.16) sinaliza que não se pode apresentar como e onde foi criada e nome-ada essa religião que imiscui diversas outras vigentes em seu contexto histórico-cultural, cuja “originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais segundo o novo có-digo fornecido pela sociedade urbana e industrial”, um período histórico de mudanças sociais. Registra anos diferentes para os primeiros aparecimentos da Umbanda no solo brasileiro, proveniente de certa dissidência do espiritismo kardecista, trazendo uma ca-ridade à brasileira, aceitando como lideranças esses espirituais de Caboclos, Indígenas e Pretos velhos.

Dentre os registros que Ortiz (1999) apresenta e o mais comumente reverencia-do e reconhecido na Umbanda – entre os autores umbandistas a qual se teve acesso e no campo de pesquisa – é a fundação na Umbanda por Zélio Fernandino de Moraes, o jo-vem rapaz de 17 anos que havia recebido o diagnóstico de loucura pelo fato de manifes-tar a incorporação de um Preto Velho, e que por meio do qual se apresentou o Caboclo das Sete Encruzilhadas:

Por que repelem a presença desses espíritos, se nem sequer se dignam a ouvir suas mensagens? Será por causa de suas origens sociais e de cor? [...] Se julgam atrasa-dos os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir a missão que o Plano Espiritual lhes con-fiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 21-22).

⁶ Entrevista realizada em 14 fev. 2017.



Essas foram algumas das palavras enunciadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, que se tem registro como a sua primeira manifestação para o anúncio daquela que seria uma religião de expressão brasileira, que imiscuía as religiosidades diversas viventes em solo brasileiro, mas que, se diferenciava pela inclusão de Mestres espirituais excluídos das crenças religiosas viventes.

Sobre a origem da Umbanda no Pará, Vergulino Silva (2015), em sua obra *O Tambor das Flores, fruto de sua dissertação produzida no início da década de 1970, revela que embora não exista como registro oficial é possível constatar uma forte presença dos cultos de matriz afro-indígenas em Belém:*

O fenômeno, no entanto, existe em Belém, e sua relevância é comprovada pelas evidências indiretas como sejam as notícias depreciativas das colunas religiosas e policiais da Imprensa escrita e falada; pelo número de casas especializadas na venda de artigos de Umbanda, que aumenta a cada dia na cidade, pela posição de uma ala conservadora da Igreja (padres Barnabitas) que, diante da expansão dos cultos para as prelaças do interior do Estado, adota uma posição de protesto, lançando “catecismos de alerta” ao grande público. (SILVA, 2015, p. 19-20).

Outro registro das origens da Umbanda no estado é de Santos (2012):

Na década de 1960, um casal de pesquisadores norte-americanos, Seth e Ruth Leacock (1972), realizam a primeira pesquisa de campo etnográfica sobre as religiões de matriz africana na Amazônia, identificando e descrevendo os cultos chamados na época de Batuques. Para os autores, o batuque era uma religião sincrética, onde o catolicismo e cosmologias ameríndias tinham forte presença. Os autores identificaram em Belém também a prática da Umbanda sulista, trazida pela médium Maria Aguiar que teria ido ao Rio de Janeiro e realizado um “cruzamento de linhas”, ritual que a permitiu incorporar tais práticas ao seu panteão. (SANTOS, 2012, p. 5).

Campelo e Luca (2007) apontam que esse cruzamento que gerou a chegada da Umbanda ao Pará, após a Mina, sucedida na década de 30. A institucionalização para garantia da legitimidade dos cultos umbandistas surgiu em 1964 estando, portanto, sob a vigência da ditadura. Ela tinha como missão o controle dos cultos e práticas das casas na perspectiva de conter o que o governo via como “foco de desordem” e charlatanismo. Visava certa ordem formal para as casas-de-santo. Assumiu, portanto, o “papel de mediadora e normatizadora” entre estas e o Estado.

A despeito do início dos cultos de Umbanda passar por discordâncias ou imprecisões no campo teórico, ou registros insuficientes, principalmente no Pará, no campo astral, as narrativas dos Guias no terreiro foram sempre em alusão a um existir demasiado remoto, sempre voltado à manutenção da vida, a caridade e ao amor por todas as criaturas, todos os Reinos. No plano astral, como é costume ouvir no terreiro, só existe uma Aruanda. O princípio existiu antes das religiões e antes das sociedades e das culturas.

