

Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil)¹

Petrônio Domingues*

The purpose of this article is to draw a brief historical draft of one important São Paulo *candomblé* cult house, the *Ile Iya Mi Osun Muiywa*, pointing out its principal initiatives on the religious, social, political and cultural field. This cult house's history is mixed up with the consolidation of the *candomblé* in São Paulo itself. Its objective is also to point out the fact that this cult house has distinguished itself in the fight for the the *povo de santo*'s civil rights defense and for the end of the religious intolerance in Brazil.

Keywords: *candomblé*, African Brazilian Religions, African Brazilian, African Brazilian Culture.

Introdução

A história dos povos da diáspora africana no Brasil ainda não foi contada devidamente. Durante décadas, o discurso historiográfico e antropológico escamoteou ou secundarizou as tradições culturais e religiosas de um segmento que, oficialmente, representa quase metade da população brasileira. Esta postura talvez estivesse relacionada ao racismo à brasileira, o qual excluía ou incluía marginalmente as manifestações da religiosidade negra no repertório dos temas considerados de relevância cultural.

A produção cultural dos negros era representada pelo senso-comum de maneira folclórica, como algo fossilizado, enquanto objeto laboratorial ou peça morta de museu. As religiões de matriz africana permaneciam, em alguns momentos, sendo definidas como seitas, expressão de uma religiosidade de segunda categoria, primitiva ou fetichista. Apesar da opressão racial, a população da diáspora africana demonstrou capacidade de luta e resistência no Brasil. Negando o discurso etnocêntrico, essa população caracterizou-se pela produção de uma religião viva e dinâmica, tão complexa quanto a de qualquer outro grupo étnico. Um exemplo cabal desse processo é o candomblé, uma religião que sofreu perseguição policial no Brasil por mais de um século.²

Tradição milenar dos iorubás africanos, a religião dos orixás (candomblé) foi (re)inventada do outro lado do Atlântico, a princípio, no ambiente do mundo escravista. Com o fim do cativo, a religião se expandiu no ambiente urbano e industrial. Neste novo contexto, a cidade de São Paulo foi um dos palcos que abrigou um “pedaço da África” tradicional.³ E dentre os vários terreiros de candomblé que surgiram nessa metrópole, um merece destaque especial, o Ile Iya Mi Osun Muiywa, dado sua importância e longevidade. Por isso, o objetivo desse artigo é resgatar alguns elementos da história e memória desse terreiro, apontando suas principais iniciativas no campo religioso, social, político e cultural. A história do Ile Iya Mi Osun Muiywa se confunde com a própria consolidação do candomblé em São Paulo. Pretende-se, outrossim, ressaltar o fato de que esse terreiro vem se notabilizando pela luta em defesa dos direitos civis do “povo de santo” e pelo fim da intolerância religiosa no país.

Uma breve história das religiões afro-brasileiras

Com a chegada do primeiro plantel de africanos escravizados ao Brasil, por volta de 1549, iniciou-se o processo de resistência religiosa do negro em terra *brasilis*. Apesar da vigilância e da estratégia de conversão ao cristianismo, os africanos escravizados continuaram cultuando seus deuses. Dentre os primeiros registros de manifestações de uma religiosidade afro-brasileira no período colonial (1500-1822), assinalam-se as práticas do Calundu, do Cangerê e do Acotundá. (cf. Souza, 1986: 263-269; Mott, 1988: 87-117). No início do Império (1822-1889), presume-se que foi fundado em Salvador o primeiro terreiro de candomblé do país, em seguida, surgiram outros, localizados sobretudo nessa cidade e no Rio de Janeiro.

Em pesquisa recente, Luis Nicolau Parés procurou acompanhar o processo de constituição do candomblé. Ele argumenta que, no período colonial, as pessoas incorriam em práticas religiosas de uma maneira relativamente individual e independente (com fins de cura e adivinhação, principalmente), depois elas passaram a formar as primeiras congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico até chegarem a organizar as congregações extra-familiares:

“acredito que foi só num estágio mais tardio, provavelmente no início do século XIX [no período do Império], que se consolidou uma rede social de congregações extradomésticas. Só quando essas congregações, em número suficiente, começaram a estabelecer entre si interações de cooperação, complementaridade e conflito, poderíamos falar de uma ‘comunidade religiosa afro-brasileira’ e do surgimento do Candomblé” (Parés, 2006: 119).

O candomblé foi uma herança cultural dos africanos escravizados de origem nagô ou, como também é conhecido, iorubá.⁴ Alguns autores afirmam que os nagôs, no plano religioso, eram um dos grupos étnicos africanos mais desenvolvidos naquela época. Edson Carneiro (1964: 174) assevera que,

"entre todos os povos negros chegados ao Brasil, talvez com a simples exceção dos malês, os nagôs (ou iorubás) eram, sem dúvida, os portadores de uma religião mas elaborada, mais coerente, mais estabilizada. A sua concentração na cidade de Salvador, em grandes números, durante a primeira metade do século passado [XIX], deu-lhes a possibilidade de conservar, quase intactas, as suas tradições religiosas. Dessas tradições decorrem os candomblés". Evidentemente, Edson Carneiro exagera na afirmação de que o grupo étnico nagô era um dos mais evoluídos e que sua religião foi mantida quase impoluta no Brasil, mas provavelmente são das tradições nagôs que "decorrem os candomblés".

A abolição da escravatura, em 1888, e a instauração da república, em 1889, permitiram que paulatinamente o candomblé e seus derivados se expandissem por todo o país. No Rio Grande do Sul e na Amazônia, eles passaram a ser conhecidos por batuque. No Maranhão, são designados de Tambor de Mina. Em Pernambuco, Sergipe e Alagoas, tais cultos são conhecidos simplesmente por Xangôs (Carneiro, 1964: 128; Prandi, 2005: 21).

O Candomblé em São Paulo

O termo candomblé, denominado primariamente kandombile, é de origem banto e significa culto, louvor, reza, oração ou invocação. A introdução do candomblé em São Paulo aconteceu no início da década de 1960. Segundo Reginaldo Prandi (1991: 93), essa religião teve inserção ali por meio de: "pais-de-santo" que vinham do Rio de Janeiro e da Bahia para iniciarem filhos religiosos de São Paulo, quando umbandistas iam ao Rio de Janeiro e à Bahia para lá se iniciarem no candomblé; casos em que um pai ou mãe-de-santo migrava para São Paulo já iniciado em seu Estado de origem e abria aí terreiros de candomblé; situações em que o migrante já vinha "feito" no candomblé, mas começava sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda, para, mais tarde, vir a tocar candomblé e abandonar a umbanda; e, finalmente, através de filhos que já eram iniciados em São Paulo por mães e pais-de-santo também iniciados em São Paulo.

Terreiro é o templo onde se pratica o candomblé. Também pode ser chamado de casa, roça ou em sua versão de origem iorubá: ilê (casa) ou axé (força vital).⁵ O mais antigo terreiro de candomblé no Estado de São Paulo foi criado em Santos, em 1958, por um baiano, Seu Bobó (José Bispo dos Santos). No entanto, o primeiro terreiro que teve seu registro em cartório com o termo "candomblé" foi o de Mãe Manodê, em 1965 (cf. Prandi, 1991: 93).

