



UnB

Universidade de Brasília
Faculdade de Comunicação

Gabriela Delgado Gontijo Ramalho e Torres

Laços Culturais de Yemanjá e Brasil desenhados em narrativas

Brasília

2016



UnB

Universidade de Brasília
Faculdade de Comunicação

Gabriela Delgado Gontijo Ramalho e Torres

Laços Culturais de Yemanjá e Brasil desenhados em narrativas

Monografia apresentada à banca examinadora da Faculdade de Comunicação como exigência final para a obtenção do título de Bacharelado em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda.

Orientador: Pedro Russi

Brasília

2016

Laços Culturais de Yemanjá e Brasil desenhados em narrativas

Gabriela Delgado Gontijo Ramalho e Torres

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro David Russi Duarte

Presidente

Prof. Dr. Gustavo de Castro e Silva

Membro interno

Prof. Dra. Edileuza Penha de Souza

Membra externa

Profa. Dra. Priscila Monteiro Borges

Suplente

Laroyê Exu

À Negritude, Dandara e Zumbi, árvores da Ocupa CCN,
e às sementes que delas nasceram

À minha mãe Regina, a primeira guerreira da minha
vida, sempre laço a me acolher

À Cigana Sete Saias e a todos os meus guias, que nunca
dormem na vigília

Ao meu pai, que carrego comigo na cor e me ensinou
tão cedo e duramente a necessidade de afeto

À Yemanjá, sereia inspiradora, pelos saudosos abraços
de mar

À Oxum, que me ensina que só faz sentido se for por
amor

Ao Xangô, por me fazer resistir a cada pedra

À Mãe Marieta, Ione, Dona Chiquita e a todas as
mulheres que me mostram que o verdadeiro
conhecimento não está na academia

Ao Fernando, por ser minha Yemanjá e cuidar de mim

Ao Pai Matheus de Oyá, pelos bons ventos e confiança

Ao Pedro Russi, meu orientador, e ao Gustavo Paiva, o
outro Ibeiji e meu revisor, por acreditarem em mim e
serem farol no meu caminho

Aos macumbeiros e ao povo de santo, por serem minha
família

Aos meus amigos e meus amores, por serem minha
âncora.

*Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
Que viagem mais longa candonga
Ouvindo o batuque das ondas
Compasso de um coração de pássaro
No fundo do cativoiro
É o semba do mundo calunga
Batendo samba em meu peito
Kaô Kabecilê Kaô
Okê arô okô
Quem me pariu foi o ventre de um navio
Quem me ouviu foi o vento no vazio
Do ventre escuro de um porão
Vou baixar no seu terreiro
Epa raio, machado, trovão
Epa justiça de guerreiro
Ê semba ê
Samba á
O batuque das ondas
Nas noites mais longas
Me ensinou a cantar
Ê semba ê
Samba á
Dor é o lugar mais fundo
É o umbigo do mundo
É o fundo do mar
No balanço das ondas
Okê arô
Me ensinou a bater seu tambor
Ê semba ê
Samba á
No escuro porão eu vi o clarão
Do Giro do Mundo

Vou aprender a ler
Pra ensinar meus camaradas!*

(Roberto Mendes na voz de Maria Bethânia)

RESUMO

Este trabalho pretende compreender quais os laços culturais são desenhados entre Yemanjá e o Brasil, a partir de narrativas. São apresentados os aspectos históricos e socioculturais que permeiam a vinda das pessoas negras escravizadas da África para a diáspora brasileira, a formação das religiões afro-brasileiras, alguns fundamentos e mitologias. Essas são algumas narrativas que, juntamente a um objeto da indústria cultural, o livro “Mar Morto” de Jorge Amado, desenharam e circunscrevem Yemanjá na cultura brasileira. Entendendo que a comunidade imaginada brasileira, conceito de Benedict Anderson, é resultado de bricolagens culturais, constrói-se os conceitos de *cultura imaginada* e *laços culturais* para falar sobre como os aspectos da religião e da mitologia afro-brasileira não ficam restritos à religiosidade. É feita uma comparação entre Yemanjá e duas personagens femininas do livro, a partir da qual destrincha-se em estudo a dualidade de mãe e mulher. São estudadas a formação e fixação das crenças a partir do pragmatismo de Peirce, em comparação a como a comunidade da beira do mar entende os mistérios apresentados por Yemanjá e o mar.

Palavras-chave: Yemanjá; laços culturais; cultura imaginada; mitologia africana; Mar Morto; Jorge Amado.

ABSTRACT

This monograph's purpose is to understand through narratives which cultural cords are drawn between Yemanjá and the country of Brazil. The historic and sociocultural aspects that permeate the coming of the black people enslaved from Africa to the Brazilian diaspora, the formation of the Afro-Brazilians religions, some fundamentals and mythology are presented. These are some narratives that, with an object from the cultural industry, the novel by Jorge Amado named "Mar Morto", circumscribes Yemanjá in the Brazilian culture. Understanding that the Brazilian imagined community is resulted from cultural collages, concepts of imagined culture and cultural cords are constructed to discuss about how the aspects of Afro-Brazilians religion and mythology aren't restricted in relation to religiosity. A comparison is made between Yemanjá and two female characters from the novel in order to unravel the duality of being mother and woman. The formation and fixation of belief is studied starting from Peirce's pragmatism in comparison to how the sea shore community understands the mysteries presented by Yemanjá and the sea.

Key-words: Yemanjá; cultural cords; imagined culture; african mythology; Mar Morto; Jorge Amado

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO – ODOYÁ YEMANJÁ..... | 8 |
| 2 OS ORIXÁS, A TRADIÇÃO AFRICANA E A DIÁSPORA..... | 12 |
| 2.1 Yemanjá na África..... | 16 |
| 2.2 Yemanjá no Brasil..... | 17 |
| 3 CULTURA IMAGINADA E LAÇOS CULTURAIS..... | 30 |
| 3.1 Cosmogonia e resistência..... | 32 |
| 3.2 O religioso é simbólico..... | 33 |
| 4 O POVO DO MAR E A FIXAÇÃO DAS CRENÇAS..... | 36 |
| 4.1 As crenças da beira do mar..... | 37 |
| 4.2 As Marias em Yemanjá..... | 40 |
| 4.3 Era um peito só, cheio de promessa, era só..... | 43 |
| 5 CONCLUSÃO - CANTA PARA SUBIR..... | 45 |
| REFERÊNCIAS..... | 47 |

1 INTRODUÇÃO – ODOYÁ YEMANJÁ

A energia feminina é diretamente ligada à energia das águas. Três ayabás regem as águas do mundo: Oxum, das águas doces, responsável pela fertilidade e fecundidade, e vinculada ao útero materno; Yemanjá, das águas salgadas, vinculada à maternidade e aos cuidados maternos; e Nanã, das águas lamacentas, a mais velha de todos os orixás, a avó, vinculada à ideia da continuidade da matéria e permanência da energia para além do desencarne. Mesmo que existam filhos homens, feitos na coroa religiosa para cada uma das três, é o feminino e o maternal que se destaca nos mitos e na conduta religiosa das filhas de santo.

A bravura, a resiliência, a sedução e a perversidade também aparecem desenhados quando falamos dessas mães. Não devemos crer que apenas docilidades permeiam as características. Especificamente, apontarei a construção de duas personagens femininas de Jorge Amado em “Mar Morto”, Livia e Rosa Palmeirão. As narrativas das personagens podem ser construídas a partir de um desenho traçado para Yemanjá dentro e fora da narrativa?

Antes, devemos ter bem *escuro* que todo texto possui como marca textual a identidade do autor, por mais que seja da literatura e seja apresentado distante das impressões pessoais. Assim que submetemos nossa escrita ao olhar crítico do outro, o texto deixa de ser exclusivamente nosso, o crivo do leitor também constitui uma narrativa. O objeto deste trabalho possui problemáticas acerca das questões de raça e gênero que não poderiam ser ignoradas. Existem aspectos raciais, de branquitude e mestiçagem, que fomentam a discussão, e elas aparecerão recorrentemente para reflexão. Desde já me posiciono no antagonismo da construção do autor, homem e branco.

Ao reler a obra para iniciar a análise, me deparei com trechos em que os personagens homens acreditavam ter controle sobre o corpo feminino em uma relação amorosa e outros em que a branquitude e a mestiçagem eram colocadas como ideais de beleza, aparecendo inclusive na representação física de Yemanjá na narrativa.

A mãe-d'água é loira e tem cabelos compridos e anda nua debaixo das ondas, vestida somente com os cabelos que a gente vê quando a lua passa sobre o mar. (Amado, 2008, p. 25)

Os peitos de Livia aparecem sob o vestido. Todos no cais a desejam. Todos

gostariam de tê-la porque ela é a mais bonita. E quando ele também for com Iemanjá? Tem vontade de matá-la ali mesmo para que ela nunca seja de outro. (Amado, 2008, p. 27)

Ao construir o objeto de estudo de um trabalho acadêmico devemos ter cuidado com os discursos ali expressos. É preciso perceber e apontar as intenções do autor, mesmo por trás do conceito da “licença poética”. A palavra pode ser signo de resistência, representação discursiva dos interesses de pessoas, grupos e setores.

“Mar Morto” foi escrito em 1936 pelo romancista baiano Jorge Amado. Filho de fazendeiro de cacau, pôde estudar em colégios de Ilhéus e Salvador, ingressando na carreira de jornalista e na vida literária. Formou-se na Faculdade Nacional de Direito, no Rio de Janeiro em 1935. Se filiou ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) e foi eleito membro da Assembleia Nacional Constituinte em 1945, pelo estado de São Paulo. Mesmo sendo materialista marxista, ele era simpatizante das religiões de matriz africana, possuindo cargo de confiança no Ilê Axé Opó Afonjá. Foi autor da emenda constitucional do artigo 32, da Lei nº 9 de 28 de fevereiro de 1945 que veda à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios o estabelecimento, o subvencionamento, e o embaraçamento do exercício dos cultos religiosos.

Quando comecei a pesquisa, a ideia de estudar Yemanjá era fixa e ao mesmo tempo vaga. Houve dificuldade em delimitar um tema específico, e agora prefiro dizer que este trabalho é um pequeno levantamento de múltiplas questões a respeito da cosmogonia e mitologia que são partes fundamentais dos cultos e das relações estabelecidas nas religiões de matriz africana. Sempre que pensava em uma ideia a ser trabalhada, precisava dar um passo atrás e entender toda a complexa rede em que ela se inseria, permitindo diversas possibilidades de análise.