Para além de uma religião, os Mestres nominam a esse reflexo da Luz Divina, como diz o ponto-hino da Umbanda, uma vivência xamânica de busca ao retorno a Unidade que preceituam. Assim como, instituem as águas ao princípio feminino na criação. As 4(quatro) Iabás: Nanã Buruquê, a lama, o lago, as águas paradas; Iemanjá, as águas sal-



gadas; Oxum, as águas doces: o rio, a cachoeira, o igarapé; e Oyá, a tempestade, são as Grandes Mães-Orixás, que dividem, cada uma a seu turno, a regência da Maternidade, cabendo a Iemanjá, o princípio Gerador da Vida.

2 Iemanjá e as memórias das águas sagradas nas vozes do mar

Iemanjá, esse útero etéreo, lugar do princípio, significa, vibra e guarda a geração da Vida em si, isto é, ela é a matriz, o ventre pelo qual passa a Criação. Do manancial de sua força cria e desfaz. É calma e fúria. Tudo acomoda. Seu hálito fresco é um refrigério que guarda vida e morte num infinito movimento (CABRERA, 2004).

Nas narrativas catalogadas, a Orixá Dona do Mar, é apresentado como mãe amorosa e voluntariosa que agrada, protege e é capaz até de aceitar as falhas dos filhos sem deixar de, no entanto, repreendê-los.

[...] Ela é um maternal, mas pelo menos na forma que eu sinto, é um maternal: “eu te amo, mas você fez besteira que eu vou te puxar a orelha!” É a mãe rédia curta! [...] É assim que sinto Ela comigo. Não é aquela Mãe assim, que tu vais roubar e ela vai dizer: “te esconde no meu armário, meu filho”. Sabe? Não! [...] Eu sou muito maternal, mas sou muito durona também, sabe? [...] Sou aquela que eu gosto de chamar atenção, sabe? Mas que não falem dos meus! A minha relação com Ela é assim, eu sinto que é isso: Ela me puxa, mas Ela pode me puxar! Dessa forma que eu sinto como característica muito forte em mim: não fale que ninguém que eu amo é feio e o negócio não vai prestar! (Dandalunda, Voz do Mar) (informação verbal)⁷.

Dandalunda evidencia sua descendência de Janaína revelando-se constituída por uma maternidade que se ocupa em proteger “os seus”, sem se despreocupar com educação destes, repreendendo-os, se necessário. Como na narrativa catalogada por Prandi (2001), quando Iemanjá repreende Xangô.

A Iabá que persevera a Senhora da maternidade, da fertilidade, da renovação constante, se mostra também, como mulher de rara beleza, guerreira destemida, sedutora, encantadora, mãe adotiva de muitos Orixás, tomou o coração do Brasil, sendo a mais popular entre os Orixás cultuados no país (VALLADO, 2011). Seu constante movimento na criação, a partir da força criadora-feminina, tem uma dinâmica e uma natureza que se confessa materialmente em períodos de recuos e avanços do mar; na trama do tecido imagético que se forma nos movimentos, aparentemente contrários, revelados pela transparência dos cursos d’água; no movimento intrínseco a despeito da aparente quietude, na abundante e inequívoca potencialidade de nutrição, navegação, transformação, que esse Reino possibilita à existência.

Esse ciclo de vida se repete incessante e imemoravelmente. Ela se constitui dos “contrários”, da contradição... Mais que isso, ele é os próprios contrários em si. E entre si. Como uma dança, se constitui de cada expressão e dos entre, dos intervalos-conexões, do encontro e não do fragmento. É Criação em sentido absoluto! O mar todo, como diz o poeta Manoel de Barros, se guarda na “sonora voz de uma concha” que a Mãe carrega,

⁷ Entrevista realizada em 23 set. 2017.



reproduzindo as memórias que temos sobre e com Ela em seus menores seres, ou menor grão de areia até em sua mais completa e complexa expressão.

É o que Campbell e Moyers (1990, p. 177) afirma, ao se pronunciar sobre quando se tem uma Deusa como Criadora⁸: “o próprio corpo dela é o universo. Ela se identifica com o universo. [...] Ela é toda a esfera dos céus que abarcam a vida [...]. Tudo quanto você vê, tudo aquilo em que possa pensar, é produto da deusa”. E o autor, refletindo sobre a dimensão criadora de formas da Deusa, atina na percepção que ganhou com tais reflexões: “você ganha essa intuição maravilhosa do abismo do qual tudo se origina”. A Voz do Mar confirma o que o autor levanta:

[...] Só que quando eu fui nesse lugar muito fundo no mar, eu vi a Peixinhos que brilhavam... E quando eu olhei o contexto de tudo que eu tava assim, Eu falei assim: “tem uma constelação aqui, aqui embaixo da água, eu tô no universo, eu tô num outro universo! Que a gente vê para o céu, mas... Existe em baixo também. (Iara, Voz do Mar) (informação verbal)⁹.