Cada terreiro de candomblé é uma família, cuja principal dirigente na hierarquia religiosa é titulada de yalorixá (ya = mãe + lorixá = sacerdote do orixá) e o principal dirigente é titulado de babalorixá (baba = pai + lorixá = sacerdote do orixá). Eles são os responsáveis pelo culto aos orixás e detentores (e transmissores) do axé do terreiro. Quando esses sacerdotes investem o axé na iniciação de novos adeptos à religião, amplia-se

a família religiosa, que passa a ser constituída de filhos ou filhas-de-santo, sobrinho ou sobrinhas-de-santo, neto ou netas-de-santo.

Já o termo "nação" é uma alusão aos grupos étnicos dos africanos escravizados, trazidos para o Brasil e que aqui continuaram praticando sua religião de origem nas comunidades de terreiros. Dentre essas nações, as principais foram as dos banto, nagô (ou iorubá) e jeje. O candomblé chamado angola tem uma origem banto (habitantes das regiões de Angola, Congo e Moçambique) e os deuses reverenciados denominam-se inquices, como Mutalambô, Matamba, Dandalunda, entre outros. Já no candomblé efô e ketu, de origem nagô ou iorubá (população das regiões conhecidas nos dias de hoje como Nigéria e parte do Benin, ex-Daomé), predomina o culto aos orixás, como Xangô, Oxalá, Iasã, Iemajá, entre outros. E, finalmente, no candomblé jeje, cultua-se os voduns, como Sobô, Mavu Lissa, Olissa, divindades do grupo étnico fon (população de algumas regiões localizadas no Benin). A diferença de uma nação religiosa para outra passa pelas características do culto, dos alimentos, das roupas, da mitologia, da designação de suas divindades, do sistema de cores classificatórias dessas divindades (cf. Silva, 1995: 110), da maneira como se tocam os atabaques e da utilização da língua (que pode ser iorubá, no candomblé da nação ketu; quimbundo, da angola; e ewe, da nação jeje) utilizada nas cantigas rituais, rezas e saudações.

As principais nações de candomblé que chegaram em São Paulo foram de origem angola, na primeira fase; efã, na segunda, e ketu, na última fase. Da nação angola, o nome mais lembrado é, sem dúvida, o de João da Goméia (João Alves Torres), um dos mais importantes babalorixás baianos que se estabeleceu no Rio de Janeiro nos anos 1950. Por meio de freqüentes viagens a São Paulo, ele iniciou uma grande quantidade de pessoas no candomblé.

Do rito efã, um dos babalorixás mais lembrados é Waldomiro de Xangô (Waldomiro Costa Pinto), conhecido como Baiano. Com terreiro aberto em Caxias, no Rio de Janeiro, ele expandiu sua imensa família religiosa para São Paulo, por meio de consecutivas viagens para iniciar pessoas, dar as costumeiras obrigações de senioridade e preparar aberturas de casas. Um outro importante divulgador do rito efã em São Paulo foi Alvinho de Omolu (Álvaro Pinto de Almeida), irmão de santo de Waldomiro de Xangô. No início da década de 1960, ele se transferiu para a paulicéia, permanecendo aí por quase uma década, antes de regressar para o Rio de Janeiro.

Do rito ketu, a linhagem precursora em São Paulo foi a de Nezinho de Ogum (Manuel Siqueira do Amorim), do terreiro Portão da Muritiba, no Recôncavo Baiano, intimamente vinculado às famosas casas do rito ketu em Salvador, como a Casa Branca do Engenho Velho e o Gantois de Mãe Menininha. Apesar de possuir terreiro no Rio de Janeiro, Nezinho vinha constantemente a São Paulo, nas décadas de 1960 e 1970, para tratar das coisas de orixá. O modelo ketu é, por sinal, considerado o mais puro ou autêntico candomblé, por isso desfruta de tanto prestígio entre o "povo de santo". Esta pureza ritual é sempre afirmada em oposição à umbanda, uma

religião marcada pelo sincretismo, prática também criticada no candomblé da nação angola.

Além do angola, efô e ketu, existem, em menor escala, outras modalidades de ritos no candomblé paulista. Da nação jeje, na sua versão baiana, levantou-se terreiro do rito marrim. Já na sua variável maranhense, estabeleceu-se também a casa da nação mina, que cultua os voduns e os encantados (nome dos caboclos). Similarmente, foi introduzido no campo religioso afro-paulista a nação "bosso-alaqueto", uma releitura do ketu, de enraizada tradição iorubá. Por fim, é necessário fazer menção à existência de terreiro afiliado ao xangô pernambucano (uma modalidade regional do rito ketu).

O Ile Iya Mi Osun Muiywa

Nas primeiras décadas de constituição do candomblé em São Paulo, os adeptos eram geralmente oriundos da umbanda. A fundadora do Ile Iya Mi Osun Muiywa, Mãe Isabel de Omulu (Isabel Maria da Conceição de Oliveira), é um caso típico desse fenômeno. Nascida na cidade de Guariba/SP, em 1914, migrou para a capital paulista para ganhar a vida, estabelecendo-se no bairro da Casa Verde, que era um verdadeiro "território negro" na cidade de São Paulo na época (cf. Rolnik, 1988). Viúva precocemente, passou a sustentar sozinha seus seis filhos, trabalhando como empregada doméstica. Proveniente de uma família católica, logo aderiu às práticas umbandistas na nova cidade.⁶ Em 1956, fundou o terreiro de umbanda São Lázaro; alguns anos depois, a casa se tornou de candomblé.

Isabel Maria da Conceição de Oliveira (1914-2001) foi uma das primeiras umbandistas a se iniciar no candomblé em São Paulo. Sua conversão à religião, em 1962, foi justificada como decorrência de um grave problema de saúde. Como informa sua filha carnal, Mãe Wanda:

"o guia, o caboclo de Oyá Tolu, que era o Seu Três Pedras, chegou e falou assim para a minha mãe: 'Ou a Senhora sai da umbanda e entra no candomblé, pra fazer sua cabeça, ou a Senhora vai acabar ficando louca'" (apud Prandi, 1991: 78).

Mãe Isabel de Omulu, então, seguiu a determinação da divindade e fez "santo", isto é, foi iniciada na nova religião em 1962, por João Alves Torres (1914-1971), o João da Goméia, em Duque de Caxias, no Estado do Rio de Janeiro, recebendo a dijina (nome religioso) Kateçu. Esta dijina faz parte do ritual do candomblé da nação angola, do qual João da Goméia foi um dos principais expoentes do país. Em 1964, Wanda de Oliveira Ferreira, filha carnal de Dona Isabel, também foi iniciada por João da Goméia, passando a ser chamada Ode Ceci. Já Gilberto Ferreira - que mais tarde tornou-se marido de Wanda de Oliveira - converteu-se da umbanda para o candomblé fortuitamente, em 1961, no Rio de Janeiro. Naquele mesmo ano, foi confirmado ogã (mestre), numa casa de rito efã e, em seguida, transferiu-se para Santos.

