

FACES DA MÃE D'ÁGUA: SABERES DA CONSERVAÇÃO

Gerlaine Martini

Resumo: No presente contexto das discussões sobre recursos hídricos, escassez e preservação, a figura da Mãe d'Água merece ser revisitada para fazer ressurgir a contribuição dos saberes tradicionais e afroreligiosos sobre sacralidade que se traduz em respeito e que sensibiliza para uma atuação segundo concepções possíveis de sustentabilidade também baseadas na representação religiosa popular.

Palavras-chave: Mãe d'Água, preservação ambiental, religiões afro-brasileiras.

Atualidade dos embates sobre a preservação da água

Estamos em tempos de crise hídrica, o que é evidente no Distrito Federal e na cidade de Brasília em 2017, com a diminuição do nível dos reservatórios e o racionamento de água. Não estamos simplesmente vivendo uma demanda criada por discursos ambientalistas, produzidos paradoxalmente pelos mais favorecidos na atual situação geopolítica e econômica, como uma falsa promessa romântica, exótica e inalcançável de nos salvar das consequências desagradáveis de um estilo de vida urbano-industrial. Um problema concreto bate à nossa porta e se configura como resultado de décadas de má gestão ambiental diante de um ciclo de estiagem climática. Paralelas ao nosso problema local imediato, a partir de uma perspectiva centrada no âmbito global, surgem discussões cada vez mais próximas e mais focadas na busca de soluções para os problemas gerados pela falta de água e para a prevenção deles.

Em abril de 2017, foi realizada em Brasília a segunda reunião de consulta do Oitavo Fórum Mundial da Água¹, a ser realizado nesta cidade em 2018, com o tema geral “**Compartilhando Água**”. Após a consulta, vários questionamentos fizeram surgir um Fórum Alternativo Mundial da Água (FAMA 2018) lançado em setembro de 2017, cujo tema é a prioridade ao direito à água e que pretende se contrapor à visão desse recurso como mercadoria, evitando uma perspectiva das corporações mundiais

¹ Organizado pelo Conselho Mundial da Água (WWC), com objetivo de encontrar soluções para a gestão dos recursos hídricos em termos mundiais. Em 2018, será realizado entre 18 e 23 de março em Brasília, já tendo ocorrido em Daegu (2015); Marselha (2012); Istambul (2009); Cidade do México (2006); Kyoto (2003); Haia (2000); e Marrakesh (1997).

interessadas no valor mercantil da água, que estaria contaminando as outras instâncias de discussões.

Nesse diálogo a respeito da defesa de direitos e interesses diversos sobre a possibilidade de acesso à água e de seu manejo, as comunidades de povos tradicionais, cujo estilo de vida depende da conservação de ambientes de natureza preservada, aparecem como um lugar onde podem surgir soluções alternativas e eficazes em termos de sustentabilidade. Mais uma vez, os povos indígenas vêm sendo considerados como guardiões da água, um discurso que eles utilizam a seu favor de modo estratégico, mesmo sob os avisos daqueles que pensam que tal consideração é a continuidade de um imaginário colonial objetificante que realiza equivalência entre indígenas e natureza e que mais recentemente os naturaliza como protetores ambientais.

Apesar dessas controvérsias, povos representantes da Terra Indígena Munduruku na área do Alto Tapajós/PA e das Terras Indígenas Kaingang na margem do rio Tibagi/PR compareceram ao Fórum Cidadão dessa segunda reunião de consulta do Fórum Mundial de 2018, não exatamente como guardiões, mas como reivindicadores e sensibilizadores da comunidade internacional. Eles relataram desafios vivenciados em suas terras com relação aos recursos hídricos, como o impacto das hidrelétricas e a poluição que prejudicam a subsistência e a saúde – isto como parte dos problemas políticos estruturais que os povos indígenas enfrentam no contexto nacional.

Apesar do recente arquivamento do processo de licenciamento da maior hidrelétrica planejada para o rio Tapajós, o povo Munduruku reivindicou alternativas de energia² porque o processo de construção de barragens prejudica sua situação socioambiental específica. Há contaminações, como a da lama de garimpo ilegal nas cabeceiras do rio Jamanxim no Médio Tapajós, sendo que algumas aldeias bebem água do rio. No Alto Tapajós, há dois empreendimentos hidrelétricos que matam os peixes, como no rio Teles Pires/MT-PA, onde o boto-cinza e os tracajás passaram a morrer. Por isso, reivindicam uma pesquisa independente para diagnóstico da água e um projeto de construção de poços artesianos, além da demarcação de terra do Médio Tapajós.