Revela-se aqui a presença do feminino sagrado e mítico. É explícito, portanto, na leitura das narrativas da Orixá, encontrar em Iemanjá um mito feminino, da Criação, da Grande Mãe, que se expressa universalmente nas diversas Culturas e sociedades. É oportuno anunciar aqui, o reconhecimento e honra profunda pela dimensão religiosa da Umbanda, porém cabe escrever sobre o campo da cultura e tendo a sociologia como suporte, analisar o aspecto mítico do fenômeno e na produção de uma educação sensível.

Oliveira (2005) afirma que o culto às deusas perpassa por muitas culturas como um dos mais antigos na humanidade. Uma divindade feminina, integrada à natureza, ligada à criação e manutenção do mundo, à nutrição e à geração se estabelece nos primeiros registros artísticos da humanidade, no período Paleolítico, como apontam as pesquisas arqueológicas. Há 30 mil anos, o culto à maternidade, ao mistério da geração, à fertilidade e todos os poderes geradores da vida já se faziam presentes.

O sagrado e o mágico eram expressos na materialidade das obras que sinalizam pela continuidade da vida na gestação da mulher. As artes revelam materialmente esse mancebo imaginário oferecido pela grande mãe, plasmam essa feminilidade em curvas e em atenção e (super) valorização de aspectos do corpo da mulher, signos feminino-mágicos: seios, quadris, sexo, barriga. Essa imagem é a arquetípica que também se mostra nas filhas de Iemanjá com frequência, se não no corpo físico, no corpo astral, como foi possível ouvir em vários momentos no campo de pesquisa em rodas de conversas entre as filhas nos intervalos da Gira.

Campbell e Moyers (1990, p. 177), por sua vez, registram que no período neolítico com o aparecimento das sociedades agrárias, “a magia da mãe e a magia da terra são a mesma coisa. Relacionam-se. A personificação da energia que dá origem às formas e as alimenta é essencialmente feminina”.

⁸ Campbell e Moyers (1990) optam por usar a palavra criador (com iniciais minúsculas e no masculino). Mas escolheu-se por usá-la no feminino menos por concordância gramatical e mais pela dimensão da segregação que a palavra empreende nesta escuta.

⁹ Entrevista realizada em 23 jan. 2018.



O sagrado feminino – na potência agrícola: fertilidade, regeneração da vida (do solo), morte (do grão) – nesse prisma, criava um “complexo simbólico”, uma:

Realidade cósmica [...] que, ao reificar a ligação entre todo o mundo vivo e sacralizar o mistério da criação, tendia a enfatizar valores, como a cooperação e a convivência pacífica – seja entre sexos, seja entre homem e os demais seres etc. – em detrimento de outros, como a dominação da força bruta. (OLIVEIRA, 2005, p. 5).

A força agregadora materna geradora atuava no imaginário ancestral tanto quanto atua aqui e agora, porque é princípio, é o que a Umbanda chama de Fundamento. Segundo o dicionário de Umbanda, é, pois, o Fundamento “a força mágico-espiritual-ritualística e o próprio conhecimento a respeito da mesma, os quais fundamentam a tradição, a prática, a liturgia e outros tantos elementos” (BARBOSA JÚNIOR, 2016, p. 101). Muitas vezes, os Guias, quando em *guma*, se referem a uma maternidade não gerada só no útero, mas a definem: a maternidade é o amor, consiste no amor puro, no cuidado, no carinho e demais descrições feitas aqui, que formam um desenho, uma imagem, um arquétipo dessa Iabá.

Mas, o que fez com que uma relação de unidade, cooperação perdesse esse lugar para uma relação de competição e controle e opressão? Quando a força masculina, o ímpeto, o impulso que faz mover, se enrijeceu em brutalidade e domínio autocrático?

Oliveira (2005) afirma que em cada cultura isso ocorreu em momentos diferentes. Na Europa, por exemplo, com as invasões indo-europeias, uma nova ordem vai afetar sobremaneira o ambiente mítico-religioso, em virtude de que os conquistadores nômades possuíam uma ordem social em que os homens e os deuses masculinos tinham o domínio. Após isto, então, deu-se o predomínio dos deuses sobre as deusas, até a “exclusão” do feminino na criação em grande parte das culturas ocidentais.