Como já foi observado, o Ile Iya Mi Osun Muiywa inicialmente recebeu influências do candomblé de nação angola. Com a morte de João da Goméia, em 1971, operou-se uma guinada de nações no candomblé em São Paulo. O angola declinou-se e o efã, mas, sobretudo, o ketu (ambas nações de origem iorubá), se impuseram, iniciando o período de predomínio do candomblé nagô. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (1995: 86),

"se por um lado o rito angola popularizou o candomblé, atraindo aquelas populações umbandistas que começavam a se interessar por ele, principalmente através da figura do caboclo afro-ameríndio que, de um certo modo, 'descia' em ambas as religiões, por outro não enfatizou certos aspectos que justamente serviram de mote para os efã, cujo apelo às origens, 'à raiz' e ao modelo 'puro' de culto acabaram constituindo um forte argumento para garantir o acesso ao controle legítimo do culto aos orixás".

Entre as acusações frequentes desferidas contra Joãozinho da Goméia, está o de cultuar entidades estranhas ao candomblé (como era o caso do caboclo).⁷

Com a morte desse babalorixá, seus filhos e filhas tiveram que procurar uma nova filiação religiosa. Dona Isabel, pelo menos, passou a realizar suas obrigações com Waldemiro Costa Pinto, conhecido como Waldomiro de Xangô ou simplesmente Baiano, da nação ketu.⁸ A então filha-de-santo Wanda seguiu o mesmo caminho da mãe, Dona Isabel, e realizou suas obrigações religiosas de sete anos, tomando o axé pelas mãos de Waldomiro de Xangô.

Em função dessa mudança de nação religiosa, a então filha-de-santo, Wanda Ferreira, que era conhecida como Odé Ceci, passou a ser chamada Wanda de Oxum. Perguntada como esse processo aconteceu, ela explica:

"Na nação ketu não existe dijina, isso é pertinente ao culto Inkice, sendo eu recolhida em grupo (barco) com 11 pessoas, o meu zelador de santo precisava identificar cada iniciante e fui simplesmente apelidada de 'Odé Ceci'. A casa do meu Babalorixá era angola. Wanda de Oxum, portanto, ocorreu durante a minha obrigação de 7 anos (oiê) e o babalorixá Joãozinho da Goméia tinha falecido, fiquei órfã aos 6 anos de iniciada, por isso tirei 'a mão de vumi'⁹ e após 17 anos, reiniciei as minhas obrigações com o babalorixá Waldomiro de Xangô, pois já fazia parte do axé deste competente zelador-de-santo que deu prosseguimento aos atos com o falecimento de 'seu' Joãozinho da Goméia, daí tornei-me conhecida por Wanda de Oxum".¹⁰

Esses eventos marcaram a transição para o segundo período do terreiro, que passou a ser influenciado pelo rito de origem ketu. Como Baiano era ritualmente filho de Mãe Menininha, do Gantois da Bahia, Dona Isabel e Wanda - na qualidade de filhas de Baiano - passaram a ser ritualmente netas de Mãe Menininha. Assim, a linhagem do Ile Iya Mi Osun Muiywa tornou-se vinculada ao do Gantois, da Bahia, a mais famosa família-de-santo do país na época.

O terreiro, portanto, segue o rito ketu africanizado, com revalorização do efã e angola. E como afirma Vagner Silva, a yalorixá Wanda de Oxum personifica a trajetória do candomblé paulista. Iniciada no rito angola, transferiu-se em seguida para ketu. Em 1970, "Waldomiro de Xangô, seu pai adotivo, abandona o rito efã e passa para o Gantois, arrastando consigo toda sua filiação. Portanto, Wanda de Oxum carregará estas múltiplas identidades: filha de umbandista, raspada no rito angola, casada com um efã, adotada pelo queto da Muritiba através de Tia Rosinha e finalmente do Gantois. Nela se espelha também a trajetória do candomblé em São Paulo" (Silva, 1995: 90).

Ainda em 1971, Wanda de Oxum, como passa a ser conhecida, recebeu o cargo de Iya Kekere (mãe-pequena), assumindo, teoricamente, o segundo posto na hierarquia de comando religioso do terreiro, pois, na prática, tornou-se a principal liderança, em virtude da idade já avançada de Dona Isabel. Nessa nova fase, ela revitalizou o Ile Iya Mi Osun Muiywa, implantando novos projetos e fazendo alianças externas com algumas personalidades públicas. O terreiro passou a adquirir mais reconhecimento e Wanda de Oxum tornou-se figura respeitada por sua militância em favor da causa negra (Ferreira, 2002). Em 1976, ela foi investida no posto de yalorixá, outorgado por Waldemiro de Xangô e Dona Rosinha de Xangô, e prosseguiu dinamizando as atividades do terreiro. Em 1995, aumentaram suas responsabilidades à frente do terreiro, devido o acometimento de uma grave doença em Dona Isabel. Em 2001, a fundadora da casa faleceu e a yalorixá Wanda de Oxum, sua sucessora natural, foi oficializada, em 2002, no cargo de principal dirigente do Ile Iya Mi Osun Muiywa.

Uma religião que prima pela oralidade

Não existem livros sagrados que ensinem as liturgias, os códigos morais ou a organização do poder no candomblé. Nesta religião, se aprende tudo empiricamente, conforme indica Mãe Wanda: "o que eu aprendi dentro do candomblé foi com a participação. Não é pelo livro que eu vou aprender. A gente aprende é na participação".¹¹

Herdeiros da cultura africana, o povo de candomblé preserva a oralidade - em detrimento do registro escrito - como sua principal fonte transmissora de conhecimento, seja de seus princípios ou suas práticas religiosas, seja de seu passado secular. Daí a necessidade de se lançar mão da história oral para recuperar fragmentos desse passado, aparentemente perdido no tempo, posto que, na essência, permanece guardado na memória dos mais velhos. Na avaliação de Raul Lody (1987: 12),

"o segredo foi a melhor arma do candomblé para conseguir manter tantos traços africanos, como palavras, música e, principalmente, rituais religiosos, formas revitalizantes da continuidade e da manutenção do axé".

Porém, cumpre reconhecer que uma das fontes não oficiais de conhecimento dos segredos da religião são os "cadernos de fundamentos", utilizados pelos

iniciados para anotar os ensinamentos que são adquiridos cotidianamente nas atividades religiosas. Nesses cadernos de formação, escreve-se detalhadamente sobre tudo que diz respeito aos procedimentos dos rituais, como rezas, fórmulas de ebós e oferendas, receitas de banhos, utilização de folhas sagradas e nomes dos odus e seus significados no jogo de búzios. Este instrumental foi amplamente utilizado por Mãe Wanda, que tinha o hábito de registrar tudo que aprendia de seu babalorixá João da Goméia:

"quando a gente ia para o Rio de Janeiro, que tinha iaô, isso e aquilo, seu João [da Goméia] falava: senta, pega um caderno e marca tudo que você está vendo, que a gente aprende. Eu tinha um caderno que eu marcava como seu João raspou uma iaô, as cantigas. Tudo eu aprendi lá".¹²

A africanização do Candomblé paulista

Para legitimar sua religiosidade, os terreiros de candomblé paulistas procuraram se investir de uma pureza original, a qual, em um primeiro momento, era encontrada na Bahia, mas, depois (no início da década de 1980), passou a ser a própria África. Neste período, muitos sacerdotes realizaram peregrinações à África, pagaram obrigações e receberam títulos honoríficos nos templos da Nigéria e do Benin. Este processo de retorno às "origens" é conhecido como africanização do candomblé. Para Prandi (1991: 118), "africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea"; implica no aparecimento do sacerdote, na sociedade metropolitana, como alguém capaz de superar uma identidade discriminada.