O primeiro capítulo, *Os orixás, a tradição africana e a diáspora*, é uma apresentação de alguns aspectos religiosos e uma contextualização histórica, tendo em vista a ligação e continuidade entre África e a chamada diáspora africana. Os países da América Latina possuem papel de destaque na diáspora africana, pelo alto grau de formação cultural que tiveram a partir das culturas africanas. Destaco a cultura brasileira, construída pela cultura da África e do negro africano. Há a apresentação de fundamentos e conceitos das religiões e a enumeração de aspectos que regem Yemanjá na África e no Brasil. Foram usadas pesquisas dos campos da história e da antropologia nos nomes de Pierre Verger, Biobaku e Léo

Frobenius (dentro da pesquisa de Verger), Stefania Capone, Raul Lody, Reginaldo Prandi e Rita Segato,

O segundo capítulo, *Cultura Imaginada e Laços Culturais*, é uma reflexão a respeito de como os aspectos das religiões teriam formado a cultura brasileira e como eles passaram a ser objeto também da indústria cultural. É feita uma crítica a respeito da ideia de “democracia racial” de Gilberto Freyre, e a partir das disputas por territorialidade que o negro travou no Brasil, proponho a extensão do conceito de “Comunidade Imaginada” de Benedict Anderson, formulando os conceitos que dão título ao capítulo. Reflito também a partir dos estudos de descolonização de Franz Fanon e a perspectiva religiosa de Roberto Da Matta como a cosmogonia pode ser resistência e como o religioso é simbólico.

No terceiro capítulo, *Marinheiros e a Fixação das Crenças*, uso das ideias do lógico americano Charles Sanders Peirce em “A Fixação da Crença”, e o estudo desse texto por Maria Vitória Canesin, para propor um caminho de como os personagens de “Mar Morto”, do romancista Jorge Amado, compreendem os chamados *Contos de Pescadores*. A partir desse ponto, e me valendo da pesquisa literária de Luís Bueno, faço uma breve análise das personagens Lívia e Rosa Palmeirão, como compreensão de Yemanjá no Brasil no âmbito cultural, crítica racial ao conceito de mestiçagem e aos ideais de beleza relacionados a essas duas mulheres e a Yemanjá enquanto branca.

No processo de construção do trabalho, tive em mente que não poderia me desvencilhar completamente da minha vivência religiosa de umbandista, mesmo que não houvesse aqui um foco religioso. Mesmo assim, foi frequentando um terreiro e observando os ritos, que a ideia da pesquisa surgiu e foi se solidificando, acompanhada posteriormente por leituras qualificadas. Durante a minha graduação, a questão racial foi se tornando mais cara a mim, que pude ter uma compreensão da minha ancestralidade e raça negra, antes em autonegação sob a égide de “parda” e “mestiça”. Pude acompanhar, já no momento de escrita dos capítulos, uma ocupação de estudantes negros da Universidade de Brasília, no nosso Centro de Convivência Negra. A Ocupa CCN foi talvez a atividade mais importante que fiz parte durante a minha graduação. Entender por quem eu sou e quem é por mim foi ambivalentemente doloroso e bonito, e me deu gás para reivindicar meu espaço, o espaço dos negros na academia.

Talvez esse trabalho tenha um cunho emocional forte, mas pensando na energia de Yemanjá, seria impossível escrevê-lo sem recorrer a um emocional feminino, vindo do mar e

transbordando em forma de lágrima salgada. Em uma das reuniões de orientação, disse ao professor Pedro Russi, que não seria um trabalho meu se não fosse questionador. Nesse dia, pude compreender que a estrutura acadêmica é branca e tradicionalista, e o meu tema poderia parecer controverso e, pior ainda, exótico. Quis fugir disso e foi como se o destino me dissesse “está nas suas mãos, só você pode contar isso dessa forma”. Sempre tendenciosa a responder os sinais da intuição, passei por cima das minhas dificuldades metodológicas e parei de me culpar por escrever de maneira emocional. “Muitos de nós, por exemplo, são naturalmente mais sanguíneos e esperançosos do que a lógica justificaria.” (Peirce, 1877, p. 3)

Existem coisas reais, cujas características são inteiramente independentes das nossas opiniões acerca delas; estas realidades afectam os nossos sentidos de acordo com leis regulares, e embora as nossas sensações sejam tão diferentes como o são as nossas relações aos objectos, contudo, tirando proveito das leis da percepção, podemos descobrir, através do raciocínio como as coisas realmente são; e qualquer homem, se possuir suficiente experiência e raciocinar o suficiente sobre o assunto, será conduzido à única conclusão verdadeira. (Peirce, 1877, p. 10 e 11)

Tenho muito orgulho do resultado final, de todo o processo, as mudanças de expectativas, o reconhecimento das dificuldades e a compreensão das minhas melhores ideias. Cada dia, os ânimos e desânimos que acompanharam, estão de alguma maneira expressos neste trabalho.

2 OS ORIXÁS, A TRADIÇÃO AFRICANA E A DIÁSPORA

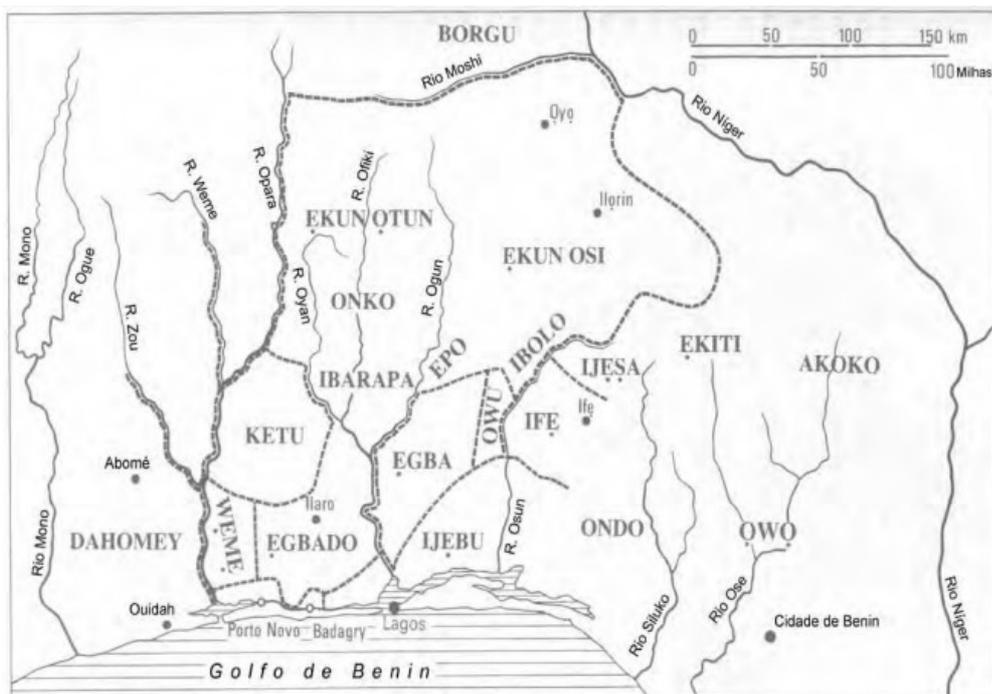
Para pensar aspectos culturais de Yemanjá fora do âmbito religioso, é preciso primeiro olhar para as religiões dos orixás, e entender como elas, originárias do continente africano, chegaram até a nossa diáspora africana. A diáspora é conceitualmente a dispersão geográfica de povos, por motivos de perseguições políticas e religiosas. A diáspora africana é um conceito controverso pois a retirada territorial foi violenta no período de escravização de pessoas negras, e não foi direcionada apenas à América Latina, tendo o povo negro sido levado para diferentes países que os exploravam violentamente. As culturas múltiplas e as civilizações dispersas, nunca houve uma verdadeira reconstrução, sendo uma reconfiguração com os aspectos culturais fragmentados. Este capítulo pretende ser uma contextualização histórica e uma breve apresentação de aspectos religiosos e sociais que influenciaram o estabelecimento das religiões de matriz africana no Brasil como diáspora africana. Traremos luz a conceitos importantes que serão retomados ao longo do trabalho e que mantêm ligação com o sócio-cultural. Também estão apontados como se deram as pesquisas antropológicas a respeito das religiões afrobrasileiras no século XX.

Nas tradições religiosas de matriz africana, a noção de família é central e intermediadora das relações estabelecidas entre os membros. A família não necessariamente sanguínea é estruturada em torno de uma forte hierarquia e *o santo* determina regras chamadas de fundamentos e preceitos que são como guias à vivência religiosa. Há uma ética religiosa delicada que perpassa a noção de grupo e dialoga individualmente com cada membro: *o santo* apresenta peculiaridades que devem ser seguidas por seus filhos no intuito de uma preparação do corpo. Verger (2002, p. 18) traz de seus estudos na África e na diáspora africana que um antepassado divinizado estabeleceria um vínculo entre a família. Esses antepassados teriam poder em vida de controlar forças naturais específicas e habilidades ideais para certas atividades. Após o desencarne, o poder energético (*àsé*) do antepassado ainda permaneceria em terra, em forma de orixá. *O santo* manifesta-se na “faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada”.

É importante ressaltar que quando falamos de tradições religiosas de matriz africana ou de raiz, estamos tratando de um conjunto de práticas diversas, originário de partes diferentes do continente africano, vindo de civilizações que se auto organizavam socialmente.

Na extensão do território conhecido como Yorubá, originado da região ex-Daomé e Togo, atual Nigéria, havia cultos que se apresentavam numerosos. O termo *Yorubá* é designado “a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos” que partilhava cultura e tradições com origem na cidade de Ifé (Biobaku, Ibadan, 1958), mas é difícil afirmar que eles tenham constituído uma unidade política (Verger, 2002, p. 11). Havia disputas territoriais e políticas que ocorreram na região a partir do século XVIII entre a civilização conhecida como *Ayo*, da cidade de Oyó, e a civilização do território do rei do Daomé, Agadjá, “O revoltado”. Elas foram apenas iniciais de conflitos agravados pela construção do porto de Uidá, o principal porto de tráfico de pessoas escravizadas de regiões vizinhas (Verger, 2002, p. 11 e 12). Ao falar sobre a religião dos Yorubás, Léo Frobenius (Paris, 1910) afirma que os cultos que se apresentavam numerosos foram progressivamente sendo amalgamados por crenças vindas de várias direções e além de apontar não há “um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico” (Verger, 2002, p. 17). O Mapa 1 ajuda a entender a extensão do território – país – Yorubá e como se davam as relações geográficas da região em que se iniciaram diversos cultos trazidos durante o período escravista para o Brasil.