Na sequência disto, tem-se uma inversão de valores com relação ao mito feminino, como oferece a autora: uma “batalha entre os princípios feminino e masculino, deusa e deus, desordem e ordem, natureza e cidade reside no famoso confronto entre Zeus e a serpente Tifon” (OLIVEIRA, 2005, p. 6). A interpretação grega para tal acontecimento se fixava no entendimento de que o feminino, incontrolável e selvagem caos, poderia ser domado pelo masculino heroicamente. Assim, o Olimpo ganha o patriarcado dos deuses. Resta às deusas a natureza da desordem e caos a ser domada pelo masculino.

Nada mais semelhante à natureza das relações atuais entre homens e mulheres, entre racionalidade e sensibilidade, entre ciência e arte. Todavia, não há criação sem caos, não há vida sem morte e a exclusão de um desses movimentos gera rigidez, falência e ainda mais separação que qualquer outra coisa. Isso provoca o pensar na importância desses princípios divinos também nas criações humanas.

Oliveira (2005) testemunha:

Embora a Deusa não seja o equivalente da mulher, no seu simbolismo encontra-se presente muito daquilo que constitui o mais profundo do ser feminino, o que permite às mulheres uma identificação mais imediata com o arquétipo. Através deste processo de identificação, aspectos de suas vidas ignorados, marginalizados ou evitados pelas religiões patriarcais são resgatados e elas se tornam aptas a compreender e reverenciar a sacralidade da sua vida e do seu corpo. (OLIVEIRA, 2005, p. 7).

Na Umbanda, o corpo físico da mulher dá passagem para in-corpo-oração. Expressão ouvida nos terreiros, in-corpo-orar manifesta: a presença do mito, do sagrado, no corpo; um estado de oração, uma conexão profunda e possível do ser com o divino, dentro e fora de si, uma vez que se faz por meio de vários corpos, desde o mais denso – o corpo físico –, até os mais sutis, como é o caso da psique, para não falar dos que não se conhece. A Deusa “se corporifica”¹⁰ em sua filha (o), que sente a energia divina, sua força e seu poder, sua fluidez e demais características já descritas aqui, além daquelas que lhes são inefáveis. A (o) adepta (o) é, nesse momento, ao mesmo tempo, uma Deusa in-corpo-orada, um corpo orado pela deusa e o canal a mediar (a médium) o acesso para a conexão coletiva com a Realidade Sagrada Primeira – Orixá. As Vozes do Mar, em sua primeira incorporação de uma sereia, desvelam:

[...] E eu morrendo de medo ouvia Ela... parecia que ela sussurrava, sabe? “– filha te entrega, quem dança sou Eu!” Cara, aquilo me deu uma calma, parece que me desamarrou, sabe? Aí né, foi parece uma ordem, eu fui embora com Ela, dentro de um redemoinho, sei lá parecia um espiral rápido, rápido, rápido... Ela vergou minha coluna, a minha não a Dela e a minha foi junto! Eu pensava que ia cair e Ela dizia: “Eu danço!” E eu não caí mesmo! Ela se equilibrava naquele movimento! [...] Meu corpo era meu e ao mesmo tempo era Dela, eu sentia tudo, mas não tinha controle sobre ele, era muito mais forte que eu. Parecia que eu tava assistindo Ela dançar de dentro de mim... Em mim...(risos), viu? Não sei explicar! Eu sentia o cheiro de mar, as ondas batendo no meu corpo, sentia que quebravam dentro do meu corpo... (Kaiala, Voz do Mar) (informação verbal)¹¹.

[...] Eu nem sei te dizer... Na libação¹², quando recebi o Vodunce¹³ Dela, não consegui pensar em mais nada. Era só me sentir dentro da água, dentro da água... Não lembro o que Ela fez, o pessoal disse que Ela roda bonito...! Mas eu não vi, ne? Só posso te dizer mesmo eu tava dentro da água, eu era água, era tudo misturado... (Inaê, Voz do Mar) (informação verbal)¹⁴.

Como ajuda a lembrar Oliveira (2005), não há divisão porque não se separa a realidade divina da material, humana, que também é natureza divina, como é visto acontecer em grande parte, nas religiões patriarcais, e como foi na própria experiência religiosa das autoras, ao longo da vida. Além do mais, estando in-corpo-orada, a consciência individual dá espaço à mítica, portanto, é a Deusa quem dança, fala, age.

Embora considere válidas e importantes os debates e contribuições do movimento feminista para a sociedade atual, não se tentou apresentar aqui uma análise feminista propriamente, e sim a preocupação com a sensibilidade e o desejo de pesquisar sobre como o princípio feminino na criação participa da elaboração identitária de filhas e filhos da Orixá. Para essa compreensão a expressão de Oliveira (2005):

10 Na Casa de Culto *lócus* da pesquisa, entende-se que na ocasião da incorporação de um Orixá, o que os filhos de Santo sentem é o Vodunce, isto é uma centelha do Axé do Orixá, uma vez que seria humanamente impossível sustentarem uma grandeza.