A busca das raízes ancestrais também fez parte dos planos do Ile Iya Mi Osun Muiywa. Para tanto, procurou-se de forma progressiva eliminar todo tipo de sincretismo que ainda persistia nas práticas rituais, centralmente, o culto ao caboclo e aos santos católicos. Um marco desse processo foi a participação do terreiro na II Conferência Mundial da Tradição e Cultura dos Orixás, realizada em Salvador, em 1983. Neste evento, foi aprovado um manifesto, decretando o fim do sincretismo no candomblé em todo país. Segundo Silva (1995: 278),

"o movimento de dessincretização do candomblé tornou-se 'oficial' na II Conferência Mundial da Tradição e Cultura dos Orixás, realizada em 1983, em Salvador, quando algumas das mais famosas mães-de-santo, liderada por Mãe Stella do Opô Afonjá, assinaram documento contra o sincretismo".¹³

Como signatário desse manifesto, o Ile Iya Mi Osun Muiywa afastou do culto as influências do catolicismo e das outras misturas, como as entidades espirituais ameríndias. Dona Isabel, que ainda incorporava o espírito do caboclo Sete

Estrela, passou a ser discretamente repreendida, assim como sua postura de freqüentar as missas e cultuar os santos católicos. Quando yalorixá Wanda de Oxum assumiu o terreiro, as diversas relíquias e imagens dos santos católicos foram removidas do altar sagrado das divindades. Cessou-se, igualmente, o culto a caboclo na casa, ou seja, eliminou-se, em definitivo, os resquícios da influência católica e umbandista. A palavra de ordem passou a ser resgatar as raízes da religião, por isso o terreiro voltou suas atenções para o modelo de culto aos orixás praticado na África.

No bojo desse processo, Mãe Wanda realizou um antigo sonho: conhecer a África. Ela teve a oportunidade de viajar para a Nigéria, em 1986. Durante visita de cortesia ao Olasoko of Isoko (Rei da cidade de Isoko), este lhe concedeu o título honorífico de Princes of Isoko (Princesa de Isoko). Nesta mesma viagem, Mãe Wanda visitou a cidade de Osogbo. No decorrer do cerimonial em homenagem a Oxum Osogbo (divindade protetora da cidade), ela foi reconhecida como filha dileta dessa divindade e teve seu nome, Oxum Muiywa, investido pela Ialode of Osogbo (sacerdotisa de Oxum na cidade de Osogbo). Foi a primeira vez na história daquela cidade que uma pessoa de outro continente foi agraciada com esse título (Ferreira, 2002), o que conferiu a Mãe Wanda o direito de introduzir o Oxum Osogbo no Brasil e cantar a seguinte cantiga:

*Osun iya mi o
Osun sala mi fum mi
Ninu odun, jé ki n`rayo
Jé ko na, mio gere
Osun iwo, iya omi
Osun Osogbo
Ba, mio
Iya Osun Muiywa
Ba, mio.*

A viagem de Mãe Wanda à África foi outro marco para a casa porque, entre outros motivos, permitiu a adoção de alguns elementos do culto original aos orixás, tal como é praticado pelos iorubás na Nigéria. A partir daquele instante, a casa passou a estabelecer um intercâmbio com os sacerdotes africanos, e o ogã Gilberto Ferreira voltou quatro vezes à Nigéria, de 1987 a 1990, procurando, sempre, aprofundar mais o conhecimento da cultura e religião dos orixás.

O intercâmbio com o exterior continuou nos anos seguintes. A casa, por sinal, já “exportou” a religião dos orixás para outros países, com o ogã Gilberto Ferreira e alguns dos filhos-de-santo atuando, inclusive, nos Estados Unidos. Um dos frutos desse trabalho é a iniciação de alguns estrangeiros na casa. Um caso ilustrativo envolveu o sacerdote de origem cubana, Ilari Oba (Willie Ramos). Em 2001, ele se submeteu ao tradicional ritual de bori no terreiro, sob a orientação da yalorixá Wanda de Oxum. Após aprender esse ritual - que praticamente foi perdido na diáspora africana - Ilari o introduziu nos Estados Unidos e em Cuba, sendo, assim, o Ile Iya Mi Osun Muiywa um dos responsáveis pela recuperação dessa tradição iorubá naqueles dois países.

Uma breve descrição do terreiro

Desde o período da escravidão, as moradias dos negros, ainda que precárias, eram utilizadas tanto na realização de festas religiosas quanto na construção dos altares sagrados das divindades. O uso do mesmo espaço para a moradia dos negros e para o culto a seus deuses foi uma característica dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras, preservada ainda nos dias de hoje (cf. Silva, 1994: 48). O Ile Iya Mi Osun Muiywa é um desses casos. Localizado na rua Carlos Belmiro Correia, 226, no bairro da Casa Verde, zona norte da capital paulista, o terreiro tem o mesmo endereço da família de sua sacerdotisa, a yalorixá Wanda de Oxum. Na área contígua a sua casa, foi construído o barracão, decorado com emblemas ligados ao culto, com quadros dos orixás, máscaras africanas e arranjos rústicos pendurados na parede, que lembram o clima da África tradicional. A divisão entre o espaço privado, familiar, e o espaço sagrado, de culto aos orixás, não é tão rigorosa; a cozinha da casa, por exemplo, também é utilizada para o preparo das comidas utilizadas nos rituais cotidianos e nos festejos religiosos.

O terreiro não possui uma arquitetura exterior visivelmente diacrítica, como a de templos de outras religiões (como as igrejas católicas), por isso, sua aparência confunde-se na paisagem urbana da rua, cercada de casas residenciais. Para qualquer transeunte desavisado, fica difícil saber que ali funciona um terreiro de candomblé. Ele é freqüentado por pessoas, em sua maioria, humildes, oriundas das classes sociais mais pauperizadas. Do ponto de vista racial, há um predomínio de negros e mulatos. Nas festas públicas, o terreiro fica repleto, com a presença da família-de-santo, visitantes, curiosos, adeptos da religião de um modo geral e, por vezes, pesquisadores. Aliás, o Ile Iya Mi Osun Muiywa é procurado por antropólogos, sociólogos e especialistas nas religiões afro-brasileiras.