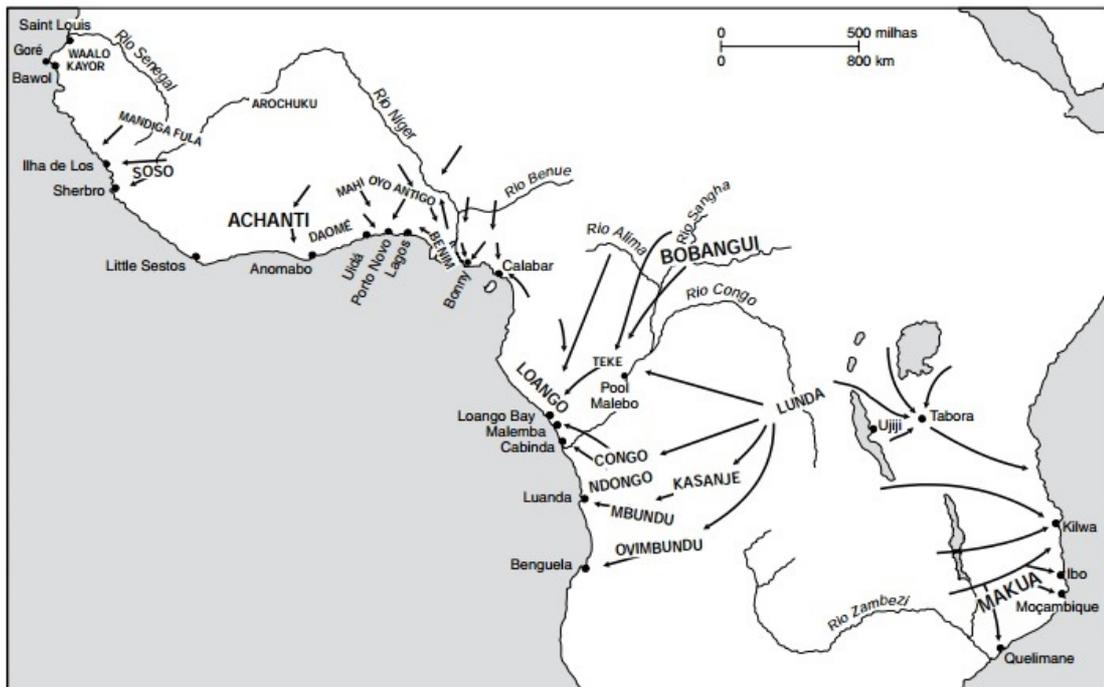
Mapa 1 – O país Yorubá-aja e o antigo império de Oyó no início do século XIX [Fonte: J. F. Ade. Ajayi e M. Crowder (org.) *History of West Africa*, Longman, 1974, p. 131]



Fonte: Coleção História Geral da África Volume VI: África do século XIX à década de 1880, organizada pela UNESCO, Brasília, 2010, p. 817.

Na diáspora, as religiões sofreram transformações e adaptações devido ao apagamento da identidade cultural que sofreu o negro africano escravizado. Esse processo brutal foi massificado com a abertura de grandes portos negreiros como o de Uidá. Pressionados pelo imperialismo europeu, as disputas políticas e territoriais se intensificaram, resultando no extermínio e na escravização completa de várias civilizações. Contudo, devemos nos atentar à ótica simplista de que reis africanos como Agadjá mandaram exterminar populações negras inteiras apenas por diferenças políticas. Havia grandes tensões causadas pela exploração europeia da região como mercado negro. Eles, então, trataram os conflitos internos como ferramenta do processo genocida que foi a mercantilização de vidas negras, arrancadas de toda cultura estabelecida na sua terra e levadas para lugares desconhecidos além-mar, em uma viagem em que a morte foi certa para muitos. Os que conseguiam chegar ao outro lado do oceano tinham como único laço cultural e instrumento de resistência o corpo. O Mapa 2 mostra o fluxo interno de pessoas na África até as cidades portuárias, de onde eram levadas ao processo de escravização. O porto de Uidá aparece na região esquerda superior do mapa.

Mapa 2: Fontes de abastecimento do tráfico transatlântico nos séculos XVIII e XIX na África (segundo J. E. Inikori)



Fonte: Coleção História Geral da África Volume V: África do século XVI ao século XVIII, organizada pela UNESCO, Brasília, 2010, p. 127.

Essas pessoas, provenientes de civilizações diversas de diferentes regiões, convergiram seus cultos e, incorporaram elementos de outras tradições religiosas. Durante o período do escravismo a prática dos cultos africanos era proibida. Para driblarem, os negros fizeram uma africanização do catolicismo, o uso de elementos dessa religião como signos para suas práticas, em ato de resistência para a continuidade religiosa. O espiritismo europeu e os cultos de origem indígena e cabocla fermentaram o processo, desdobramento do genocídio cultural.

O candomblé, por exemplo, é dividido em nações: nagô, ketu, efon, ijexá, nagô-vodum, jeje, angola, congo e caboclo. Para o conceito de nação, temos hoje uma significação mais política de identificação, em detrimento da étnica originária (Capone, 2009, p. 14, nota de rodapé 2). Outros cultos afro-brasileiros tradicionais são o xangô do Recife, o tambor de mina, praticado em São Luiz do Maranhão, e o batuque, de Porto Alegre. Nos dois grandes centros brasileiros, Rio de Janeiro e São Paulo, seria praticada a “macumba”, denominação ressignificada para o culto “oriundo da mistura de tradições africanas, na maioria bantas, com cultos indígenas o espiritismo europeu” (Capone, 2009, p. 16). Os cultos religiosos da umbanda, para alguns como a genuína religião brasileira por misturar matrizes caboclas (indígenas), católicas e africanas, e seus desdobramentos de prática, como a quimbanda e o omolocô, o culto mais próximo ao candomblé bantu, também são muito presentes no Sudeste brasileiro.

Para o conceito de *macumba*, é perceptível que parte dos praticantes dos cultos ressignificaram o termo, antes carregado de intolerância e preconceito. Macumba é o nome de um instrumento de percussão usado em cerimônias das religiões de matriz africana e da árvore da qual ele é feito. Entretanto, os termos *macumba* e *macumbeiro* foram usados por muito tempo para designar os cultos de maneira pejorativa, depreciando as práticas e fomentando o desconhecimento. A ressignificação acontece quando pessoas praticantes dos cultos começam a se auto denominar como *macumbeiros*, mas desta vez de maneira afetuosa e afirmativa. Um dos motivos que pode levar a aceitação desse termo ressignificado é a necessidade de se reconhecer enquanto grupo as pessoas que são praticantes das diferentes e variadas religiões de matriz africana.

Lody (2006, p. 13) diz que “as religiões convencionalmente chamadas de afro-brasileiras – candomblé, xangô, Casa Mina, batuque, entre outras” foram como verdadeiros

conjuntos de preservação das culturas africanas. Foram elas parte construtiva do conceito de afro no Brasil, na década de 70, quando os movimentos políticos negros se empenharam em “reapresentar” as culturas de origem, valorizando a ótica étnica.

Valorativamente, são conferidas aos terreiros a *guarda*, a *proteção* e a *manutenção* de conjuntos expressivos das culturas africanas, que, coordenadas pelos princípios religiosos, conseguiram preservar idiomas, tecnologias, música, dança, gastronomia, teatro, liturgias e sistemas de mando e poder intramuros e referências complexas à sociedade total. Nesse campo, a história confere aos terreiros uma espécie de autoridade criativa que remete à memória remota africana e, ao mesmo tempo, constrói uma memória próxima, afro-brasileira. (Lody, 2006, p. 13)

Podem ser chamadas também de “povo de santo” (Lody, 2006, p. 4) as pessoas e comunidades comprometidas com a manutenção dos valores étnicos, patrimoniais e culturais que vem dos espaços religiosos, mas que, resistentemente, perpassam os valores do sagrado para a vida e a cultura.

A oralidade, ponto comum e forte nessas tradições, é o mais importante veículo de vários mitos e contos, passados de boca-em-boca, além de serem demonstrações das características identitárias de determinado orixá. Prandi (2001) viajou o Brasil no trabalho de catalogar série de mitos a partir do relato de praticantes dos cultos de matriz africana, como os que descrevem que “Omulu ganha as pérolas de Iemanjá” (p. 215) e “Iemanjá é nomeada protetora das cabeças” (p. 388). Contudo, não há um registro escrito oficial que guie a ética religiosa, comparativamente à bíblia para as tradições cristãs. Os personagens do panteão dos orixás possuem características e atitudes que os aproximam do comportamento humano (Segato, 2005, p. 360) e desenvolvem entre si relações míticas conhecidas pelos participantes do culto e que explicam signos das práticas.

2.1 Yemanjá na África

Yemanjá é uma orixá e entidade oriunda do culto dos Egbá, uma nação yorubá que viveu na região africana entre Ifé e Ibadan, próximos ao rio Yemoja. Disputas políticas os teriam levado a migrar da região, e eles se estabeleceram ali no início do século XIX. Levaram, então, os objetos sagrados e os suportes do àsé da divindade. Passaram a fazer o

culto no rio Ògùn, localizado próximo à região, e que não tem ligação com Ogum, outro orixá de raiz africana. O seu nome vem da expressão “Yèyé Omó Ejá”, que seria algo como “Mãe cujos filhos são peixes”. Os traços físicos característicos a Yemanjá e que aparecem nas representações são de “uma matrona, de seios volumosos, símbolo de maternidade fecunda e nutritiva” (Verger, 2002, p. 190).

Nas saudações a Yemanjá registradas na África, o antropólogo destaca as referências às suas características físicas e morais:

Rainha das águas que vem da casa de Olokun.
 Ela usa, no mercado, um vestido de contas.
 Ela espera orgulhosamente sentada, diante do rei.
 Rainha que vive nas profundezas das águas.
 Ela anda à volta da cidade.
 Insatisfeita, derruba as pontes.
 Ela é proprietária de um fuzil de cobre.
 Nossa mãe de seios chorosos. (Verger, 2012, p. 191)

Verger diz que o principal templo dedicado a Yemanjá está localizado em Ibará, no bairro de Abeokutá. Todos os anos, os fiéis partem em procissão a buscar água na fonte de um dos afluentes do rio Ògùn, o rio Lakaxa. Carregando a água sagrada em jarras, esculturas de madeira e tambores, eles retornam e vão saudando as pessoas importantes do bairro, como o rei de Ibará, Olúbàrà. (2012, p. 190).

2.2 Yemanjá no Brasil

Segundo Capone (2009, p. 16), as pesquisas do século XX sobre religiões afro-brasileiras reforça uma crença de que certos cultos seriam mais “puros” em comparação a outros “degenerados” de sua africanidade. Elas olhavam para os terreiros com um viés sociocultural, e foram feitas com base em três casas da nação nagô (yorubá): o Engenho Velho da Casa Branca; o Gantois, casa de Mãe Menininha, talvez a mais famosa Yalorixá do Brasil; e o Ilê Axé Opô Afonjá, oriundo do Engenho Velho assim como o Gantois. O Ilê Axé Opô Afonjá é considerado uma das casas mais tradicionais de candomblé nagô do Brasil, tendo Mãe Stella de Oxóssi feito um trabalho para abolir elementos de catolicismo cristão que até então eram usados nas práticas.

