



Recebido em 25/02/2022

Aceito em 29/05/2022

<https://doi.org/10.26512/emtempos.v1i40.42097>

DOSSIÊ

Festa de Iemanjá em Ilhéus, BA: a celebração à Grande Mãe e suas imagens arquetípicas

Festivity dedicated to Iemanjá in Ilhéus, Bahia, Brazil: the celebration of the Great Mother and her archetypical images

Lismar Lucas dos Santos Reis

Mestrando em História na Universidade Federal da Bahia

<https://orcid.org/0000-0003-0347-0166>

Valéria Amim

Professora da Universidade Estadual de Santa Cruz

<https://orcid.org/0000-0001-8856-1889>

Ruy do Carmo Póvoas

Mestre em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: No Candomblé, a musicalidade, a festa e a dança para os orixás são necessárias para a comunicação entre o mundo visível e o invisível. Na Bahia, Iemanjá, tida e considerada mãe das águas salgadas pelos fiéis e adeptos das religiões de matriz africana, tem suas celebrações realizadas no dia dois de fevereiro. Objetiva-se, portanto, apresentar um diálogo entre os estudos referentes às imagens arquetípicas de Iemanjá como uma das grandes mães do panteão africano e as observações das celebrações dedicadas à orixá na cidade de Ilhéus – Bahia obtidas através das nossas pesquisas e vivências junto ao povo de terreiro.

Palavras-chave: Candomblé; Festa; Iemanjá.

Abstract: In Candomblé, the music, the festivities and the dancing dedicated to the Orixás are necessary to connect the visible and the invisible worlds. In Bahia, state of Brazil, Iemanjá, the divinity of the seas, is celebrated on February the 2nd among the Candomblés practitioners. That said, this paper aims to present a dialog between the studies about the archetype images of Iemanjá as one of the greatest mothers in the African antheon and the observations of the festivities dedicated to the Orixá in Ilhéus, Bahia, Brazil, obtained by our researches and experiences in the Candomblé communities.

Keywords: Candomblé; Festivity; Iemanjá.

Laura Maria da Silva, conhecida pelo povo de terreiro como Sandoiá, dedicou grande parte da sua vida ao seu propósito junto aos orixás, e ao cuidado com os seus filhos de santo e à comunidade do bairro do Pontal, em Ilhéus, Bahia. Parte desse propósito envolvia uma importante tarefa deixada pela sua mãe de santo, Dona Percília,

popularmente chamada de Malungo Monaco: dar continuidade aos festejos dedicados a Iemanjá no dia 2 de fevereiro, missão essa que Dona Laura cumpriu com extrema dedicação até quando lhe foi possível.

Em março de 2021, Dona Laura deixou o mundo material em decorrência da COVID-19 e se tornou uma ancestral. No dia 2 de fevereiro de 2022, por conta do distanciamento social imposto pela pandemia e da passagem de Sandoiá - onde se ouviam os atabaques ouve-se um silêncio que pode representar o desaparecimento do Candomblé no Pontal e, conseqüentemente, da tradicional festa de Iemanjá na localidade.

A história de vida de Dona Laura e a sua forte atuação à frente do Terreiro Guaniá de Oiá, assim como a de outras lideranças, foram registradas pelas pesquisas dos três autores deste trabalho, todos com um olhar sensível para as narrativas que constituem a tradição e a história do povo de terreiro na região Sul da Bahia, que é justamente o lugar de onde escrevemos. Portanto, o objetivo central desse artigo é apresentar um diálogo entre os estudos referentes às imagens arquetípicas de Iemanjá como uma das grandes mães do panteão africano e as observações das celebrações dedicadas à orixá na cidade de Ilhéus – Bahia obtidas através das nossas pesquisas e vivências junto ao povo de terreiro.

As imagens arquetípicas de Iemanjá

Na diáspora africana, a linearidade histórico-cultural que habitou, durante muito tempo, o imaginário de conceitos como pertencimento, identidade e geografia, é, talvez, um aspecto intrigante. Se pensarmos o quanto esgotadas se tornaram as explicações sobre as relações entre lugar, posição e consciência, estas não dão conta da ruptura com o território, aspecto determinante da identidade até então. Gilroy (2001, p.13) observa que as culturas do Atlântico negro

[...] criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia de recordação que, caracteristicamente, separam genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer.