O primeiro afoxé de São Paulo

A existência do candomblé implica em uma mudança radical ante os referenciais da cosmovisão dominante. Em vez de cultura eurocêntrica e cristã, o eixo ontológico passa a ser a cultura afrocêntrica e iorubá. Nesse sentido, ser de candomblé não é apenas uma opção religiosa, mas também uma tomada de posição política, pelo menos essa é a compreensão do Ile Iya Mi Osun Muiywa, que, no decorrer das décadas, construiu uma tradição de defesa pública da cultura iorubá.

Um dos principais projetos de afirmação dessa cultura foi a fundação, em 1980, do primeiro grupo de afoxé de São Paulo, denominado Ile Omo Dada (Coroa de Dadá), com sede no próprio terreiro. Em entrevista concedida a um jornal do "povo de santo", seu presidente, o ogã Gilberto Ferreira, explicou como surgiu o afoxé:

“De uma conversa entre eu e o saudoso Janicá. Daí então fui a luta, consultei o meu babalorixá Waldemiro de Xangô para confirmar o

nome de Dadá que seria dado ao Afoxé e este assentou o axé. Um ano depois desfilamos pela primeira vez na passarela do samba, em homenagem ao patrono da organização, Dadá, o segundo Alafin de Oyó e irmão mais novo de Xangô, isto aconteceu na avenida Tiradentes, onde se realizava o carnaval de São Paulo ainda naquela ocasião.”¹⁴

Mesmo tendo um patrono, que é Dadá, todo ano um orixá diferente é homenageado no desfile. Por isso, muda-se o padrão das roupas e as suas cores, assim como a cantiga, que é específica daquela divindade a ser homenageada.

O afoxé é a versão profana do culto aos orixás. Em razão de um preceito religioso impedir os iniciados no candomblé de pintar o rosto, usar máscaras ou fantasias, eles não desfilavam no carnaval. O afoxé foi criado justamente para compensá-los dessa privação. Mas, como naquele momento pouco se conhecia da tradição milenar dos orixás, fazia-se uma grande confusão. "O afoxé Coroa de Dadá", diz Mãe Wanda,

“foi muito assediado na época, porque era o único afoxé de São Paulo, com uma cultura que poucos conheciam. A imprensa caiu em cima para saber o que era afoxé e qual era sua finalidade. Na visão das pessoas, o afoxé vinha para limpar a avenida. Nossa visão não era essa. O que queríamos mesmo era trazer a oportunidade das pessoas feitas de santo desfilarem no carnaval e também mostrarmos nosso trabalho cultural”.¹⁵

No primeiro ano de desfile, em 1981, o Coroa de Dadá esteve sob a coordenação de Gilberto de Ogum, Waldomiro de Xangô, Odé Cici, Francisco Otaoci e José Mauro de Oxossi, dentre outros. A despeito de não terem conseguido apoio da prefeitura para compra de instrumentos, fantasias e alegorias, o afoxé Coroa de Dadá abriu o carnaval paulistano naquele ano, homenageando Xangô. O ponto alto do desfile foi a corte aristocrática do orixá homenageado: rei, rainha e seu panteão.¹⁶ Na concentração, momentos antes do início do desfile, foi feito um ritual para Exu, pedindo sucesso e caminhos abertos na avenida para todos os integrantes do grupo.

Projetos culturais e obras sociais

Em 1982, o Ile Iya Mi Osun Muiywa fundou um dos primeiros grupos de dança afro-brasileira em São Paulo, o Egbe Omo Feiy Saio (filhos da felicidade). Sob a direção artística de Mãe Wanda, o grupo era composto apenas por iniciados na religião: babalorixás e yalorixás, ogãs, equedes e iaôs. Ele se apresentava em clubes, escolas, teatros, festivais, dentro e fora do Estado de São Paulo. Influenciado pelo sucesso do Egbe Omo Feiy Saio, outros grupos de dança afro surgiram na cidade.

Nesta mesma época, o Ile Iya Mi Osun Muiywa realizou um trabalho social com crianças, oferecendo aulas de dança, música e cultura dos orixás. Em 1983, por intermédio do projeto Zumbi da Secretaria da Cultura do

estado de São Paulo, o terreiro organizou a primeira exposição de arte e cultura dos orixás, em vários pontos da cidade.

Ainda no terreno artístico e cultural, vale salientar que uma das iniciativas interessantes do Ile Iya Mi Osun Muiywa foi a montagem da peça teatral "Xangô e suas três mulheres", em 1983. A proposta era encenar o espetáculo apenas com atores amadores e iniciados no candomblé. O texto foi assinado por Araken Vaz Galvão, que também ficou responsável pela direção, em conjunto com o ogã Gilberto Antônio Ferreira. Já a direção coreográfica da peça coube a Elísio Pita e Wanda de Oliveira Ferreira. A direção musical ficou também sob a competência de Gilberto Ferreira.

O objetivo dos idealizadores do projeto era levar para o palco, de maneira didática e artística, a cultura dos orixás, de modo que os espectadores tivessem elementos para conhecer e, por conseguinte, desmistificar alguns preconceitos negativos que permeavam o imaginário social a respeito das divindades iorubás. Realizando os ensaios em uma sala do teatro Sérgio Cardoso, o grupo tinha dois dias para apresentar o espetáculo no Teatro Municipal, mas, na véspera da apresentação, um dos dias foi cedido para o balé de Moçambique, que visitava São Paulo. Resultado: a peça "Xangô e suas três mulheres" foi exibida no Teatro Municipal apenas no dia 22 de novembro de 1983, auferindo um relativo êxito.

Um outro compromisso do terreiro é com a valorização da negritude, inclusive, no terreno estético. Após a viagem à Nigéria, Mãe Wanda resolveu transplantar o estilo de indumentária africana para São Paulo. A princípio, ela foi introduzida no candomblé, no afoxé e no grupo de dança afro do terreiro, o Egbe Omo Feiy Saio:

*"[...] quando eu via os grupos se apresentando era com pedaço de trapo. Eu sempre falava isso: eu acho horrível esse pessoal dançando descalço com pedaço de trapos amarrados no corpo. Quando chego na África e vejo aquela roupa toda, eu falo: eu tenho que levar isso para o Brasil porque é muito importante para minha religião, para fazer desfile e mostrar a estética da mulher africana no Brasil. Foi importante para o grupo Egbe Omo Feiy Saio, que passou a usar panos transpassados na cintura como os africanos usam. Panos com uma estampa bonita, bem acabada em costura."*¹⁷

Em um segundo momento, Mãe Wanda resolveu difundir a moda africana no país e, em 1990, criou uma grife, a Fetiche Afro, confeccionando e bordando uma série de roupas, como agbadas, dan sikis e aso okes. Promovendo desfiles e participando de feiras de moda, a grife adquiriu um razoável reconhecimento.¹⁸ Especialista na indumentária africana, Mãe Wanda foi convidada para preparar esse tipo de "guarda roupa" para o teatro municipal, para a TV Globo e TV Cultura. A atuação dessa liderança religiosa no ramo da moda foi importante porque constituiu uma ação afirmativa do padrão estético de matriz africano em São Paulo.