11 Entrevista realizada em 23 fev. 2017.

12 Ritual em que os filhos de Santo ungem a imagem de determinado Orixá e vivem profundamente experiências de seu Reino.

13 Um centelha da vibração da Orixá, uma vez que, na sua tonalidade, o corpo humano não suportaria, dada a frequência elevada.

14 Entrevista realizada em 23 fev. 2017.



Hoje temos que lidar com o legado patriarcal tanto no sentido objetivo, quanto subjetivo de nossas experiências. E para que possamos fazer uma transição desta fase de desenvolvimento humano para uma outra mais justa e igualitária torna-se fundamental o resgate dos aspectos femininos submersos no útero primordial de nossa psique [...]. Ao encontrar-se com a fluidez de sentimentos presentes no feminino, a rigidez das leis masculinas pode tornar-se sensível às necessidades do Outro. (OLIVEIRA, 2005, p 10).

Esse aspecto feminino, submerso pela rigidez insensível do modelo patriarcal, pode tornar fluída – em decorrência de suas características da espera, da gestação, da entrega e do cuidado – a experiência de homens e mulheres, visto que os princípios da vida – masculino e feminino, não são propriedade de gênero. O mito feminino, portanto, habita, forma, sustenta e se expressa em filhos e filhas de Iemanjá.

Em Eliade (2016, p. 07), o mito é “uma história verdadeira e extremamente preciosa por seu caráter sagrado exemplar e significativo”, sendo ele “vivo”, numa determinada sociedade, “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor e existência para aqueles que dela participam”.

Tal como é mostrado nas narrativas de criação de tradição africana, a ação de Olorum a partir do desprendimento das Suas Qualidades, de Sua Realidade mais íntima, deu a origem à Orixá Iemanjá e, imediatamente, a ação dessas forças, que a própria deusa passou a ser, possibilitam a criação da Vida. A existência na terra se deu, em um tempo primordial, em consequência, da ação mágica de desses dois Entes Sobrenaturais.

O modelo da criação se constitui da ativação de dois princípios: o masculino e o feminino que integram a mesma origem/ causa primeira, que se “separa”, ou talvez seja melhor dizer, se move e se manifesta diferentemente para criar. Arrisca-se dizer que na cosmologia de tradição africana, como em tantas outras, tudo vai se criar a partir de relação desses princípios-polaridades.

O princípio gerador feminino em Iemanjá se funda como um modelo para suas filhas e filhos, dando-lhes sentido de ser e de se reconhecerem como tal. Daí a necessidade de os mitos precisarem ser olhados e analisados sob um olhar histórico-religioso, como uma possibilidade de explicar e justificar as condutas e comportamentos de um dado grupo. Essa ótica, de Eliade (2016), permite superar a visão de mito como um desvio da natureza, da normalidade, do padrão e admiti-lo como fenômeno cultural. O mito é revelador da palavra criadora, primordial, que fundamenta a vida social, embora racionalmente criticado pela sociedade devido a sua extrema subjetividade. É, pois, o mito, uma criação sagrada que constitui o ser humano. Resulta disto, a importância de compreendê-los.

Outras narrativas também permitem perceber:

Ela... Eu me vejo essa coisa do... Do... Como é que eu posso dizer...? Sim! Do cuidar! Tenho muito isso do cuidar. Aquela... Deve ser uma coisa maternal, mesmo que eu não seja mãe, mesmo que eu ache que não tenha vocação pra ser mãe, mesmo que isso já não faça parte dos meus planos... (Inaê, Voz do Mar) (informação verbal)¹⁵.

15 Entrevista realizada em 22 abr. 2017.

Aí, tipo, agora nesse papo, eu fiquei assim, caraca! Totalmente água, sabe? Essa parada deu tatuar uma sereia, Iemanjá, é mãe! E eu tinha um carinho muito enorme com ele, porque ele tinha muitas brigas com a mãe dele, sabe? Aí eu sempre tomava muito cuidado com ele, abraçava ele, tentava confortar, né? E agora fez totalmente sentido! (risos). (Bariri, Voz do Mar) (informação verbal)¹⁶.

O maternal, princípio gerador, está, nessa perspectiva, para além da possibilidade ou desejo ou possibilidade de ser mãe no plano físico, mas sustenta as qualidades do Princípio Gerador da Vida, em todo o seu processo de gerar e manter vida o tempo todo. O mito, como fica evidente, constitui e regula o modo de ser dessas pessoas, independentemente de seu gênero.