Na área indígena Kaingang, há quatro empreendimentos hidrelétricos, três no rio Tibagi e um no Apucarantina. A Usina Hidrelétrica Mauá causou desnível do rio, impedindo o uso da pesca tradicional Pari, com cercado de pedra e esteira de taquara³

² A energia solar e a eólica têm sido abordadas, por ambientalistas, como prováveis fontes menos impactantes.

³ Armadilha para o peixe, conduzido ao aprisionamento em artefato de taquara ou madeira.

(que terminam sendo levadas embora pelo rio), e resultou em morte de peixes. Ainda há preocupação com a poluição por causa da produção de papel e celulose, bem como dos desfolhantes da agricultura da soja que podem contaminar a água.

Essas experiências foram compartilhadas com integrantes de outros povos tradicionais que participam do Fórum Indígena Mundial sobre Água e Paz, o povo Hopi-Tewa do sul do estado do Arizona (EUA) e o Cree de Manitoba (Canadá)⁴. Nesse diálogo, mais uma vez, foi levantada a dimensão sagrada da água como aspecto fundamental, um saber que os povos tradicionais detêm e que sensibilizaria as pessoas, criando maior envolvimento e interesse na promoção da sustentabilidade e no Compartilhamento da Água, objetivo e tema do fórum. Tanto que o programa indígena foi considerado ponto focal da agenda de atividades do Fórum Cidadão.

Vale a reflexão de que comunidades quilombolas poderiam se somar ao programa indígena, lembrando que também atravessam impactos que afetam os ciclos dos rios, como Oriximiná no Rio Trombetas (PA) com a exploração da bauxita ou os quilombos no Rio Ribeira de Iguape (SP/PR) e seu estuário, perante hidrelétricas e transposição, bem como o aterramento de braço do São Francisco para construção de ferrovia, que prejudica lagoas e ilha fluvial nas comunidades de Bom Jesus da Lapa (BA)⁵.

Mas o debate em torno da água não parou no pré-fórum. O peso do trabalho voluntário para minimizar o grave incêndio no Parque da Chapada dos Veadeiros em outubro, mesmo com a baixa umidade relativa do ar, reuniu diferentes habilidades profissionais, todas imprescindíveis, trazendo a percepção da necessidade de abordagens multidisciplinares do tema. Apesar da visível desvalorização, em termos de fomento à pesquisa, desse tipo de abordagem, a transdisciplinaridade/interdisciplinaridade será perspectiva do Seminário Internacional Águas pela Paz em janeiro de 2018, evento preparatório para o Fórum Mundial.

Será esse o momento de olhar para os recursos hídricos de uma perspectiva sagrada, ou seria essa uma atitude superficial de exotização sem saída? É possível que as variadas percepções dos povos tradicionais sobre a interdependência entre os seres humanos e o ambiente nos aportem um envolvimento e um engajamento maior em

⁴ Coincidentemente, estavam presentes três líderes mulheres nesta discussão, do povo Munduruku, do povo Hopi e do povo Cree.

⁵ Sobre racismo ambiental nessas situações, ver Moreira (2008) e Gonzaga (2017). Embora fonte alternativa, o recente impacto do complexo fotovoltaico próximo às comunidades de Bom Jesus da Lapa ainda precisa ser analisado.

relação à sustentabilidade, sobretudo para aqueles que vivem o conforto tecnológico de uma era urbano-industrial? Não há resposta monolítica, mas alternativas e busca de caminhos viáveis. Afinal, essa visão da água, não como um mero recurso a ser utilizado ou mercadoria, mas como um território que guarda sua autonomia, que atua como um outro sujeito e que tem seus mistérios não nos é tão alheia assim. Esse resgate também pertence aos Diálogos Calunduzeiros⁶.