No campo da assistência social, o terreiro já selou parceria com algumas campanhas desenvolvidas pelo poder público. Na década de 1980, ele

foi escolhido pela Secretaria do Bem Estar Social como ponto de distribuição do bairro do programa de entrega de leite para a comunidade carente. Quando a epidemia da Aids se alastrou em São Paulo, na década de 1980, o Ile Iya Mi Osun Muiywa foi o terreiro selecionado pela Secretaria da Saúde para realizar um trabalho de formação de agentes multiplicadores de informação sobre a Aids junto aos sacerdotes do candomblé. Mediante várias reuniões, os babalorixás e as yalorixás foram conscientizados dos meios de transmissão da doença e dos cuidados preventivos que deveriam ter na prática ritual da circuncisão para evitar a contaminação pelo vírus do HIV.

Participação em eventos acadêmicos e encontros religiosos

Além do saber tradicional, o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa preocupa-se em participar das instâncias científicas de estudo e investigação sobre a cultura e religião dos orixás. Em 1986, o terreiro liderou a comitiva brasileira no 3º. Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, em Ilê-Ifé, na Nigéria. Lá, a yalorixá Wanda de Oxum assumiu o posto de primeira-dama do Congresso, cargo que vem ocupando sucessivamente. Tal inserção de destaque projetou seu nome internacionalmente (Ferreira, 2002). Nesse mesmo evento, o Ile Iya Mi Osun Muiywa foi representado pelo ogã Gilberto de Exu, que há seis legislaturas vem sendo eleito Vice-Presidente do Congresso para a América do Sul e Caribe, além de Presidente do Conselho de Ética. Em 1987, o terreiro participou do I Encontro Nacional da Tradição e Cultura dos Orixás. Em 1990, o Ile Iya Mi Osun Muiywa, em conjunto com a Obafemi Awolowo University, da Nigéria, organizou o 4º. Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, no Palácio de Convenções do Anhembi, na capital paulista, contando com a presença de diplomatas, babalorixás e yalorixás, sociólogos, antropólogos e especialistas de vários lugares do Brasil e de alguns países da América e da África. O terreiro ainda participou dos demais Congressos Internacionais da Tradição e Cultura dos Orixás, como o de San Francisco (EUA), em 1999; o da Nigéria, em 2000, e o de Trinidad & Tobago, em 2002.

O ogã Gilberto Ferreira pode ser qualificado como um intelectual orgânico (Gramsci, 1988) do candomblé. Mas a despeito de ser um profundo conhecedor da religião, com artigos publicados, ele sempre busca se aprimorar por meio de incursões investigativas. Por exemplo, para adquirir o domínio teórico da língua proferida nos cultos, ele ingressou na primeira turma do curso de Língua e Cultura Iorubá, em 1977, oferecido pelo Centro de Estudos Africanos, da Universidade de São Paulo (USP). O objetivo do curso foi

"fornecer conhecimentos da língua iorubá (uma língua étnica tonal falada atualmente na Nigéria e no Daomé e cujo léxico constituiu uma das principais influências na formação da 'língua do santo' falada nos terreiros brasileiros) e apresentar aspectos de sua cultura, inclusive religiosa, o que significa informações sobre o culto africano aos orixás" (Silva, 1995: 262).

O mesmo ogã Ferreira, logo depois, passou a se engajar no Centro de Estudos Africanos, na USP, envolvendo-se em projetos de pesquisa sobre a cultura de matriz africana.

Por fim, vale registrar que o Ile Iya Mi Osun Muiywa participou, a convite da então presidente da Fundação Cultural Palmares, dos encontros preparatórios à III Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas, organizada pela Organização das Nações Unidas (ONU), na África do Sul, em 2001. Integrando, a princípio, os grupos de trabalho que se debruçaram sobre Saúde, Educação, Gênero e Racismo, o terreiro ficou encarregado pela relatoria da Pré-Conferência da parte sobre Religião e Imaginário Social, que aconteceu no Maranhão, em 2001.

Conquistas no campo dos direitos civis

O terreiro Ile Iya Mi Osun Muiywa vem sendo vanguardista na luta a favor da igualdade de direitos civis para os adeptos da cultura e da religião iorubá. Entre as ações políticas de maior notoriedade, destacou-se a luta pelo reconhecimento legal de nome de origem iorubá para as crianças batizadas no terreiro.

A cerimônia de batizado no candomblé recebe a denominação de *Ikomojade*, que significa “‘imposição do nome’”. Para trazer este ritual ao país, o ogã Gilberto Ferreira esteve na Nigéria, pesquisando nas fontes milenares da religião. Cinco crianças já foram batizadas nos últimos três anos”.¹⁹ A casa é uma das poucas a realizar batizados em São Paulo. A cerimônia é considerada um evento muito especial. Dentre os vários nomes, pergunta-se aos búzios qual deles é o apropriado para a criança. O nome é apontado pelo oráculo e os pais não podem pronunciar-lo até determinada etapa do ritual. O batismo demora em média meia hora. São utilizados produtos que têm significados simbólicos: mel (doçura), peixe (símbolo de quem usa a cabeça para abrir os caminhos), sal (tempero da vida), cana-de-açúcar (adoça a vida) e dendê (calmante). A água, como símbolo da fertilidade, e uma bebida alcoólica também fazem parte da cerimônia. Alguns destes produtos são alçados à boca da criança e os que ela ainda não aceita são ingeridos pela mãe e por todos os participantes da cerimônia, que é aberta ao público. O ogã Gilberto Ferreira explica: “nós não temos a figura dos padrinhos. Todos os presentes tornam-se responsáveis”.²⁰ Os meninos são batizados no nono dia; as meninas, no sétimo e os gêmeos no oitavo dia de vida.

O caso que provavelmente abriu jurisprudência no país envolveu a menina Titílola, que em iorubá significa “aquela que nasceu para ter honras”. Para conseguir registrar a filha com este nome, o casal paulistano Anderson Jorge Enéas e Silvia Renata Nascimento, praticantes do candomblé, travaram uma batalha judicial por três meses. Depois de perderem em primeira instância, os advogados entraram com recurso no Tribunal de Justiça. Para surpresa de todos, no dia 27 de setembro de 2000, o desembargador Eduardo de Castro acatou o pedido da família, argumentando que a “etimologia do nome Titílola é de linguagem iorubá, ou seja, idioma falado pela maior parte dos escravos que vieram ao Brasil entre os séculos XVI e XVIII”, sendo viável, desse modo, que a criança tenha nome de origem africana com “significado nobre e respeito à

tradição dos genitores”.²¹ Para os advogados, o caso abriu jurisprudência no país para que outros pais que queiram colocar nomes africanos não encontrem mais resistência nos cartórios. “Com certeza”, endossa o ogã Gilberto, “há outros casos de pais que quiseram registrar seus filhos com nomes africanos e não conseguiram. Para nós, foi uma vitória muito importante”.²²