Eliade (2016, p. 8) provoca, ainda, o perceber e o atentar para o tempo em que o mito é cantado, narrado ou recitado: “um lapso de tempo sagrado”, pois que é nesse tempo que os entes Sobrenaturais – o próprio sagrado – são convocados à presença pela palavra. Na Umbanda, no momento ritual, Iemanjá é evocada pela narrativa do ponto cantado. A exemplo:

Iemanjá
 Leva pro mar esta saudade
 Da terra mãe distante
 Minha vontade de chorar
 Leva pro mar
 Iemanjá
 Quero curtir felicidade
 Ser livre como as ondas
 Grande como essa imensidão
 [...]
 No borbulhar das ondas
 Ouço sua voz me abençoar
 Linda sereia
 Iemanjá
 Meu orixá é só bondade
 Protege tanto a gente
 Com o seu manto azul de paz
 Amor e luz¹⁷.

No intangível tempo ritual, o corpo “mediuniza” a comunicação entre as realidades: o Reino de Aruanda e a Terra. E o principal motivador desse processo de mediunização é o mito cantado (ponto cantado), a que se refere Eliade (2016). Ao ser entoada a palavra, o som do princípio se faz presente à dança das ondas, do materno acolhimento, da fluidez líquida, da calma e delicadeza feminina, a partir dos movimentos corporais e dos cantos das sereias, como já mostrado nas narrativas das Vozes do Mar apresentadas.

Ao recitar os mitos reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, consequentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer

¹⁶ Entrevista realizada em 23. jan. 2017.

¹⁷Disponível em: < <https://www.letras.mus.br> > Regional > Oxum Pandá > Rosas pra Iemanjá>. Acesso em: 22 abr. 2017.



que, ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável. (ELIADE, 2016, p. 21).

As dimensões de tempo/espaço do concreto vivido se transmutam e as suas fronteiras se dissipam, permitindo a posse pelo transe mediúnico da filha (o) da Orixá. A transição entre as dimensões do concreto e do sagrado, se é que possível nomear assim, se completa pela indiferenciação da temporalidade da incorporação. A realidade vivida está em suspensão em outra dimensão: a espiritual e simbólica.

3 Movimento Interminável: O Sensível, O Poético E A Razão

A separação irreal entre o sério, o intelectual, o acadêmico e o senso comum, a vivência, o poético (ver a obra e citar), é uma posição epistemológica. Esse lugar idealizado escolhido por alguns e por muito de nós, muitas vezes, dada a formação, nesse mundo moderno e incrustação desse modo de operar o pensamento, porém o imaginário grita entre os que persistem firmemente em mostra-los, brota feito olho d’água, incontrolável, se derramando pelas frestas impossíveis de calafetar. O imaginário irrompe a vida dos homens e das mulheres, o princípio ancestral pulsa fulgurante nas células ainda que negado. Através do sonho, por exemplo, é possível acessar e interpretar a realidade vivida pelos homens em sociedade.

Em que pese que, à primeira vista, um sonho não caiba no lugar da teoria, segundo os ditames da ciência moderna, foi encontrado, em Castoriadis (1987, p. 227), o suporte para fazê-lo quando afirma: “porque não começar com um sonho como instância paradigmática?”

O homem não nos interessa apenas porque somos homens. O homem deve nos interessar porque, dado tudo o que sabemos, o fantástico nó de questões ligadas à existência do homem e ao tipo ontológico de ser por ele representado não é redutível à física ou à biologia. Se me for permitido dizer algo que, a meu ver, não é apenas um gracejo, eu diria que chegou a hora, talvez de inverter o procedimento tradicional. Em vez de tentar descobrir em que medida é possível explicar o que sucede ao homem por meio da física e da biologia e, por exemplo, prosseguir supondo que uma ideia, um mito, um sonho não são nada mais que resultados epifenomenais de um certo estado do sistema nervoso que seria, por sua vez, redutível a, digamos, um certo arranjo de elétrons, poderíamos talvez tentar, com finalidades heurísticas, inverter o procedimento. Todos se recordam que, quase sempre, os filósofos começam dizendo: “quero saber o que é o SER, o que é a realidade. Ora, eis aqui minha lembrança de meu sonho da noite passada: o que é que ele me exhibe como traços característicos de um ser real?” Nenhum filósofo principia dizendo: “seja o *Requiem de Mozart* como paradigma do Ser; comecemos por aqui.” Por que não poderíamos começar postulando um sonho, um poema, uma sinfonia como instâncias paradigmáticas da plenitude do Ser, e considerar o mundo físico como um modelo *deficiente* do Ser – em vez de ver as coisas de maneira inversa, em vez de ver, no mundo imaginário (isto é, humano) de existência, um modo de ser diferente ou secundário?” (CASTORIADIS, 1987, p.227-228, grifos do autor).