Nina Rodrigues e Arthur Ramos, nos anos 1930, fizeram suas pesquisas no Gantois; Édison Carneiro no Engenho Velho; Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e Juana E. dos Santos, entre outros, no Axé Opô Afonjá. Todos os terreiros originários do Engenho Velho ou Casa Branca, considerado o primeiro terreiro de candomblé fundado em Salvador. Essa concentração implicou também o estabelecimento de vínculos muito especiais entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Assim, Nina Rodrigues e Ramos se tornaram ogãs do Gantois (Landes 1947:83). Da mesma forma, Édison Carneiro era ogã do Axé Opô Afonjá, terreiro ao qual também estavam ligados Roger Bastide e Pierre Verger, que haviam recebido o título de Oju Oba, assim como muitos outros antropólogos que receberam cargos rituais nesse terreiro. (Capone, 2009, p. 20)

A proximidade teria sido fator determinante no olhar das pesquisas sobre as religiões de raiz africana. A tradição bantu, do candomblé de Angola, por exemplo, era relativizada como esvaziada de africanidade e com certa inferioridade mítico-ritual, como apresentou Édison Carneiro, em 1937. O candomblé yorubá, o mais presente no estado da Bahia, seria apontado como o “verdadeiro” candomblé (Capone, 2009, p. 15) para diversos autores do século XX, em detrimento de outras nações.

No Brasil, Yemanjá tem como seu ponto de força as águas salgadas. É uma ayabá (orixá feminina) muito popular e constam representações e festejos em vários estados diferentes, com correspondência a diferentes santas católicas.

Verger (2002, p. 192) nos descreve que no Brasil Yemanjá é ligada às águas salgadas, e festejada em 8 de dezembro, juntamente a Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Na Bahia, realiza-se em 2 de fevereiro um cortejo na praia do Rio Vermelho, em Salvador, em adoração à ayabá, e à santa católica Nossa Senhora das Candeias. Para diversos devotos de Yemanjá, em 2 de fevereiro é comemorado o dia de Nossa Senhora dos Navegantes, padroeira dos pescadores e barqueiros. Muitos mitos circulam em torno de como este dia foi estabelecido, mas eles estão inseridos no âmbito dos saberes tradicionais, orais e difusos. Verger desenvolveu no Brasil pesquisas a partir do Ilê Axé Opô Afonjá, que aboliu a africanização do catolicismo, e a festa de 2 de fevereiro hoje é conhecida simplesmente como “Festa de Yemanjá”.

Fiéis levam agradados, flores, comidas em pratos caprichosamente preparados, perfumes, principalmente colônia de alfazema, sabonetes, tecidos, colares e pulseiras. Presentes especialmente pensados para agradar uma mulher bela e vaidosa. Eles são organizados em pequenos barcos e balaios de cestos e levados para alto-mar por saveiros, canoas e barcos. A tradição diz que se os presentes afundarem é sinal de que Yemanjá os aceitou, e os pedidos ali intencionados serão ouvidos e atendidos pela também chamada dona

Janaína, Princesa ou Rainha do Mar (Verger, 2012, p. 193).

Em Recife, onde a maioria das casas pratica o xangô, existe uma obrigação anual denominada “Panela de Yemanjá”. Centenas de xangôs de toda a cidade se unem para fazer o presente, uma gigantesca panela feita de barro, “repleta de bilhetes, perfumes, fitas, talcos, sabonetes, bebidas, alimentos que vieram dos pejis, tais como carneiro, galinha, pata, milho cozido, entre outros, vendo-se ainda bijuterias e até algumas jóias de ouro” (Lody, 2006, p. 98) levada em barcos até alto-mar. O simbolismo da panela seria o de um ventre repleto de coisas e desejos que, tomando vida, frutificariam abundantemente nas águas do mar e na vida dos fiéis. As águas, salgada de Yemanjá, e doce de Oxum, correspondente a Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade do Recife, representam a fertilidade e a energia geradora vital. Comemora-se a Panela de Yemanjá em 8 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição. Lody faz uma poética descrição das características de Yemanjá, a qual reproduzo a seguir:

Iemanjá está em todo o mar, é o próprio mar, ou qualquer elemento que habite ou esteja no mar, convivendo com a vida marinha de peixes, conchas, plantas e sereias. Iemanjá gosta das noites de céu estrelado, lua cheia e grande, prateando as águas, para assim aparecer calmamente e pentear seus longos cabelos, exibir seu corpo e atrair, pelo canto, os pescadores que já conhecem sua fama de mulher fatal. Iemanjá é vista na maioria dos casos como uma mulher branca, loura e de olhos azuis – metade peixe e metade humana. O ideal africano na imagem de Iemanjá se reforça nos rituais dos terreiros, destacando-se os assentamentos nos pejis e nas iniciações religiosas. (Lody, 2006, p. 98)

Também acontecem em toda extensão litorânea brasileira cultos destinados a Yemanjá no dia 31 de dezembro, quando fiéis acendem velas na areia das praias fazendo agradecimentos e pedidos para um bom novo ano.

A imagem de Yemanjá como uma mulher branca, é amplamente conhecida entre os brasileiros, principalmente entre as pessoas que possuem pouca ou nenhuma ligação com os terreiros, centros mantenedores da cultura africana. A sereia é representada como uma mulher de pele branca ou morena, cabelos longos, pretos e volumosos e traços que sugerem mestiçagem, quando não a branquitude.

Dentre dezesseis orixás yorubás cultuados no Brasil - Exu, Yemanjá, Oxum, Nanã, Iansã, Obá, Ewá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Oxumarê, Logun Edé, Obaluaê (e Omulú), Ossain, Irôco, Oxalá e as variações (Orunmilá, Oranian e Orixalá) - Yemanjá é a única que possui, ela própria, e sem recorrer ao nome de alguma santa católica, um ícone branco longo e distorcido

da representação de origem africana. Em processo de negação racial da negritude, essa representação é incômoda, e mais ainda a grande projeção que ela alcança como ícone para essa entidade.

De modo geral, o processo de africanização dos símbolos do catolicismo, afetou as religiões afro-brasileiras como um todo, cultural e ritualmente. Podemos traçar um paralelo com a imagem de São Jorge, o santo guerreiro, correspondente a Ogum para as casas do Rio de Janeiro e Oxóssi para casas da Bahia. Recorremos à imagem do guerreiro sobre o cavalo que mata o dragão, e por vezes tomamos o significado de Ogum ou Oxóssi para ele. Porém, ele continua sendo São Jorge, que nas tradições acredita-se que foi um homem valente, guiado pelas energias dos dois orixás. São Jorge não ocupa a significação dos orixás yorubas; só vem a acrescentar o signo. Ogum e Oxóssi teriam, majoritariamente, representações icônicas negras nos espaços.

Seria preciso um trabalho muito mais extenso do que esse para entender toda a especificidade das religiões de matriz africana, desde a sua origem na África, transformações e hibridismos que sofreram ao serem trazidas para a diáspora, até os múltiplos aspectos que os cultos podem tomar na diáspora. É complicado até mesmo afirmar uma homogeneidade entre os cultos dentro do território brasileiro, pois sabemos que há variações regionais características.

O que se sobressai a respeito das religiões afro-brasileiras é que realmente há uma matriz africana viva e pungente que resiste através dos anos e da violência e liga os cultos, trazendo certa unidade. Yemanjá pode ser tomada como perspectiva para entender como a religião pode estar presente na cultura, mesmo que fora do ambiente de culto. No próximo capítulo, procuro apresentar evidências e proponho uma explicação a respeito de como os aspectos afro religiosos não se restringem às religiões, estando presentes também no campo sociocultural. As representações dos orixás nas próximas páginas é uma forma de complementar e colaborar na compreensão das divindades.

Imagem 1: Representação de Exu da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382593/visual-search/?x=0&y=0&w=322&h=328>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 2: Representação de Yemanjá da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382562/visual-search/?x=63&y=63&w=252&h=250>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 3: Representação de Oxum da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/353462270729815738/visual-search/?x=0&y=0&w=483&h=363>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 4: Representação de Nanã da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382576/visual-search/?x=0&y=0&w=370&h=460>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 5: Representação de Iansã da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/353462270729725746/visual-search/?x=0&y=0&w=405&h=400>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 6: Representação de Obá da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382571/visual-search/?x=0&y=0&w=440&h=413>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 7: Representação de Ewá da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382575/visual-search/?x=0&y=0&w=355&h=323>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 8: Representação de Xangô da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382568/visual-search/?x=0&y=0&w=428&h=402>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 9: Representação de Ogum da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/353462270729815738/visual-search/?x=0&y=0&w=483&h=363>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 10: Representação de Oxóssi da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382591/visual-search/?x=77&y=66&w=310&h=265>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 11: Representação de Oxumarê da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382578/visual-search/?x=0&y=0&w=375&h=331>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 12: Representação de Logun Edé da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/44332377552040227/visual-search/?x=0&y=0&w=428&h=416>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 13: Representação de Obaluaê (Omulú) da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382590/visual-search/?x=0&y=0&w=464&h=414>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 14: Representação de Ossain da tradição Yorubá



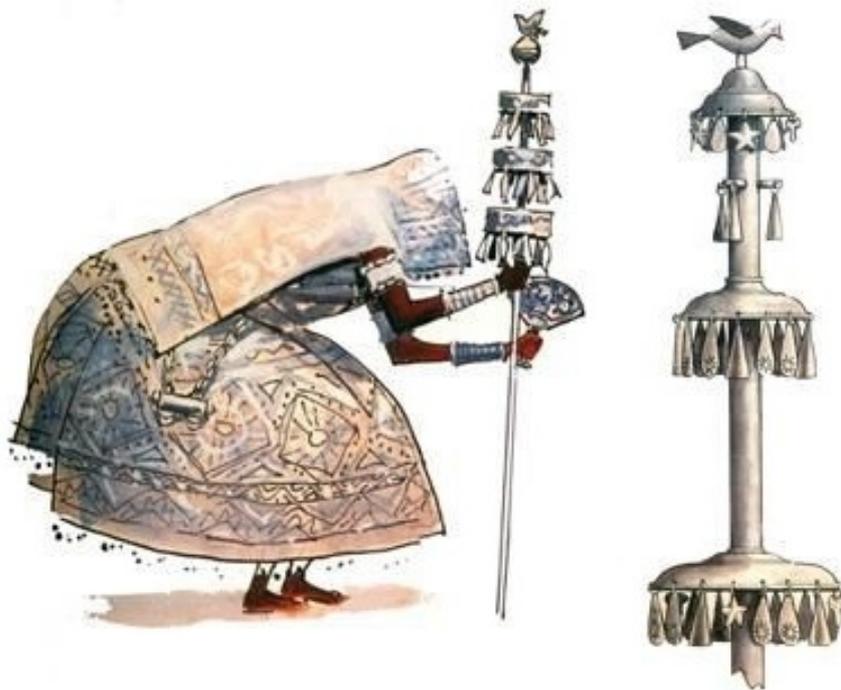
Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/405394403931784883/visual-search/?x=33&y=59&w=134&h=237>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 15: Representação de Irôco da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/18507048446634997/visual-search/?x=0&y=0&w=300&h=331>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 16: Representação de Oxalá da tradição Yorubá



Fonte: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia (Carybé, 1980. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/244390717256382565/visual-search/?x=0&y=0&w=396&h=329>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 17: Representação popular de São Jorge



Fonte: Autoria desconhecida. (Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/349451252313314346/visual-search/?x=50&y=0&w=250&h=333>> Acesso em: 26 jun. 2016)

Imagem 18: Representação embranquecida de Yemanjá



Fonte: Representação Popular (Autoria desconhecida. Jornal Extra - As águas e as festas de Yemanjá, 30 jan. 2015. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/as-aguas-as-festas-yemanja-rv1-1-15191960.html>> Acesso em: 26 jun. 2016)

3 CULTURA IMAGINADA E LAÇOS CULTURAIS

Quando falamos de Brasil, temos um cenário cultural resultado da convivência de muitos povos colonizados e colonizadores. Mesmo que essa convivência esteja longe de ter sido pacífica, a história brasileira ensinada nas escolas serve como instrumento para fundamentar crenças apaziguadoras para o violento cenário racial do país. Infelizmente, ainda pouco preocupamos em entender de onde viemos para, a partir disso, entendermos quem e como somos. É preciso “recordar para saber quem somos” (Manifesto do 37º Encontro Nacional dos Estudantes de Comunicação Social).