A luta contra a intolerância religiosa

A articulação política encabeçada pelo terreiro Ile Iya Mi Osun Muiywa na busca de direitos civis para o "povo de santo" é antiga. No bojo da redemocratização do país, no início da década de 1980, o Ile participou ativamente da primeira grande mobilização política dos terreiros de candomblé em São Paulo. Como desdobramento dessa luta, o ogã Gilberto Ferreira redigiu uma pauta de reivindicações, que foi aprovada pela comissão de religiosos, de representantes do movimento negro e do governo do Estado, em 1983. O documento propugnava entre outros itens:

- *Inviolabilidade de santuário (violação de recintos sagrados dos Ilês - casas, roças, etc, pela polícia ou outros);*
- *Direito de acesso de zeladores (as) de santo aos hospitais (clínicas psiquiátricas), cemitérios, necrotérios, quartéis, penitenciárias, cadeia, Febem;*
- *Que o Estado reconheça a igualdade de culto aos Orixás, como todas as outras religiões;*
- *Compra de objetos religiosos africanos: liberação de taxas dos órgãos federais, para compra de material religioso africano (palha a Costa do Marfim, orobô, obi, búzios, etc).²³*

A partir deste documento, pode-se supor como os adeptos do culto aos orixás eram desrespeitados no seu direito constitucional elementar: o de professar livremente sua fé religiosa. A expectativa era de que o então governador do estado de São Paulo, Franco Montoro, atendesse imediatamente àquelas reivindicações, por intermédio de portaria, e de que, em médio prazo, o legislativo as ratificasse sob a forma de lei. Mas isso não aconteceu. Nesta mesma época, o Ile Iya Mi Osun Muiywa colaborou na criação da Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros, ligado à Secretaria da Cultura do estado de São Paulo. Em 1984, o terreiro participou das discussões que resultaram na fundação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Estado.

Os adeptos do candomblé sempre foram alvo de preconceito em São Paulo. Com Dona Isabel, fundadora do Ile Iya Mi Osun Muiywa, não foi diferente. Aliás, segundo Mãe Wanda, foi até pior, pois ela era discriminada duplamente: “por ser uma mulher negra e [...] por ser de uma religião vista como feitiçaria”.²⁴ No entanto, a casa jamais sucumbiu à discriminação religiosa ou racial a qual foi (e ainda é) submetida pela sociedade. Por isso, continua liderando uma mobilização dos terreiros de São Paulo para reivindicar igualdade de direitos perante às outras religiões. Uma das reivindicações é a de que os pais

e mães-de-santo, ou seja, babalorixás e yalorixás, tenham reconhecimento pleno como ministros de confissão religiosa. Como pondera o ogã Gilberto Ferreira: "com esse reconhecimento, teríamos assegurados direitos como aposentadoria e passaporte especial que padres e pastores possuem".²⁵ Uma outra reivindicação é a de isenção de Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU). As igrejas cristãs (católica, protestante, pentecostal, por exemplo) são isentas do pagamento desse tipo de imposto e o povo de candomblé solicita o mesmo tratamento por parte do poder público. As negociações estão em curso. Já foram realizadas reuniões com o então secretário estadual de justiça, Edson Luiz Vismona, e com o então secretário de governo da prefeitura da cidade de São Paulo, Rui Falcão, os quais prometeram analisar o pedido.²⁶

Outra reivindicação é a da inviolabilidade do domicílio religioso. O Ile Iya Mi Osun Muiywa já foi vítima da truculência policial. "Embora esse problema já tenha diminuído", diz o ogã Ferreira, "ainda existem terreiros que são invadidos pela polícia - o que não acontece nas igrejas católicas ou protestantes".²⁷ A meta é que os terreiros de candomblé sejam transformados em sítios religiosos para posterior processo de tombamento e preservação.

Uma das mais recentes campanhas do Ile Iya Mi Osun Muiywa é liderar um movimento, exigindo que o governo federal tome providências no sentido de coibir que as religiões cristãs neopentecostais se utilizem dos programas de rádio e televisão para agredir e difamar as religiões de matriz africana, incluindo o candomblé. Este discurso de intolerância religiosa vem causando episódios de ataques aos templos e aos adeptos do candomblé.

A yalorixá Wanda de Oxum, a principal liderança religiosa do Ile Iya Mi Osun Muiywa, continua levando a cabo o esforço de manter viva a tradição de culto aos orixás na maior metrópole da América Latina. De olho no futuro, ela projeta construir um terreiro em área de 10 000 m², a fim de torná-lo - além de uma casa de orixá modelo - um local com infra-estrutura suficiente para abrigar um anfiteatro, área de lazer e um centro de estudos da teologia iorubá.

Considerações finais

O Ile Iya Mi Osun Muiywa teve uma importância não desprezível no início do candomblé em São Paulo. Muitos sacerdotes, que ainda não possuíam casa, recorriam a ele para realizar suas obrigações religiosas. Este fato é ressaltado por Mãe Wanda:

"Essa casa sempre foi, como dizem o pessoal, a casa mãe de São Paulo. A minha mãe sempre abriu as portas dessa casa de candomblé para outras pessoas que precisavam. Vários babalorixás e yalorixás tiraram daqui iaô, deram obrigações de seus ebomis dentro dessa casa. O primeiro barco do Pérsio de Xangô, que hoje mora em São Bernardo do Campo, foi tirado aqui. O finado Zé Mauro de Oxóssi, Samba Mirewa, tem um pai-de-santo do Rio de Janeiro, chamado Expedito de Oxóssi, também colocaram e tiraram iaô aqui na casa. Minha Mãe [Dona Isabel] abria as portas da casa dela para as

peessoas virem para cá e darem suas obrigações, fazerem suas festas."²⁸

São os fatos relatados por Mãe Wanda, aliados à longevidade, à respeitabilidade e ao tradicionalismo do Ile Iya Mi Osun Muiywa, que contribuem para este terreiro ter seu nome inscrito na história do candomblé em São Paulo.

Em razão da importância e popularidade adquirida entre o "povo de santo", Mãe Wanda é categórica:

"Eu tenho até um ditado que diz assim: quem não sabe quem é Ode Ceci [seu nome de iniciação no candomblé de rito angola] nunca foi de candomblé em São Paulo, porque eu tive uma participação muito grande nas casas de candomblé na época, eu e minha mãe [Dona Isabel]".²⁹

Diferentemente do que foi profetizado por alguns intelectuais no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, o candomblé não desapareceu do país. Ao contrário do projeto secular de aculturação ou catequização cristã, os negros não se desafrikanizaram totalmente do outro lado do Atlântico. Todavia, não se pode perder de vista que a "reconstituição da cultura religiosa africana no Brasil foi orientada, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbrava dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora" (Prandi, 2005: 168).

Assim, é plausível dizer que o desenvolvimento do candomblé em São Paulo foi produto da necessidade que uma fração da população negra teve de elaborar, reelaborar e preservar sua identidade religiosa e racial, tendo como referência uma matriz africana. Tratou-se de uma "reinvenção" mágica da África tradicional no seio da modernidade. Em uma metrópole globalizada, a religião de culto aos orixás constantemente se ressignifica, porém, permanece sendo um núcleo de referência afro-diaspórica.