Maffesoli (1998) também fundamenta a ideia, ao dizer que “nada é mais objetivo que o sonho”:

Sabe-se, de priscas memórias, que nada é mais objetivo que o sonho. Sua elucidação tomou formas múltiplas e diversas, mas das “chaves dos sonhos” à interpretação científica da psicanálise, passando pelos augúrios ou os xamãs dos primitivos, não há, diga-se o que se disser, diferenças dignas de nota. De fato, o imaterial, o espiritual, a energia da alma, se não são mais fortes, são ao menos complementares do material em suas diversas modulações. Trata-se de uma constante nas histórias humanas, algo como uma estrutura antropológica. Ocorre que esta pode, conforme a época, exercer um papel mais ou menos importante. E se, durante a modernidade, o princípio de realidade foi, na prática essencialmente econômico, político, se, na teoria, ele se traduziu em sistemas conceituais, nacionalistas, estatísticos, é de se crer que hoje em dia o mesmo não mais se dá. O onírico excede a esfera do privado e se estende, amplamente, em numerosos domínios do corpo social. [...] Transfiguração de um mundo político e econômico em um mundo imaginal [...] e é em função disso que se pode compreender a necessidade instrumental da metáfora. Compreendê-la como uma alavanca metodológica. (MAFFESOLI, 1998, p. 155-156).

Não é suficiente mais, como lembra Maffesoli (1998), render-se a exigência platônica de elevar o sensível ao inteligível, visto que a vida impulsiona à busca da relação ecológica, por assim dizer entre afeto e intelecto, daí a necessidade de que as Vozes do Mar, vocalizadas na vivência e no senso comum, negados na modernidade, guardarem o mesmo *status* que a cientificidade, que os demais autores reconhecidos e legitimados academicamente. Aquilo que ele chama “o sim” a tudo que vive, que pulsa nas relações sociais, carregando aí o “programa da incerteza”, do desconhecido, do imaginado, do que não é dado, o imprevisível,

[...] pois, mesmo ignorando onde vamos chegar, mesmo sabendo nos tributários da tormenta ou da calma, não é menos certo de que estamos à caminho, e que o antigo mundo está a trás de nós. Uma tal consciência ou quase-consciência coletiva é inegável, é vivida enquanto tal. (MAFFESOLI, 1998, p. 16).

Assim, o mito da Grande Iabá Geradora da Vida aduz a força da maternidade que tudo cuida e que a tudo dá um bom lugar, que preserva, guarda, reserva, conserva e prevê. Assim como exhibe a criação dos ritmos ou dos regimes da vida: dia e noite, contração e expansão que – como a respiração – são necessários para o equilíbrio da natureza, das coisas, das pessoas. E nos espaços entre tais regimes, há as nuances, os encontros, o que faz, com que a existência não seja apenas dual, mas múltipla e faz, portanto, tudo ser o que é.

A realidade desse mito ensina também sobre uma maternidade que repreende, inicialmente com seus clamores, mas que diante da atitude de negação e descumprimento de seus pedidos, reage impulsiva e duramente. Esse modelo sendo reconhecido, reatualizado e partilhado no grupo social, contribui para uma filha de Iemanjá ser (re) conhecida como tal no terreiro e fora dele pelo povo de Santo.



Diante do mar, apreciando sua evolução silenciosa ou bravia, seus ruídos falam muitas vozes de modo intenso à alma; eles misturam temporalidades distintas, tempos míticos e/ou cronológicos registram a sensibilidade das filhas da rainha. As saias de Iemanjá vivem no imaginário de Vozes do Mar com uma força irresistível, a despeito de poderem ser recusadas e não conhecidas, conforme já apresentado por Dandalunda: a menina sem uma boa referência de mãe que a Mãe resolve colocar debaixo da sua saia, “a ondonã”. E é por isso, que a despeito de toda a formação positivista, seus corpos se asserenam diante das ondas cálidas e/ou estremecem com o ruidoso som delas em formação ou quebrando na praia. Vivas de alguma forma na teia invisível de seus imaginários, as Saias de Iemanjá sempre estiveram e guiaram os seus modos de ser e estar no mundo.