Em “Casa Grande Senzala” (1993), Gilberto Freyre defende que nosso país tem uma formação cultural múltipla, onde matrizes culturais europeias, indígenas e negras teriam influenciado em um contingente mais ou menos igualitário a construção da identidade brasileira. Sua obra relaciona laços das três raças, formadoras de toda a matriz cultural brasileira: a indígena, a portuguesa e a africana. Porém a ideia de que essas raças conviveriam em harmonia, cunhada por alguns “democracia racial”, já é contestada como mito. Os processos genocidas dos portugueses contra o indígena e o negro e a continuidade de tal pelo Estado, mostram que o Brasil está distante de vivenciar uma verdadeira democracia para as três raças.

Em teoria, após a “abolição da escravatura” no ano de 1888, não haveria mais racismo institucionalizado. Mas, a história tecida em torno da data de 13 de maio já cria uma heroína nacional que atendia ao requisito para redentora dos negros: Princesa Isabel era parte da elite monárquica e pôde ser a personagem política da branca que age em prol da população negra e a liberta. De fato a assinatura da lei áurea foi dela, mas questiono porque, Dandara dos Palmares, guerreira negra e companheira de Zumbi dos Palmares; Luiza Mahin, africana, uma das articuladoras da Revolta dos Malês (1835) e da Sabinada (1837-1838) e mãe de Luís Gama; e Aqualtune, princesa do Reino do Congo, trazida escravizada para o Brasil e uma das lideranças do Quilombo dos Palmares reconhecida pela sua ascendência; nunca tiveram o reconhecimento como verdadeiras heroínas femininas da libertação dos povos negros no Brasil no século XIX.

O negro resiste pelo corpo e pela memória. Entretanto, é um erro afirmar que as civilizações africanas não tinham sistemas de escrita. Um dos berços da escrita vêm da África

Antiga, na época dos faraós egípcios, em torno do ano de -4000 (Unesco, 2010, p. 50). Os escribas estiveram presentes durante toda a civilização faraônica, e o sistema de criado se desenvolveu rapidamente, de pictografias para a criação de diversos signos-palavras. Eles trabalhavam para registrar a história e os feitos dos faraós egípcios, de modo que o foco não era própria história. Já no período de colonização das Américas, os negros foram completamente arrancadas de qualquer laço cultural que não pudesse ser transportado para além de seus registros memoriais. A cultura é refeita a partir da memória ancestral, laço que ultrapassa o tempo carnal.

Anderson (2008, p. 32 a 34) conceitua nação como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (p. 32), limitada por ter fronteiras finitas, mesmo que elásticas, e soberana porque é a garantia da liberdade, sonho de toda nação constituída ou em constituição. Por comunidade imaginada, o conceito central da obra, entende-se que os membros possuem profunda camaradagem horizontal, espécie de fraternidade, entre si mesmos que “jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham a imagem viva da comunhão entre eles” (p. 32). Esse conceito serve à maioria dos estados modernos como modo de garantir a soberania da nação acima de heterogeneidades que houver entre os indivíduos. Existem especificidades como o país Basco, em que os membros daquele território se reconhecem enquanto nação, mas a nação não é reconhecida como estado. O país Basco então, trava atualmente com o país da Espanha mais que uma disputa territorial, mas uma disputa de soberania nacional. Especificidades à parte, porém, os membros de uma nação estão quase sempre dispostos a continuar garantindo a continuidade da sua comunidade imaginada, como no caso em que pessoas abram mão de sua individualidade para lutar em guerras e disputas armadas.

Aproprio-me desse conceito de Anderson para propor uma extensão: no estabelecimento da nação e da comunidade imaginada é criada uma *cultura imaginada*. Tal cultura seria o conjunto de práticas, hábitos e símbolos reforçados periodicamente por parte dos membros que, sendo amplificados, se tornariam objetos de comercialização da indústria cultural, enquanto arsenal para a construção do ideal de pertencimento à nação. Busca-se em acervos culturais o que faz sentido atrelar nessa construção. A *cultura imaginada* fará sentido ao povo que vir laços com o que é proposto. Estamos sujeitos a nos identificar com

marcadores culturais que reverberem a historiografia, nem sempre objetos da nossa propriedade.

O candomblé, enquanto religião brasileira, foi recriado de maneira única no Brasil, a partir da convivência proporcionada pelos terreiros. As religiosidades africanas, reivindicaram territorialidades, encontradas nesses espaços com especificidades para refazerem a africanidade.

A disputa por territorialidade, tão comum às culturas não hegemônicas, é uma luta e um desafio. O ser humano pode estar sempre disposto a adotar ideologias e comprar discursos utilitaristas, sem se debruçar sobre as questões. Com isso, vem os problemas da apropriação de símbolos de resistência. Muitas vezes, esses símbolos são deslocados do seu significante original. A história por trás é sistematicamente apagada ao ponto de se consumir um símbolo enquanto mero objeto esquecendo que ele é memória e registro territorial de um povo. As razões, conveniência, descuido ou desconhecimento, não justificam o processo que, tal como a colonização, sempre será violento.

3.1 Cosmogonia e resistência

Entendendo que a vivência negra no Brasil sempre foi marcada pela disputa por territorialidade, os terreiros e quilombos foram a grande salvaguarda da cultura dos negros brasileiros. De certa forma, quando a primeira pessoa negra escravizada chegou ao território brasileiro, deu-se início a fundação da cultura negra brasileira. Arrancado de seus símbolos culturais, o negro reproduziu - e reproduz - como pôde crenças e hábitos em um novo espaço territorial. Não havia uma tentativa de estabelecer laços com o novo que estava ao seu alcance, mas sim de fazer continuar dentro do possível com os laços afetivos que na sua plenitude foram violentamente arrancados.

A cosmogonia afro-brasileira foi especialmente preservada e replicada por atribuições religiosas nos terreiros, quilombos e em qualquer espaço em que a vivência negra tenha resistido. A necessidade de ter narrativas que ajudassem os negros a suportarem as mazelas da escravização explica a difusão de ritos, contos e cantos.

Os laços de resistência perduram até hoje. Xangô, Rei de Oyó e orixá da justiça, é um dos deuses yorubás mais cultuados no Brasil e, especialmente no Nordeste, existe um culto

específico que leva seu nome. Há um estreito paralelo entre o rei do corpo forte, que resiste bravamente a adversidades, espera a verdadeira justiça mesmo que tardia, e a negra sobrevivência em uma territorialidade hostil até os mais recentes dias. A cosmogonia não fica restrita a espaços religiosos; ela narra a vivência negra destruindo qualquer tipo de fronteira que a coloque somente no âmbito religioso.

Fanon (1961), em uma perspectiva negra africana no século XX, fala dos processos coloniais e descoloniais e do papel das crenças dos colonizados. Expressando desagrado à apatia do colonizado diante da colonização reforçada pelo papel mítico e mágico, ele diz que:

A atmosfera de mito e magia, causando-me medo, comporta-se como uma realidade indubitável. Aterrorizando-me ela me integra nas tradições, na história de minha região ou de minha tribo, mas ao mesmo tempo me tranquiliza, me dá um estatuto, um certificado de estado civil. (Fanon, 1961, p. 42)

No entanto, ao longo do mesmo texto, ele faz uma leitura sobre o papel da violência e da reação no contexto de libertação colonial. Ele não crê em uma apatia total e mostra que a reação violenta está incubada no processo de resistência.

Ora, no mais fundo recesso de seu ser, o colonizado não reconhece nenhuma jurisdição. Está dominado, mas não domesticado. Está inferiorizado, mas não convencido de sua inferioridade. Espera pacientemente que o colono relaxe a vigilância para lhe saltar em cima. Em seus músculos, o colonizado está sempre à espera. Não se pode dizer que esteja inquieto, que esteja aterrorizado. Na realidade está sempre pronto a abandonar seu papel de caça para tomar o de caçador. O colonizado é um perseguido que sonha permanentemente em se tornar perseguidor. (Fanon, 1961, p. 40)

Para validar o conceito apresentado no cenário brasileiro, é preciso entender que o colonizado, no nosso caso, era o índio, porém, é possível estendê-lo tendo em mente que o negro também persistiu em disputa por territorialidade contra os colonos europeus na diáspora africana e na África.

3.2 O religioso é simbólico

Entendendo que o escravismo foi determinante para a consolidação das resistências e disputas por territorialidades negras, o religioso foi outro fator que tracejou a construção da identidade racial negra. Como já foi levantado, a religião não ficou restrita aos espaços de cultos, e simbolismos ultrapassaram essa barreira sendo incorporados à cultura imaginada nacional.

Anderson (2008, p. 36) explica que na história o imaginário nacionalista se preocupou com os conceitos de morte e imortalidade, demonstrando grande afinidade com os imaginários religiosos. Há uma “capacidade de resposta imaginativa ao tremendo peso do sofrimento humano” (2008, p. 37) ou à morte, a única fatalidade não-arbitrária da vida humana. Essa fatalidade é transfigurada pelos imaginários religiosos em continuidade, por exemplo nas ideias de “*karma*, pecado original etc”. Apesar da morte, as religiões sobrevivem no tempo e no espaço, os ensinamentos não morrem com as pessoas.

O religioso é simbólico quando vemos o uso de signos da religiosidade na formação identitária brasileira. Reconhecemos as simbologias e laços culturais de fundamentos religiosos em vários âmbitos sócio-culturais. O IPHAN, no Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial como constituintes do patrimônio cultural brasileiro. Esses bens são divididos em saberes, celebrações, formas de expressão e lugares. O ofício das baianas de acarajé é desde 2005 reconhecido como patrimônio cultural imaterial brasileiro no livro dos saberes. Esse exemplo leva à compreensão de como a barreira sócio-cultural e religiosa é fluida. Originalmente, o acarajé era um prato preparado para oferenda à Iansã, ayabá de origem yorubá. A tradição do prato se manteve nos terreiros, porém as filhas de Iansã começaram a comercializar o acarajé para gerar renda, e a venda do produto se tornou muito comum em Salvador, na Bahia, acrescida da simbologia das roupas, fios de contas e dos tabuleiros das baianas. Uma pessoa desavisada pode consumir o acarajé sem estabelecer ligação entre o prato e a ayabá; mesmo assim a referência a Iansã se faz presente na cultura soteropolitana e brasileira, mantendo-a de alguma forma.