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

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

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

O nome Iemanjá em sua forma abrigada se refere a Yemoja, orixá dos Egbá, povo que vivia entre as cidades de Ifé e Ibadan até o final do século XVIII, e cuja cidade era cortada pelo rio Yemoja. O nome Yemoja, entretanto, deriva de Yèyé omo ejá (mãe cujos filhos são peixes). Os Egbá são levados, por conta das guerras entre as nações iorubás no início do século XIX, a emigrar para Abeokutá e lá estando o rio Ogum passa a ser a nova morada de Yemonja em África (VERGER,1981).

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

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

No Brasil, Iemanjá é tida e considerada mãe das águas salgadas pelos fiéis e adeptos das religiões de matriz africana. Ela é, portanto, imagem arquetípica da grande mãe, de seios fartos, cujas imagens se encontram representadas nos mitos.

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

Archetypus é uma perífrase explicativa do termo idéia no sentido platônico. Para aquilo que nos ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos. [...] o arquétipo representa

essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta (JUNG, 2008, p.16-17).

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

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

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

Em África, seu culto era realizado às margens do rio *Ogum*. Iemanjá é, portanto, divindade das águas doces e ninfa do rio Ogum, tendo, primordialmente, sido cultuada pelos *ebás* (*ègbás*) no rio *Yemojá* (VERGER, 1981; VALLADO, 2008). As guerras como já dito anteriormente, resultou numa expansão dos *ebás* e, conseqüentemente, de sua cultura e, assim, seu culto é levado para a *Abeocutá*, bem como para os demais povoados ao longo do rio *Ogum*, estando diretamente a ele associado. No decorrer do tempo, seu culto estendeu-se a quase totalidade do território iorubano. Conforme Vallado,

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

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

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

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

Os traços essenciais do arquétipo materno podem ter um sentido “positivo” ou “negativo”, podendo sua imagem mudar substancialmente a partir da experiência, da prática individual. De maneira geral, os atributos do arquétipo materno consistem basicamente, segundo Jung,

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

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

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

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

A imagem arquetípica de Iemanjá, entretanto, se configurou em meio a um processo de condensação do feminino e de sublimação da sexualidade. Podemos inferir, todavia, nos mitos que ainda hoje circulam nos candomblés tradicionais, diversos aspectos da sexualidade feminina atuando como totalidade. A grande mãe é a personificação da água e as imagens substanciais da água, próprias da essência do pensamento das águas, fornecem a possibilidade de metamorfose das formas e substâncias. Assim, temos imagens substanciais que, relacionadas à imaginação

material, fornecerão outras: águas claras, profundas, turbulentas, calmas, escuras, verdes, azuis, infinitas, transitórias, doces, salgadas etc.

Há que se considerar, ainda, o processo de “moralização” acentuado a que foi submetida Iemanjá, quando de sua sincretização com o catolicismo, na imagem da Imaculada Conceição, como bem chamou a atenção Bastide. A pluralidade de seus mitos, todavia, mantém viva as características das mães ancestrais em sua completude no candomblé, assumindo, dessa maneira, diversos aspectos da sexualidade feminina como totalidade. Até mesmo a questão do incesto, fator de ruptura total, que se constitui no maior dos tabus em todas as culturas conhecidas, também faz parte da mitologia de Iemanjá conservada no Brasil. Embora tal proibição seja considerada por algumas correntes de estudiosos como o grande princípio organizador da sociedade, em referência a Iemanjá, o tabu é rompido. É de largo conhecimento no Brasil, recontado sem pudor, o *itan*¹ em que Orungan, filho de Iemanjá, possui a própria mãe e, de tal incesto, nascem orixás².

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

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

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

Este aspecto, de certo, lança luzes sobre as variadas formas de contato com a grande mãe, cujo domínio se estende mar adentro, atribuindo-lhe o título de Rainha do Mar. Constata-se, claramente, um número cada vez maior de adeptos, simpatizantes e

¹ História; qualquer história. Mais especificamente, história do sistema oracular jeje-naô.

² Orungan nasceu da união de Aganju (terra firme) e Iemanjá (as águas) (VALLADO, p. 19).

curiosos presentes nos rituais que se estendem na quase totalidade do litoral brasileiro que possui 7.491 km de extensão. Se tal ocorrência não for por fé, será ao menos pelo desejo e emoção da participação coletiva, que rompe com o cotidiano, reafirmando a relevância da festa e gerando uma expectativa coletiva, com momentos excepcionais que permitem um escape da vida cotidiana. Assim, o *sagrado* se coloca e interage com diversos grupos sociais, independente da religião professada por eles e, neste caso específico, torna possível compreender Iemanjá como orixá mais popular do Brasil.