Revisitando a Mãe d'Água nas tradições afro-brasileiras: água que se traduz em maternidade e preservação

Em termos de uma dimensão sagrada das águas, a *terra brasilis* possui uma representação que pode ser considerada predominante em nosso imaginário ou um lugar de convergência: a Mãe d'Água. E ela é múltipla. Os povos indígenas que aqui habitavam e os que ainda habitam, ao lidar com a materialidade da água, apresentam grande diversidade de concepção e alguns entendimentos que podem nos escapar, mas há temas recorrentes que se tornaram e agora nos são acessíveis, inclusive como saberes de sociedades que não permaneceram eternamente opacas ou demasiado alheias à maneira de ver dos que aqui aportaram e dos que pesquisaram esse processo (e vice-versa), como nota Phillippe Descola (2006: 176) que estudou o modo de vida amazônico dos Achuar⁷, cuja representação do mundo das águas carrega um modelo ideal de sua sociedade.

Essa reflexão chama a atenção para ser possível falar em convergências de representações e significados apenas se forem evitadas versões extremistas. As representações de povos tradicionais, numa sociedade mundializada pós-colonial, não atuam reduzidamente apenas como visões de seres exóticos inalcançáveis e nem como de seres totalmente globalizáveis e mercantilizáveis. Existem pontes e entrelaçamentos que escapam a objetivos de total exclusão, exploração e domínio. É preciso ficar atento para que o argumento do exotismo e da apropriação não impeça de perceber que existem *epistêmes* alternativas, outras pedagogias e espaços educativos e outras maneiras de sentir e conceber o mundo e que estas já vêm interagindo desde o momento dos encontros.

⁶ Atividades de Extensão do Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras.

⁷ Amazônia equatoriana (e também peruana).

A Mãe d'Água chega vívida ao nosso cotidiano do agora com este sabor de encontros e entrelaçamentos para nos expressar qual relação nos foi ensinada para com este elemento, externa e interna, com a própria água e marés de nossos corpos, que história viemos construindo e o que é possível extrair do imaginário sobre as águas dessa terra, com seus seres, suas agências e inteligências e mesmo com suas divindades. Com essa predisposição, pretendo fazer algumas incursões sobre este mundo ainda vigente, aqui no quadrante sul do globo, das águas sacralizadas, mas não separadas e sim em transação permanente com a realidade dos que nelas matam sua sede. Para isso, irei revisitar, mais uma vez, alguns autores que escreveram a respeito da Mãe d'Água.

Sobre os registros mais antigos a respeito de lendas da Mãe d'Água, Luís da Câmara Cascudo e Manoel Querino mostraram-se interessados na recorrência do tema e em sua origem. Câmara Cascudo (1940/2002) descreveu como a Mãe d'Água se consolidou como mito brasileiro e observou que os espíritos aquáticos indígenas relatados pelos primeiros cronistas não possuíam características maternas nem sedutoras/encantadoras ao analisar as histórias do Ipujiara (nome de origem tupi, “um homem-peixe feroz saindo da água para matar”) que chegam aos dias de hoje como histórias do Caboclo ou Negro da Água. Ao mesmo tempo, ele argumentou que a teogonia indígena predominante que se apresentou nos primeiros contatos com os europeus girava em torno da figura materna: “O índio dizia que tudo neste mundo tinha uma Mãe. Devia haver uma Ci para todas as espécies animais, vegetais e minerais. O Sol era a Mãe dos Viventes e não o Pai” (op. cit.: 153). No entanto, as águas só estariam identificadas com um ser-mãe através da cobra gigantesca que também povoava esse imaginário indígena: “Cada igarapé, rio, lago, tem sua Mãe e esta só aparece como uma serpente enorme. Não tem piedade nem aplaca a fome” (op. cit.: 154). Ou seja, a Cobra Grande estava longe da forma física humana e de atributos do cuidado materno.

A familiar Iara, que mora num palácio no fundo dos rios, é vista pelo autor como uma tradição dos brancos que vicejou no ambiente colonial. Essa personagem estaria relacionada à Moura Encantada ibérica e à *Lorelai* germânica, por sua relação com palácios debaixo da água, a guarda de tesouros, a beleza e a sedução que pode afogar.