Sem registro oficial como patrimônio imaterial cultural brasileiro, existem diversos outros signos religiosos inseridos na cultura brasileira. Não só aqueles advindos das religiões de matriz africana, mas aqui os destaco. Da Matta (1984, p. 114 e 115) traz que as experiências religiosas para os brasileiros são complementares entre si, e nunca mutuamente

excludentes. Para ele, o brasileiro teria intimidade com santos e padroeiros e, ao mesmo tempo, teria como guias orixás e espíritos guardiões.

Isso tudo permite - e facilita - que simbolismos religiosos apareçam, vinculados ou não à religião, em toda indústria cultural como na literatura, na música, no audiovisual, na culinária, na publicidade etc. A cosmogonia afro-brasileira é um grande conjunto para onde se olhou na busca pelo entendimento do que é ser brasileiro, uma fonte de referências para tudo o que a brasilidade produz e toca. Os conceitos de *cultura imaginada* e *laços culturais* servem para olhar como se dá o processo de uso dos simbolismos religiosos nos diversos espaços tangidos pela cultura e pela indústria cultural, e servem como parâmetros para entender a perspectiva de signos tracejados em meio a todas essas influências.

4 O POVO DO MAR E A FIXAÇÃO DAS CRENÇAS

Peirce, lógico americano, dedicou parte dos seus escritos para discutir as cadeias de pensamento humana e a formação das suas convicções. O pragmatismo peirciano aparece articulado em “A Fixação das Crenças” (Peirce, 1877), e defende que “o objeto do raciocínio é descobrir, a partir da consideração daquilo que já sabemos, alguma outra coisa que desconhecemos”

De acordo com as ideias do pragmatismo peirciano (Peirce, 1877, p. 4), a dúvida e a crença são dois estados de espírito em que a mente humana pode atravessar com fluidez. A passagem de um a outro é possível, e o contato com estímulos e fatores aleatórios podem desencadear um processo mental desconfortável sobre um objeto do pensamento. A crença é o estado de espírito mais confortável, não sendo um dogma absoluto. Entretanto, existe uma tendência a nos apegarmos ao que já temos construído. As nossas crenças são capazes de moldar as ações; servem de parâmetros aos nossos desejos e escolhas e nos permitem compreender situações, fenômenos e a nós mesmos no mundo. A dúvida aparece quando nos questionamos sobre nossas crenças, sobre os parâmetros construídos com funcionalidade social. Ao sair da nossa zona de conforto, mesmo que momentaneamente, nos libertamos e podemos questionar verdadeiramente e realmente nossas crenças. Mas esse processo de questionamento é doloroso e a mente humana geralmente age de maneira a ir de encontro novamente ao que é mais confortável, atingindo novamente o estado de crença.

Peirce (1877, p. 5) caracteriza dois processos mentais que atuam quando estamos em estado de dúvida ou de crença: a abdução e a inquirição. Quando um sujeito é colocado frente a uma questão que vai contra as suas crenças, ele entra em um processo inferencial com potencialidade de construir hipóteses, a abdução. Esse processo é inerente ao ser humano e é estimulado pela dúvida. A inquirição é o processo em que, a partir da irritação causada pela dúvida, lutamos contra para atingir um estado de crença. O objetivo da inquirição é estabelecer a opinião, e ela depende de que haja uma dúvida real e viva para que a discussão não seja ociosa. A crença é da natureza de um hábito. O humano julga que, se conseguir manter-se fiel à sua crença sem vacilar, isso será inteiramente satisfatório.

A processualidade abdutiva movimenta nosso pensamento e nos leva a enxergar além da miopia da estabilidade das coisas para descobrir e vivenciar o novo, permitindo que enxerguemos amplamente buscando uma maravilha maior: o conhecimento. (Canesin, 2013, p. 127)

Há um jogo imaginativo de possibilidades intermináveis e, diante de uma situação que pede compreensão, podemos tomar o caminho das respostas prontas, menos doloroso ou escolher investigar e problematizar a nova situação. O apego às crenças causa uma miopia que não permite ver além do “velho caminho já marcado pelo hábito” (Canesin, 2013, p. 129). Agindo com liberdade e nos entregando vivamente às nossas dúvidas, entramos em um caminho desconhecido que nos garante unicamente que a experiência se modificará. No pragmatismo peirciano a experiência é parte fundamental do método investigativo, mas aqui experiência é mais do que a mera percepção de sentido, sendo a produção mental completa.

Existem métodos que buscam cristalizar as nossas crenças, tornando-as dogmas absolutos. Peirce (1877, p. 7 a 12) define os métodos de manter nossas crenças inabaláveis – método *a priori*, método da tenacidade e método da autoridade – em oposição ao método científico, que entende as crenças como um estado de vivência dinâmico e não estagnado.

O método *a priori*, vem falar de quando estamos inclinados a aceitar algo, não pela experiência, mas por uma verdadeira indução da crença. Fundamentalmente esse método é muito semelhante ao método da autoridade.

Quando o ser humano não se propõe a ser racional, foge do que poderia causar uma modificação nas opiniões e nas crenças. Essa é a essência do método da tenacidade.

Em um nível de grupo de pessoas, existe um método que considera cuidadosamente a massa para se dirigir a uma classe de sacerdotes e fixar a crença sensivelmente a nível individual. É o método da autoridade, usado em diferentes idades para sustentar doutrinas ideológicas e políticas. A figura de referência e guia repousa na autoridade da crença, estando ela acima do nível pessoal, percebendo o indivíduo que ela é indubitável. A influência do meio social no privado é alta, e é possível que a crença fosse diferente caso o meio fosse outro.

A não ser que nos transformemos em eremitas, devemos necessariamente influenciar as opiniões uns dos outros; de forma que o problema se transforma em como fixar a crença, não meramente a nível individual, mas na comunidade. (Peirce, 1877, p. 7)

4.1 As crenças da beira do mar

Na vasta extensão territorial do litoral brasileiro surgem contos que têm como cenário a beira do mar. Personagens vivem do mar e para o mar, e tem suas experiências relacionadas a signos nessa ambientação. Relatos desse tipo podem ser popularmente conhecidos como

Contos de Pescadores, sugerindo o caráter fantasioso. São um importante registro narrativo caracterizado por forte oralidade e a proposta muitas vezes é elaborar os mistérios dos fenômenos do mar. Impressos na comunidade imaginada brasileira, esses contos podem ser um laço cultural da sociedade com a cosmogonia das religiões afro-brasileiras. Pensando como essas crenças são compreendidas e fixadas, percebemos que elas podem partir da experiência da beira do mar e vão contra os dogmas que a racionalidade de mundo e o materialismo ratificam. Esse processo provavelmente se dará de maneira desconfortável, contudo se nos abrimos a viver as experiências dos mistérios do mar, automaticamente nos desapegamos do que temos cristalizados.

Mas deixem um homem aventurar-se num campo pouco familiar, ou onde os seus resultados não são continuamente verificados pela experiência, e toda a história mostra que o mais másculo intelecto perderá por vezes a sua orientação e desperdiçará os seus esforços em direcções que não o aproximam do seu objectivo, ou desviam-se mesmo inteiramente dele. É como um navio em mar alto, sem ninguém a bordo que entenda as regras de navegação. E em tal caso um estudo geral dos princípios condutores do raciocínio seria seguramente de utilidade. (Peirce, 1877, p. 4)

Esse tipo de narrativa é crença e pode ser fonte de embasamento para objetos culturais. No livro “Mar Morto” (Amado, 2008), vemos a romantização da experiência na beira do mar:

Agora eu quero contar as histórias da beira do cais da Bahia. Os velhos marinheiros que remendam velas, os mestres de saveiros, os pretos tatuados, os malandros sabem essas histórias e essas canções. Eu as ouvi nas noites de lua no cais do Mercado, nas feiras, nos pequenos portos do recôncavo, junto aos enormes navios suecos nas pontes de Ilhéus. O povo de Iemanjá tem muito o que contar. Vinde ouvir essas histórias e essas canções. Vinde ouvir a história de Guma e Lívia que é a história da vida e do amor no mar. E se ela não vos parecer bela, a culpa não é dos homens rudes que a narram. É que a ouvistes da boca de um homem da terra, e, dificilmente, um homem da terra entende o coração dos marinheiros. Mesmo quando esse homem ama essas histórias e essas canções e vai às festas de dona Janaína, mesmo assim ele não conhece todos os segredos do mar. Pois o mar é mistério que nem os velhos marinheiros entendem. (Amado, 2008, p. 9)

Nessa nota de abertura do romance, é destacado o caráter de mistério que têm as histórias do mar. Segundo Bueno (2012, p. 103), Amado tem consciência do seu estrangeirismo ao narrar e do estrangeirismo do interlocutor, o leitor. Ele se coloca em uma posição diferenciada de outros narradores, os que têm a experiência do mar, tendo até uma diferente relação com os conhecimentos mais fundamentais. Velhos marinheiros, os mestres

de saveiros, os pretos tatuados e os malandros, os quais ele resume “o povo de Iemanjá”, compõem o grupo em uma lógica temporal. O marinheiro que viveu mais, sabe mais por ter visto mais coisas. O merecimento se adquire na profunda vivência da beira do cais. Ao se denominar um “homem da terra”, o autor admite não poder conhecer profundamente os segredos do mar, mesmo que os ame e procure um aprofundamento. Em posição de narrador observador, ele é uma testemunha ocular que registra e narra as histórias. O leitor é outro observador, alguém que tem acesso às narrativas dos mistérios do mar, mas não os conhece como prática.

A ligação entre o mar e o amor é profunda, e o coração dos marinheiros parece ter uma fisiologia diferente daquela das pessoas da terra. A responsabilidade disso recai sugestivamente sobre a figura de Yemanjá, ou dona Janaína. Esses personagens que têm personalidades próprias podem ser agrupados através da mesma construção de amor, a partir da vida e do trabalho no mar.

De onde vieram essas histórias? Há um motivo particular para que os marinheiros que viveram mais saibam mais. Se o mar apresenta tantos mistérios, tantas coisas que as pessoas da terra não podem conhecer, a experiência é especial. Frente a situações em que a razoabilidade terrana não é capaz de responder, o menino que nasceu na beira do cais e agora é um jovem navegando no velho saveiro da família, passa por um processo de inquirição em que ele se pergunta a fundo se a crença do povo de Yemanjá pode responder a um questionamento. Certamente, a lógica de pensar desse menino abduz o que os seus sentidos registram, mas após anos ouvindo histórias de tantos outros homens e mulheres do mar, sua potencialidade de construir hipóteses abarca as experiências e registra nas suas crenças o que vai conforme a oralidade transmitida no seu grupo.