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

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

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

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

As celebrações a Iemanjá em Ilhéus, Bahia

No caso específico de Ilhéus, a tradição oral sobre a origem da festa³ faz menção a duas lideranças religiosas, seriam elas, na memória de alguns babalorixás e ialorixás, os precursores da festividade que hoje faz parte do calendário turístico oficial da cidade. Àquela época, o cortejo na orla marítima e a entrega dos presentes eram feitos com canoas. A primeira a fazer a entrega de presentes no bairro do Pontal, lado sul da cidade de Ilhéus, foi D. Percília, de dijina Malungo Monaco. Segundo a tradição oral, ela entregava o presente no dia dois de fevereiro, no Morro de Pernambuco, de canoa, no início da década de 40, no século XX. Depois, fazia o samba de roda no barracão do Terreiro de Luando, situado à Rua Cassimiro Costa, 109.

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

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

A festa, na Maramata, era realizada por D. Laura, conhecida no bairro do Pontal por Sandoiá, em parceria com a Colônia de Pesca Z-19 e com a Secretaria de Turismo da Cidade, ela promovia os festejos que culminavam com a entrega dos presentes na Boca da Barra, limite entre a baía e o alto mar. São vários balaios, entre eles, um feito pelos pescadores da Colônia. Dona Laura se manteve há mais de duas décadas na organização dos festejos. Os seus relatos dão conta que Mãe Percília deu início às celebrações a Iemanjá no Pontal e, após o seu falecimento, Dona Jací, sua filha de santo - Caloiá, e Dona Laura deram continuidade. Após a morte de Dona Jací e Caloiá, Dona Laura ficou responsável pela festa.

Em entrevista, Dona Laura demonstrou sua disposição e seu compromisso em manter de pé a festa de Iemanjá no Pontal: “[...] e sempre digo: só vou deixar no dia que eu morrer. [...] Mas, enquanto eu bater com vida e saúde, essa festa de Iemanjá não vai cair nunca”. Essa expressão de um comprometimento, que durou até o fim da sua vida,

³ No período entre 2011 e 2014, a equipe do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC – KÀWÉ acompanhou de perto a Festa de Iemanjá na cidade de Ilhéus. Tal atividade englobou filmagens e entrevistas com as lideranças do Candomblé, responsáveis pela realização da festa, com o poder público e com o público em geral, moradores do bairro do Pontal e do centro da cidade.

nos mostra o quanto a festa foi importante para a Ialorixá e para o povo de terreiro do Pontal, uma vez que a cooperação entre as casas de axé para a realização da festa demonstrava um crescimento até o início da pandemia de COVID-19, em 2020.

Cabe mencionar a história da forte presença do povo de terreiro no bairro do Pontal até as últimas décadas do século XX. Essa força se deu, primordialmente, por conta da condição geográfica do bairro até da construção da ponte Lomanto Júnior em 1966, que impunha uma grande dificuldade de deslocamento até o centro da cidade. Tal condição dificultava as investidas policiais de repressão aos Candomblés na localidade. Após a construção da ponte, o bairro passou por um intenso processo de gentrificação, que trouxe consigo a diminuição significativa do número de terreiros na região⁴, restando apenas dois (o Terreiro de Luando, fundado em 1942 e o Terreiro Guaniá de Oiá, fundado em 1979) até a morte de Dona Laura, que causou o encerramento das atividades do Guaniá de Oiá.



Figura 1: Momento da entrega do balaio contendo os presentes a Iemanjá no bairro do Pontal.

Fonte: Acervo do projeto de mapeamento dos terreiros da Baía do Leste.

Atravessando a Baía do Pontal, na Praia do Cristo, localizada na Avenida Dois de Julho, centro de Ilhéus, era armada uma tenda com a participação de dois terreiros de Ilhéus: o Terreiro Ilê Axé Ballomi, do babalorixá Antônio Santos Santana, conhecido por Toninho de Aritaguá, e o Terreiro de Oxalá, da Ialorixá Wanderlina Andrade Bonfim - conhecida por D. Dedé ou pelo povo do terreiro por Oiá Quibenci – que vinha de barco partindo da Ponta da Pedra, região próxima ao bairro Princesa Isabel, onde se localiza o terreiro. Tanto na Maramata quanto na Praia do Cristo, observava-se a presença de terreiros de outras cidades, a exemplo de Coaraci, Buerarema, Ipiaú, Itabuna, entre

⁴ Amim (2009), também a partir dos relatos de Dona Laura, traça um mapeamento das casas de matriz africana, incluindo Candomblé e Umbanda, que se mantinham na região localizada entre o Pontal e a Barreira no período anterior à década de 1960 e identifica um total de 8 terreiros.

outras, que buscam o mar para cultuar a mãe das águas. Na Catedral, a festa se desenvolvia com banhos e toques do terreiro de Umbanda Sultão das Matas.