Segundo Ferreira (1994/95, p. 117), Lotmam define a cultura como um “um feixe de sistemas semióticos (linguagens) formalizados historicamente e que pode assumir a forma de uma hierarquia ou uma simbiose de sistemas autônomos”. Porém, avança em afirmar a relação íntima entre cultura e memória, memória e cultura:

Traduzir um certo setor da realidade em linguagem, transformá-la num texto, isto é, numa informação codificada de um certo modo, introduzir esta informação na memória coletiva é para ele um ponto fundamental. Num crescendo vai nos informando que cultura é informação, codificação, transmissão, memória, e conclui, de forma a não deixar lapsos: somente aquilo que foi traduzido num sistema de signos pode vir a ser patrimônio da memória. (FERREIRA, 1994-5, p. 117).

A transformação das experiências sensíveis de filhas (o) de Santo, cuja coroa pertence a Orixá Mãe em narrativa (um texto, uma codificação inexata) e estas, por sua vez, em análise/apreciação numa dissertação (outro texto, outra codificação inexata), requer perfazer o caminho, apontado pela leitura de Ferreira (1994-5), a respeito dos pressupostos de Lotmam sobre cultura: informação, codificação, transmissão e memória.

Cada uma dessas tarefas quer das Vozes do Mar, ou das autoras, se colocam a serviço de uma tradução de um sistema de signos. Uma tradução possível do vivido pelo sensível e pelo inteligível – que cria potenciais patrimônios memoriais e também é criado sob o efeito de outros. Aqui se revela também um movimento marítimo perene de ligação e renovação, íntimos entre memória e cultura, expressão uma da outra.

Ainda que saiba que este trabalho de tradição ora apresentado reduz ou não contempla o fenômeno ou a experiência espiritual, a vivência sagrada e o próprio sagrado, considerando sua vasta complexidade, cujo propósito, ao elucidar algumas de suas dimensões, é fazê-lo cognoscível para nós.

Referências Bibliográficas

- BARBOSA JÚNIOR, Ademir. *O livro essencial da umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.
- _____. *Dicionário de umbanda*. São Paulo: Anúbis, 2016.
- BASTOS, Abguar. *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- CABRERA, Lydia. *Iemanjá & Oxum*. Tradução de Carlos Eugênio M. de Moura. São Paulo: EDUSP, 2004.

- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O poder do mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard de. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas*, Campinas, n. 4, abr./jul. 2007.
- CARVALHO, Ana Claudia Moraes de. *Odô Iyá – da espetacularidade do Yle Ase Oba Okuta Ayra Yntyle ao corpo-cena*. 2014. 102 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Ciências da Arte, Universidade Federal do Pará, Belém.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- DAMASCENO, Tatiana Maria. *Nas águas de Iemanjá: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar*. 2015. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- DUARTE JÚNIOR, João–Francisco. *O sentido dos sentidos: a educação (do) sensível*. 3. ed. Curitiba: Criar, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- FERREIRA, Jerusa Pires. Memória é Cultura. *Revista USP* 108, São Paulo, 1994-95. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/27032> <http://sementeirapintaceutendaluzdooriente.blogspot.com.br/search?updated-min=2013-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2014-01-01T00:00:00-08:00&max-results=43>>. Acesso em: 05 abr. 2017.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Tradução de Albert Christophe Stuckenbruck. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MENEZES, Bruno de. *Obras completas de Bruno de Menezes*. Belém: Secretaria Estadual de Cultura: Conselho Estadual de Cultura, 1993.
- MOTA NETO, João Colares da. *A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do tambor de mina na Amazônia*. 2008. 193 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém.
- OLIVEIRA, Rosalira. Em nome da Mãe: o arquétipo da deusa em sua manifestação nos dias atuais. *Revista Artemis*, Campinas, v. 3, p. 1-16, dez. 2005.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3. ed. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.
- SALOMÃO, Suzana Marchiori Moura. *Deusa, sereia, rainha do mar: representações artísticas de Iemanjá*. 2012. 85 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre a ciência*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual. *Paralellus*, Recife, v. 3, n. 5, p. 59-73, jan./jun. 2012.
- SILVA, Anáisa Vergulino e. *O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará*. Belém: Paka-Tatu, 2015.
- VALLADO, Armando. *A grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.



Sobre os autores

Denise Simões Rodrigues

Doutora em Sociologia. Professora Titular de Sociologia do Centro de Educação e Ciências Sociais. Professora do Mestrado em Educação (PPGED/UEPA).

Livia Cristina Araújo Faro

Mestre em Educação. Professora de Arte e Educação. Secretaria Municipal de Educação de Belém/PA.