No período da escravidão, muitos dos quilombos (considerado o principal instrumento de protesto coletivo dos escravos) eram ajudados pelas casas de candomblé, que funcionavam como abrigo para escravos fugitivos e revoltosos se esconderem da repressão, ora dos capitães-de-mato ora da guarda imperial. Nos dias de hoje, o candomblé continua sendo um pólo de resistência simbólica. O Ile Iya Mi Osun Muiywa, por exemplo, é um dos terreiros de São Paulo que tem a preocupação de conscientizar seus membros e frequentadores de que candomblé é, antes de tudo, resistência religiosa e cultural do negro ao jugo do racismo. Alguns de seus membros, inclusive, são ativistas nas organizações do Movimento Negro.

O candomblé é uma religião depositária de uma memória que reifica um *ethos* de matriz africana. E foi por meio da religião que os iorubás preservaram muitos dos valores comunitários - como laços de solidariedade e união - que regem, até hoje, um setor da população negra. Mantendo essa

tradição, o Ile Iya Mi Osun Muiywa também funciona como ponto de encontro e solidariedade humana, em que negros, mulatos e brancos de um modo geral, constroem e reconstróem suas vivências e experiências sociais na "paulicéia desvairada", afirmando uma identidade religiosa e cultural que muitas vezes se contrapõe à dominante.

Notas:

* Doutor em História/USP. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe (UFS). petronio@usp.br

¹ Torno público meus agradecimentos às informações concedidas por Gilberto Ferreira, um grande conhecedor da cultura dos orixás.

² A respeito da perseguição ao candomblé no período do Império e da República, ver João José Reis (1989), Nina Rodrigues (1977: 245) e Julio Santana Braga (1993).

³ Sobre a premissa de que o candomblé é uma transplantação de um "pedaço da África" no Brasil, ver Roger Bastide (2001). Para uma visão diferente, ou seja, de que o candomblé não é um legado fiel africano e sim uma reconfiguração e ressignificação de práticas religiosas, ver, entre outros, Dantas (1988) e Parés (2006).

⁴ Luis Parés (2006) refuta essa idéia. Em vez dos nagôs, teriam sido as tradições jejes que forneceram os modelos de organização e os padrões de culto das famílias-de-santo dos candomblés baianos.

⁵ Pela definição de Lody (1997: 79), axé é a força mágica; "elemento dinâmico da natureza; espécie de bateria que aciona os deuses africanos e também os homens. A palavra popularizou-se fora do âmbito do candomblé, sendo empregada como uma saudação. Ainda significa o mistério e o grande segredo da religião, sendo por isso o principal centro de preocupações e atenção dos adeptos. Todos os indivíduos têm um axé individual e cada terreiro tem um axé também especial, como uma espécie de suprapersonalidade".

⁶ A respeito do surgimento e expansão da umbanda em São Paulo, ver Lísias Nogueira Negrão (1996).

⁷ A incorporação do caboclo, entidade típica da umbanda, costuma ser mal vista nos terreiros efô ou ketu, pois nos modelos considerados mais "puro" de candomblé não deve existir caboclo.

⁸ Waldomiro Pinto era neto de santo de Dona Maria da Paixão, conhecida por Maria de Oloroke. Dona Maria e seu marido, Tio Firmo ou Baba Erufa - ambos ex-escravos - foram os fundadores do Axé Oloroke, tradicional terreiro da nação efã em Salvador, Bahia. Entretanto, em 1970, Waldomiro de Xangô se transferiu de afiliação religiosa, tomando suas obrigações no Gantois, em Salvador, com Dona Menininha, da nação ketu. De acordo com Prandi (1991: 101), este era o momento de auge do prestígio do Gantois de Menininha, da Bahia.

⁹ Expressão que significa adquirir nova filiação por ocasião da morte do antigo pai ou mãe-de-santo.

¹⁰ *Correio Afro*. São Paulo, outubro de 1994, p. 3.

¹¹ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹² Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹³ Sobre essa questão, ver também Josildeth Gomes Consorte (1999).

¹⁴ *U & C, Ciência e Cultura*. São Paulo, fevereiro de 2000, p. A-3.

¹⁵ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹⁶ *O Casa Verde*. São Paulo, março de 1981, p. 10.

¹⁷ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹⁸ *Correio Afro*. São Paulo, outubro de 1994, p. 3.

¹⁹ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03 de junho de 2001, p. 3D.

²⁰ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03 de junho de 2001, p. 3D.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

²³ Reivindicações da Comissão de Candomblé, 1983 (mimeog.), p. 9-10.

²⁴ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

²⁵ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 11 de maio de 2002, p. 7A.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03 de junho de 2001, p. 3D.

²⁸ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

²⁹ *Idem.*

Bibliografia:

- AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). 2002. *Usos e abusos da história oral*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. Trad. Maria E. Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Edusp/Ed. Pioneira.
- _____. 2001. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRAGA, Julio Santana. 1993. “Candomblé da Bahia: repressão e resistência”. *Revista USP*. São Paulo, n. 18, pp. 52-59.
- BURKE, Peter (org.). 1992. *A escrita da história. Novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed.Unesp.
- CARNEIRO, Edson. 1964. *Ladinos e crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- _____. 1991. *Candomblés da Bahia*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. 1999. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. In J. BACELAR e C. CARDOSO (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas.
- DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- DOMINGUES, Petrônio. 2004. *Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Ed. Senac.
- FERREIRA, Gilberto. 2000. “Exu, a pedra primordial da teologia iorubá”. In C. MARTINS e R. LODY (orgs.), *Faraimará: o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas.
- _____. 2002. *Ile Iya Mi Osun Muywa*. São Paulo: mimeog.
- GIROTO, Ismael. 1980. *Candomblé do rei: estudo etnográfico de um candomblé ketubamgbose, na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FFLCH/USP.
- GILROY, Paul. 2001. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GRAMSCI, Antonio. 1988. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- LANDES, Ruth. 2002. *A cidade das mulheres*. Trad. Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- LE GOFF, Jacques. 1990. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp.
- LODY, Raul. *Candomblé*. 1987. *Religião e resistência cultural*. São Paulo: Ed. Ática.
- MOTT, Luiz. 1988. “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”. In L. MOTT, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ed. Ícone.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- PARÉS, Luis Nicolau. 2006. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas/SP: Ed. da Unicamp.
- PRANDI, Reginaldo. 1991. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- _____. 1996. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec.

-
- _____. 2005. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- REIS, João José. 1989. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do Candomblé do Accú". In E. SILVA e J. J. REIS, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Nina. 1935. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- _____. 1977. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- ROLNIK, Raquel. 1988. *Territórios negros em São Paulo – uma história*. Comunicação apresentada no simpósio da ABA, Campinas, Unicamp.
- ROSENFELD, Anatol. 2000. "Macumba". In R. ANATOL, *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- SANTOS, Juana Elbein dos. 1986. *Nagô e a morte*. 4. ed. Petrópolis/RJ: Vozes.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 1994. *Candomblé e umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ed. Ática.
- _____. 1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- _____. (org.). 2002. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus.
- SOUZA, Laura de Mello e. 1986. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- THOMPSON, Paul. 1992. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.