O cortejo, no mar, fazia o seguinte percurso: primeiro, saiam os barcos da Colônia de Pesca Z-19 e atracavam na praia da Maramata, momento em que os balaaios, os Orixás, os ogans e outros filhos de santo de Sandoiá embarcavam para o cortejo; depois, os barcos se dirigem para a Praia do Cristo, e lá encontravam com os três barcos já carregados de balaaios e com os representantes dos terreiros de D. Dedé, de Toninho de Aritaguá e de D. Carmosina; em seguida o cortejo seguia até a ponte do Pontal e retornava ao som dos atabaques e fogos, até a Boca da Barra, onde os ogans mergulhavam no mar, para entregar os balaaios carregados de presentes. Eram flores, perfumes, sabonetes, espelhos, batons, bonecas, laços de fita, bijuterias, peixes, frutas e champanhe. Por último, os barcos retornam cada um para o seu local.



Figura 2: Laura Maria da Silva, conhecida como Sandoiá, dançando no barracão montado para festa de Iemanjá na Maramata, Pontal.

Fonte: Acervo do projeto de mapeamento dos terreiros da Bacia do Leste.

A festa no Pontal prosseguia no ritmo do Samba de Treta, grupo de samba de roda de raiz, do terreiro de Oxagrian. A participação popular na festa do Pontal era efetiva. Percebe-se uma integração da comunidade do Pontal, desde à ornamentação da tenda armada na praia da Maramata, até a participação no desenrolar do ritual, que se inicia pela manhã, com banhos de *amaci*. À tarde, os Orixás, Iemanjá, Oxum e Ogum Marinho, são recebidos ao som de atabaques e palmas, com fogos de artifício. O samba de roda adentra a noite, terminando a festa por volta das 22 horas. Na praia do Cristo e na Catedral, a festa tinha continuidade ao som do trio elétrico.

No entorno da festa do Pontal, vários ambulantes armavam suas barracas para vender comidas e bebidas. O acarajé e o abará eram vendidos por adeptos do candomblé. Na tenda, onde ocorria o xirê, em que ao som da música e dos atabaques, os orixás

dançavam junto aos babalorixás, ialorixás e filhos de santo de terreiros de Ilhéus e de outras cidades, a bebida alcoólica não era permitida. Nas festividades do centro da cidade, porém, a participação da comunidade local era diminuta, acentuando-se a presença de turistas.



Figura 3: Festa que reúne o povo de terreiro em frente à Catedral de São Sebastião, centro de Ilhéus.
Fonte: Acervo do projeto de mapeamento dos terreiros da Bacia do Leste.

A partir de um olhar mais sensível sobre o festejo fica nítido que, mesmo sendo sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, na festa do dia 2 de fevereiro é Iemanjá/Kaiá que está em proeminência nas canções, nos pedidos e nos presentes, enfim, na totalidade do culto. Iemanjás e Kaiás dançam ao som dos toques do angola (congo, cabula e barravento).

Outro aspecto, que reforça um possível vínculo da festa com Salvador, diz respeito à origem da festa em Ilhéus, cuja datação se refere ao ano de 1974, quando a zeladora do Terreiro de Umbanda Sultão das Matas, D. Carmosina, realiza pela primeira vez a festa na Praia do Cristo. A festa no Pontal organizada por Sandoiá terá início 21 anos mais tarde. De qualquer maneira, é uma manifestação recente se comparada à de Salvador. A ressignificação atribuída a essa divindade em Salvador e Ilhéus merece uma maior investigação. A imagem africana iorubá da mulher negra, sustentando seus seios abundantes e com o ventre em gestação, se diferencia da imagem da sereia, expressada hoje nos terreiros. De qualquer maneira, esse culto evidencia aspectos oriundos de diferentes grupos culturais.