Iemanjá, que é dona do cais, dos saveiros, da vida deles todos, tem cinco nomes, cinco nomes doces que todo o mundo sabe. Ela se chama Iemanjá, sempre foi chamada assim e esse é seu verdadeiro nome, de dona das águas, de senhora dos oceanos. No entanto os canoieiros amam chamá-la de dona Janaína, e os pretos, que são seus filhos mais diletos, que dançam para ela e mais que todos a temem, a chamam de Inaê, com devoção, ou fazem suas súplicas à Princesa de Aiocá, rainha dessas terras misteriosas que se escondem na linha azul que as separa das outras terras. Porém, as mulheres do cais que são simples e valentes, Rosa Palmeirão, as mulheres da vida, as mulheres casadas, as moças que esperam noivos, a tratam de dona Maria, que Maria é um nome bonito, é mesmo o mais bonito de todos, o mais venerado, e assim dão a Iemanjá como um presente, como se lhe levassem uma caixa de sabonetes à sua pedra no Dique. Ela é sereia, é a mãe-d'água, a dona do mar, Iemanjá, dona Janaína, Inaê, Princesa de Aiocá. Ela domina esses mares, ela

adora a lua, que vem ver nas noites sem nuvens, ela ama as músicas dos negros. (Amado, 2008, p. 78 e 79)

Yemanjá recebe cinco diferentes nomes que são conhecidos pelos habitantes da beira do cais. Yemanjá, o seu verdadeiro nome; dona Janaína, dos canoieiros; Inaê, dos pretos, da sua origem afro; Princesa de Aiocá, de um conto sobre sua morada; e Maria, chamado assim por toda a classe de mulheres do cais. O nome atribuído a Yemanjá pode ser orientado por aspectos que ultrapassam o privado e chegam ao social, para pedidos e agradecimentos, assim como os laços culturais estabelecidos que tiram Yemanjá da exclusividade do plano religioso, a colocando na indústria cultural. Diferentes formas de adoração à Yemanjá a tratam como uma mulher vaidosa que se agraciaria pelo tratamento e pelos presentes recebidos. Além disso, ainda recebe os tratamentos de “sereia”, “mãe d'água” e “dona do mar”, enfatizando a ligação da entidade com a energia da água salgada.

4.2 As Marias em Yemanjá

Yemanjá pode ser Maria a partir da perspectiva das mulheres do cais. Se Yemanjá rege a energia do mar, essencialmente feminina, como essa energia está presente nessas mulheres, em estreita ligação com o mar? Pensar em Yemanjá é pensar na dualidade entre a mulher e a mãe, o equilíbrio entre as energias sexuais femininas e fraternais, dos cuidados. A história de muitas mulheres pode ser encontrada nas narrativas de Yemanjá. Principalmente duas personagens femininas de “Mar Morto” têm suas narrativas, a partir de uma perspectiva feminina, tecidas em torno de Maria, a Yemanjá. Elas são Rosa Palmeirão e Lívia.

Em um trecho do romance, Amado (2008, p. 83) explica através de um mito a cólera e personalidade terrível de Yemanjá, expressadas nas tempestades:

Iemanjá é assim terrível porque ela é mãe e esposa. Aquelas águas nasceram-lhe no dia em que seu filho a possuiu. Não são muitos no cais que sabem da história de Iemanjá e de Orungã, seu filho. [...] Foi o caso que Iemanjá teve de Aganju, deus da terra firme, um filho, Orungã, que foi feito deus dos ares, de tudo que fica entre a terra e o céu. Orungã rodou por estas terras, viveu por esses ares, mas o seu pensamento não saía da imagem da mãe, aquela bela rainha das águas. Ela era mais bonita que todas e os desejos dele eram todos para ela. E, um dia, não resistiu e a violentou. Iemanjá fugiu e na fuga seus seios romperam, e assim, surgiram as águas, e também essa Baía de Todos-os-Santos. E do seu ventre, fecundado pelo filho,

nasceram os orixás mais temidos, aqueles que mandam nos raios, nas tempestades e trovões. (Amado, 2008, p. 83)

Temos aqui a romantização de uma violência sexual, um estupro. Romantizada também é a errada percepção que parte da população brasileira tem sobre a mestiçagem. A mestiçagem no Brasil vem do período colonial e escravocrata, em que era comum homens brancos praticarem violências sexuais contra mulheres negras escravizadas. Esses estupro coloniais geraram filhos bastardos, tidos como ilegítimos para a família, de cor de pele mais clara que as das mães, mas facilmente identificáveis como negros e descendentes de negros.

Guma, personagem principal do livro, é pescador e filho de pescador com uma prostituta, não nomeada no romance. Sua vida seria diferente se este tivesse sido levado pela sua mãe. “Mulher-dama eu bem conheço: um dia tem, outro não tem... Vosmicê falou que é hoje aqui, amanhã acolá... E filho de mulher-dama é pior que cachorro, vosmicê sabe disso...” (Amado, 2008, p. 34).

Rosa Palmeirão era mulher, mas queria ser mãe. Viveu sua sorte de mulher, sendo considerada das mais fortes e valentes, e no meio do caminho perdeu um filho ainda grávida. A narrativa traz que sorte de filho de mulher que corre solta pelo mundo, como Rosa Palmeirão, é cheia de incerteza no caminho. Ela teve um caso romântico com Guma, e a este confidenciou uma vontade de ser mãe, de criar aquele filho que não vingou (Amado, 2008, p. 64). Rosa, então, pede a Guma que deixe que ela crie o seu filho, junto a ele e a esposa, mesmo que esta não saiba do caso. Ela faz esse pedido logo na primeira noite em que se deita com Guma, mas já antevê sua partida certa para outros rumos e também a certeza de que seu ventre não geraria filho dele. Rosa se sentia um pouco mãe quando afagava Guma em seus braços depois do sexo.

Rosa Palmeirão tem navalha na saia.

Tem brinco no ouvido e punhal no peito.

Não tem medo de rabo de arraia.

Rosa Palmeirão tem corpo bem-feito.

(Amado, 2012, p. 56)

Lívia, a mais bela do cais, tinha a beleza comparada a Janaína, como os pescadores chamavam Yemanjá.

Guma não tira os olhos da assistência. Sem dúvida que aquela é a mulher que Iemanjá lhe mandou. Tem os cabelos escorridos, parecendo molhados, os olhos claros de água, os lábios vermelhos. Ela é quase tão bela como a própria Janaína e é moça, muito moça, pois os seios mal surgem no vestido de chita encarnada. A dança domina a sala, Iemanjá dança mais que todos, só ela não dança, apenas olha Guma de quando em vez, com aqueles olhos feitos de água, com seu cabelo escorrido, seus seios ainda nascendo. Iemanjá mandou a sua mulher, aquela que ele lhe pediu ainda menino, no dia que sua mãe apareceu. (Amado, 2012, p. 86)

Lívia era mulher, e feliz foi nessa sorte, até que engravida de Guma. O destino desse pescador é igual ao dos outros homens do mar: a morte é trazida como a escolha de Yemanjá para uma viagem sem fim às terras de Aiocá, a sua morada. Lívia descobre a gravidez pouco antes do destino selado de Guma se concretizar, e com sua morte, então, deixa de ser mulher para ser mãe.

A dualidade mãe e mulher de Yemanjá se cumpre nas duas personagens após a morte de Guma. Só Yemanjá poderia ser mãe e mulher. Entretanto, um acontecimento permite a Lívia e a Rosa Palmeirão serem mães e mulheres, as duas, juntas: o preço é a concretização do destino de Guma, dos pescadores, a morte no mar e a ida com Yemanjá. Em toda a narrativa, dona Janaína está presente, se não nas mulheres, na energia da água salgada, tratando pactos e selando destinos. A dor que acompanha as mulheres na concretização do destino dos marítimos é tida pelos homens como realização, afago no seio de mãe ao fim da dura jornada que é ser marinheiro daquele cais.

Lívia pensa com raiva em Iemanjá. Ela é a mãe-d'água, é a dona do mar, e por isso, todos os homens que vivem em cima das ondas a temem e a amam. Ela castiga. Ela nunca se mostra aos homens a não ser quando eles morrem no mar. Os que morrem na tempestade são seus preferidos. E aqueles que morrem salvando outros homens, esses vão com ela pelos mares afora, igual a um navio, viajando por todos os portos, correndo por todos os mares. Destes ninguém encontra os corpos, que eles vão com Iemanjá. Para ver a mãe-d'água muitos já se jogaram no mar sorrindo e não mais apareceram. (Amado, 2012, p. 24)

Juntamente a Rosa Palmeirão, como havia sido pactuado com Guma, Lívia passa a criar o filho e a conseguir renda através da pesca. A valentia das mulheres, tão presente em Yemanjá e Rosa Palmeirão, aflora em Lívia, e é confirmada na imagem final do livro, quando

Lívia assume o comando de outro saveiro, o “Paquete Voador”. O antigo saveiro de Guma, o “Valente” foi levado pelo mar, também fazendo parte do destino selado.

Rosa Palmeirão botou a navalha na saia, o punhal no peito novamente. Parece um homem em cima do Pacote Voador. Mas Lívia é bem mulher, frágil mulher. [...] Rosa Palmeirão vai no leme. Lívia suspendeu as velas com as suas mãos de mulher. Seus cabelos voam, ela vai de pé. Alcança o Viajante sem Porto, mestre Manuel deixa que ela passe na frente, ele irá comboiando o Pacote Voador. Aves marinhas volteiam em torno ao saveiro, passam perto da cabeça de Lívia. Ela vai ereta e pensa que na outra viagem trará seu filho, o destino dele é o mar. A voz de Maria Clara fica suspensa de súbito. Porque, na madrugada que rompe, um preto canta dominando o mar misterioso: “*Salve, estrela matutina.*”

Estrela matutina. No cais o velho Francisco balança a cabeça. Uma vez, quando fez o que nenhum mestre de saveiro faria, ele viu Iemanjá, a dona do mar. E não é ela quem vai agora de pé no Pacote Voador? Não é ela? Ela é, sim. É, Iemanjá quem vai ali. E o velho Francisco grita para os outros no cais:

-Vejam! Vejam! É Janaína.

Olharam e viram. D. Dulce olhou também da janela da escola. Viu uma mulher forte que lutava. A luta era seu milagre. Começava a se realizar. No cais os marítimos viam Iemanjá, a dos cinco nomes. O velho Francisco gritava, era a segunda vez que ele a via.

Assim contam na beira do cais. (Amado, 2012, p. 271 e 272)

4.3 Era um peito só, cheio de promessa, era só

“Assim contam na beira do cais” (Amado, 2012, p. 272). Sempre fui apaixonada pelo mar. Nasci longe dele, mas uma aura de magia toma conta de mim quando vou vê-lo. Sempre é um encontro especial. Perto do mar sinto que toda dor vira amor e todo choro é poesia.

As crianças são sábias ao brincarem enxergando formas nas nuvens. Meus amigos e eu gostamos de brincar disso em qualquer lugar. “Qual Yemanjá você vê?” No muro de chapisco, juntos, enxergamos três: uma bela sereia de longos cabelos, deitada, a cantar e seduzir; uma ayabá, paramentada para festa segurando seu *abebé* (espelho), com o rosto coberto por contas que guardam os segredos do mar; e uma que era mulher e era água, saía das profundezas, e andava sobre as ondas na nossa direção. Fizemos a relação, cada um via a *sua Yemanjá*. A Yemanjá sereia era *virada* em Oxum; a Yemanjá que guarda os segredos do mar, da *calunga*, era *virada* em Omulu, e a Yemanjá das águas mais profundas era *virada* em Nanã. Cada um havia apontado respectivamente a Yemanjá influenciada por um orixá *de frente* ou *ajuntó* da

sua coroa. A brincadeira, para nós, foi mais oracular que os *ifás* (instrumentos de adivinhação).

Quando eu acreditava ter começado a caminhada para este trabalho, fui até a praia do Rio Vermelho em Salvador e levei uma rosa branca para oferecer a Yemanjá. Pedi licença, proteção e por três vezes a água levou a rosa e a devolveu para a pedra em que eu estava sentada. A primeira impressão que tive foi que Yemanjá estava recusando meu presente. Logo em seguida, recebi como um sopro, por intuição, a mensagem que aquela rosa deveria ficar na pedra, para que eu, filha de Xangô, não perdesse de vista o meu ponto de força. Alguns meses depois, nas minhas leituras, descobri que vários terreiros do Nordeste tinham como patrono Xangô, justamente por esse ter sido uma das personificações da resistência negra, junto com Ogum, em todo o processo violento que o negro passou no Brasil. Compreendi a mensagem em sua totalidade e esse dia ficou como um ensinamento para todo o projeto. Inicialmente, eu não tinha a intenção de tocar tanto na temática racial em torno de Yemanjá. Depois, vi que isso seria impossível, e o mais importante não era o que eu falasse aqui, mas sim por que eu estava falando. Eu estava falando pelo meu povo, pelas pessoas negras que nunca puderam ter o privilégio de estudar e quiçá chegar ao ambiente universitário. Agradeço imensamente aos céus e aos mares, e entendo que minha caminhada para este trabalho não se iniciou naquele episódio em Salvador, mas sim em um tempo ancestral, com energias que um dia foram materiais e que hoje se encontram em mim.

Poder escrever esse texto como o fechamento de um ciclo em um sistema educacional que oprime e causa desconforto às pessoas negras, que muitas vezes não compreendem tais incômodos, é de um orgulho que transborda em mim. A história ainda está a ser escrita e precisa a todo momento ser revista. Reconheço a beleza do retrato da Bahia nas palavras de Jorge Amado, mas estou aqui, como tantos, para *AFROntar*, para *escurecer* as problemáticas e dizer a este autor, e aos demais senhores e sinhás da Casa Grande do século XXI, que nós sempre escrevemos a nossa história, pautada na resistência, e estamos prontos para isso. Queremos deixar *escuro* que todos os espaços são nossos, e que reivindicamos o reconhecimento dos nossos saberes e nossas oralidades.

5 CONCLUSÃO - CANTA PARA SUBIR

O negro africano escravizado chegou no Brasil carregando memória e resistência em seu corpo. A ancestralidade vibra viva dentro de cada um que foi marcado por um passado de duras memórias. Se Xangô nos ensina a resistir bravamente e aguardar a justiça, Yemanjá nos guia aos laços fraternais, afeto caro, que transborda pelo olhar e nos une.

Aqui, foi preciso africanizar a cultura imposta para que se mantivessem os laços originais e a nossa memória superasse a história, pronta para apagar os heróis negros e a nós. As múltiplas religiões afro-brasileiras se unem na ancestralidade, na origem, e os cultos bebem nos significados das mitologias e ensinamentos do panteão dos orixás. Somos *macumbeiros* e tivemos que nos empoderar desse termo para ressignificá-lo em termo de afeto. Os terreiros são espaços em que a territorialidade negra é reivindicada e celebrada. Neles, há reunião por afinidades ancestrais, formamos uma verdadeira família e nos fortalecemos garantido continuidade e sobrevivência, mesmo diante de todas as atrocidades e violência direcionadas contra nós. Temos a oportunidade de escutar as belas histórias mitológicas que contam dos orixás e que também são sobre nós. Aprendemos o valor da palavra dos mais velhos e também somos responsáveis pela propagação dessas palavras.

Yemanjá, a grande mãe d'água salgada, é vaidosa ao receber presentes, que devem ser preparados caprichosamente. Capricho esse que, *se pedir com fé*, será devidamente recompensado no atendimento das graças e dos pedidos. Por todo a diáspora africana, especialmente no Brasil, a sereia ocupa uma posição de destaque no coração dos fiéis, sendo venerada por pessoas das religiões afro-brasileiras, de outras religiões ou até mesmo pelas que não tenham suas crenças institucionalizadas.

As narrativas desenhadas em torno de Yemanjá no Brasil são múltiplas: a oralidade encontrada no mito ensinado no terreiro, a praia e as oferendas feitas nesse espaço, a presença da ayabá como personagem em um romance tido enquanto retrato de Bahia e Brasil, as músicas, os hábitos sócio-culturais impregnados de tradições dos terreiros e os saberes populares, e até esta monografia que narra a minha Yemanjá desenhada a para mim nesse processo de pesquisa. Todas elas se unem e constroem o desenho que rompe a barreira do visual e chega ao campo sinestésico.

A comunidade imaginada brasileira foi tecida em bricolagens de povos colonizados e colonizadores. Culturas aqui se encontraram, e em processos violentos chegamos à formação

da cultura e identidade brasileira. A partir de laços culturais da nossa ancestralidade e história, construímos uma cultura imaginada, amarrando as pontas soltas desses laços. A indústria cultural fluidamente usa dessa cultura e desses laços nos objetos culturais.

“Mar Morto” é um dos objetos que usa dessa cultura imaginada para desenhar sua narrativa. Jorge Amado dá conta, até certo ponto, de retratar a imagem da beira do cais, mas peca ao tratar de um ideal de beleza embranquecido e ao falar de mulheres em uma posição de servidão ao homem. Mesmo assim, enxerguei potencial na narrativa para estudar, a partir das mulheres, Yemanjá. Foi um desafio, mas o fato de ser mulher e as vivências trazidas com isso propiciaram que pudesse enxergar essas mulheres com a força e beleza de Yemanjá.

Yemanjá pode ser mãe e mulher, e essa dualidade é belamente desenhada na narrativa. Encontro a mesma dualidade nas Marias de Yemanjá, Rosa Palmeirão e Lívia, e essa pode ser vista em tantas outras vidas guiadas pela energia feminina. Em acordo com Yemanjá, as duas ficam saudosas do amor do pescador Guma, e podem partir para a construção de um novo enredo, pautado na valentia com a força feminina.

Foi um desafio pessoal entender a minha vivência e a partir disso construir esse trabalho, tendo em mente as questões raciais que cercam os objetos culturais e a academia brasileira. Me colocar no antagonismo de Jorge Amado, vivência muito diferente da minha, foi importante para construir esse trabalho. Estou orgulhosa e satisfeita em ter conseguido conciliar todas essas questões e em não ter abandonado minhas crenças pessoais em detrimento de um rigor acadêmico, que muitas vezes pauta uma separação do pesquisador do objeto de pesquisa.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. **Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. ISBN 978-85-359-1182-4.
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 336 p. ISBN 978-85-359-1188-6.
- BUENO, Luís. **Uma releitura de Mar Morto**. In Revista USP, São Paulo, número 95. pp. 72-126. Setembro/Outubro/Novembro 2012.
- CANESIN, Maria Vitória. **Adução, razoabilidade e Alice: reflexões sobre o processo de descoberta**. In Processos Semióticos em Comunicação, Pedro Russi [organizador]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. pp. 125-149. ISBN 978-85-230-1070-6
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009. 376 p. ISBN 978-85-86011-6 [Contra Capa] 978-85-347-0376-5 [Pallas].
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.
- FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1968. 275 p.
- LODY, Raul. **O povo do santo: Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 356 p. ISBN 85-60156-09-7.
- PEIRCE, Charles Sanders. **A Fixação da Crença**. Popular Science Monthly 12, November 1877, pp. 1-15. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/peirce-charles-fixacao-crenca.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2016.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 398 p. ISBN 85-359-0064-0.
- SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005. 516 p. ISBN 85-230-0822-5.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 6 ed. Salvador: Corrupio, 2002. 295 p. CDD 299.63.
- UNESCO, **Coleção História Geral da África**. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/abou-this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese-1/#.V1TUJZErLIV> Acesso em: 05 jun. 2016.
- _____. **Volume II: África Antiga**. Editor Gamal Mokhtan. ISBN 978-85-7652-124-2 Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190250POR.pdf>>

Acesso em: 05 jun. 2016.

_____. **Volume IV: África do século XII ao XVI.** Editor Djiblil Tamsir Niane ISBN 978-85-7652-126-6 Disponível em:
<<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190252POR.pdf>> Acesso em: 05 jun. 2016.

_____. **Volume VI: África do século XIX à década de 1880.** Editor J. F. Ade Ajayi ISBN 978-85-7652-128-0 Disponível em:
<<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190254POR.pdf>> Acesso em: 05 jun. 2016.

IPHAN, **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000.** Disponível em:
<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Decreto%20n%C2%BA%203_551%20de%2004%20de%20agosto%20de%202000.pdf> Acesso em: 17 mai. 2016.

IPHAN, **Ofício das Baianas de Acarajé.** Disponível em:
<<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/58>> Acesso em: 17 mai. 2016.

Presidência da República. **Lei nº 9, de 28 de fevereiro de 1945.** Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LCT/LCT009.htm> Acesso em: 26 jun. 2016.

Ascom Fundação Palmares. **Personalidades Negras – Dandara.** 7 de julho 2014. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?p=33387>> Acesso em: 04 jun. 2016.

Executiva Nacional dos Estudantes de Comunicação Social. **Manifesto do 37º Encontro Nacional dos Estudantes de Comunicação Social.** Disponível em:
<<http://enecomfortaleza2016.blogspot.com.br/p/tema-memoria-e-resistencia.html>> Acesso em: 04 jun. 2016.

Fundação Casa de Jorge Amado. Biografia. Disponível em: <http://www.jorgeamado.org.br/?page_id=75> Acesso em: 26 jun. 2016.

Fundação Joaquim Nabuco. **Zumbi, Ganga Zumba, Aqaltune e Manú: Quatro nomes, uma só serra.** Por Marcela Lins e Beto Rezende. 27 nov. 2013. Disponível em:
<http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4093:zumbi-ganga-zumba-aqaltune-e-manu-muitos-nomes-uma-so-serra-&catid=99:noticias&Itemid=877>. Acesso em: 26 jun. 2016.

Geledés. **Luisa Mahin.** 14 mar. 2013. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/luisa-mahin>> Acesso em: 26 jun. 2016.