Algumas reflexões

O povo negro trava historicamente uma intensa luta pela liberdade de dançar e festejar suas divindades. Durante o período escravista, a população escravizada viu a

necessidade de manter viva sua tradição ao mesmo tempo em que conquistava certo espaço para a dança e celebração aos orixás em meio à opressão escravista. Reis (1983) demonstra como essa trajetória de luta consolidou o que chamamos hoje de tradição afro-brasileira, deixando evidente que

[...] o escravo africano soube dançar, cantar, criar novas instituições e relações religiosas e seculares, enganar seu senhor, às vezes envenená-lo, defender sua família, sabotar a produção, fingir-se doente, fugir do engenho, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente. Esse verdadeiro malabarismo histórico resultou na construção de uma cultura da diáspora negra que se caracteriza pelo otimismo, coragem, musicalidade e ousadia estética e política incomparáveis no contexto da chamada Civilização Ocidental (REIS, 1983. p. 107).

Na tradição do Candomblé há uma estreita ligação entre a dança e a espiritualidade. Essa ligação foi herdada dos povos tradicionais africanos, portanto, para o povo de terreiro, a musicalidade, a festa e a dança para os orixás são necessárias para a comunicação entre o mundo visível e o invisível. Ou seja, a festa de terreiro não é realizada apenas na perspectiva da socialização que uma festa proporciona e a dança não tem apenas o intuito de mover o corpo a partir de um ritmo.

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

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

Tanto Malungo Monaco quanto Pai Pedro alargaram a festa do presente das águas com a participação de autoridades municipais e afluência de populares, numa nova formatação, do que ocorria em outros pontos do Brasil, principalmente em Salvador (origem das duas lideranças), em um movimento que pretendia levar a tradição religiosa que se encontrava dentro da porteira do terreiro para o âmbito público. Fica nítido que, apesar de ser uma festa pública, tudo que é realizado no 2 de fevereiro é pensado cuidadosamente pelo povo de terreiro e pelos pescadores que participam da celebração, uma vez que Iemanjá é considerada a protetora dos pescadores, representando a potência dos mares, articulando sua capacidade de suprir o renovo espiritual, os alimentos e o sustento para essas duas comunidades tradicionais do Pontal.

O fato de no Pontal ter o samba de roda remete à tradição herdada por D. Laura de sua mãe de santo, Malungo Monaco, que introduziu o samba de roda no Pontal e no

calendário oficial da cidade no dia Dois de julho, quando é comemorada a Independência do Brasil na Bahia. O samba de roda está ligado às tradições de festa e de diversão dentro dos terreiros, ao mesmo tempo em que remonta a aspectos particulares da dança de etnias africanas.

Cabe destacar também que – assim como em diversos lugares do Brasil - os terreiros de Candomblé foram, certamente, uma das comunidades tradicionais mais afetadas pelo processo de elitização do Pontal. Isso se deve a alguns fatores, dentre eles, damos destaque aqui ao marcador racial, à intolerância religiosa junto ao avanço das religiões neopentecostais, à especulação imobiliária e à modificação da paisagem natural do bairro em uma paisagem construída. Fatores que colocaram em jogo a permanência do povo de terreiro na localidade nas últimas cinco décadas.

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

Trasladado de Salvador para a região Sul da Bahia, o culto às águas foi reformatado e adaptado às idiosincrasias do imaginário ilheense. Tal adaptação chega até o fato de, em uma das festas, moças, em trajes de iemanjá recriados pelos terreiros, desfilar em nadando no mar, sustentadas por bóias salva-vidas, o que evidencia o fato de que um mesmo imaginário produz diferentes manifestações num mesmo local.

Em suma, a festa de Iemanjá contribui não apenas para o fortalecimento espiritual do povo de santo, mas também para romper com a restrição do culto do Candomblé ao ambiente fechado do terreiro, abrindo mais uma possibilidade de integração com a comunidade e dando visibilidade ao culto de matriz africana.

Referências:

AMIM, Valéria. *Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia*. Tese (Doutorado). Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REIS, João José. Resistência Escrava na Bahia: “Poderemos brincar, folgar e cantar...”. O protesto escravo na América. *Afro-Ásia*, n. 14, dez. 1983. p. 107-122.

REIS, Lismar Lucas Santos dos. (2021). Um olhar sobre a resistência do povo de terreiro do bairro do Pontal, Ilhéus (Bahia). *Revista Espaço Acadêmico*, v. 20 n. 227, p. 75-86. Disponível em <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54022>>

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

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

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1981.