Ao lado da Iara teríamos o ciclo do Boto, conhecido como Uaiará, um ser masculino sedutor que sai das águas em forma de homem e engravida as mulheres, mas que só afoga grávidas que andam de barco pelos rios. Podemos constatar que casos relacionados à Iara e ao Boto - segundo o autor, muito conhecidos nos estados do

Amazonas e Pará - continuam povoando o cotidiano de histórias populares em 2017 e fazendo parte do mundo dos encantados que habitam as águas nesses estados.

Mundicarmo Ferretti (1985: 56) nota nessa área um forte culto afro-brasileiro de entidades conhecidas como caboclos da água: “Na Mina maranhense predomina a linha de água salgada e da mata, enquanto que na Cura, a de água doce é a dominante. Afirma-se, no entanto, que em Belém a de água doce é também predominante na Mina-nagô”.

No entanto, embora “estranha à mítica ameraba”, conforme Câmara Cascudo, a Iara dos rios é muito semelhante a alguns relatos indígenas contemporâneos⁸ sobre o povo que habita o fundo das águas. Porém, Câmara Cascudo acredita que isso já é produto do contato com os europeus. Mas creio que valeria uma revisitação do tema em consulta a pajés e xamãs. E, no entanto, o autor enxerga o elemento fundador materno da nossa Mãe d’Água como primordialmente indígena. A forma e o canto que encanta, amenizando uma mãe cobra talvez terrível, seriam elementos mais europeizantes.

Quanto à forma física da Mãe d’Água, a imagem do que para nosso vocabulário se convencionou chamar de sereia⁹ (uma mulher com cauda de peixe), teria origem europeia, inclusive muito relacionada ao período das primeiras navegações transatlânticas, que veio se sobrepondo às características que vinham convergindo, oriundas também de outros encontros que se davam no Brasil colonial.

Câmara Cascudo tentou rastrear as mães d’água africanas no Brasil - que aqui também já teriam chegado como “mães”- e reparou na Kianda dos kimbundos e na Kiximbi dos mbakas (das quais aceita a definição como “sereias” africanas), assim como enfatizou Oxum e Iemanjá (iorubanas), definindo uma devoção própria para elas em nosso território, no culto confundido com as égides católicas: “Mas se as Mães-d’Água africanas têm sua liturgia e fiéis devotos, o culto não lembra a *Iara*, tão europeia em tudo. A materialização de Iemanjá e Oxun em Sereias, como Nina Rodrigues viu e Manuel Querino fotografou, é trabalho local, assimilação da sereia branca com a cauda de peixe” (op. cit.: 158). Para o autor, falando em 1940 (data de seu prefácio à obra), a

⁸ Em alguns exemplos, nos grupos xinguanos, os *mamaen* moram em buracos secos no fundo das águas (Agostinho, 2009); os Karajá reatualizam sua origem na água em rituais masculinos com espíritos aquáticos (Cavalcanti-Schiel, 2007); os Tukano contam da jornada originária pelas águas na Cobra Grande e do peixe-gente piratapuia (Tukano, 2017) e os Achuar (partilhando cosmologias amazônicas) têm relato próximo ao da Iara. Daniel Munduruku (2004) recria a visão de seu povo em *Sabedoria das Águas*. Os Kaingang enxergam uma força terapêutica na água corrente (Silva, 2002).

⁹ A palavra grega define mulher pássaro que encanta, mas a imagem é de uma nereida ou oceânide com cauda de peixe. As náiades seriam ninfas aquáticas não marinhas. Ondina é termo latino (*undine*)/germânico abrangente, podendo ser sinônimo de náide.

“sereia” dos cultos afroreligiosos não teria aparição - sendo seu “fetiche”, antes da sobreposição da imagem da sereia, “apenas a pedra marinha” (idem) – e nem encantaria pessoas¹⁰, como agora acontece com a Mãe d’Água do século XXI, mesmo a africanizada, inclusive na teledramaturgia nacional.

Na década de sessenta, em *Made in Africa* (1965/2015), Câmara Cascudo, em busca de reciprocidades culturais entre África e Brasil, retomou a Kianda no capítulo “Sereias de Angola”. Ele se aprofundou no assunto¹¹ e a descreveu vivendo nas águas salgadas ao redor de Luanda e por toda orla do Atlântico angolano. Ela teria tido um culto específico na Ilha de Luanda com uma sacerdotisa chamada quilamba (nome aportuguesado), e seria ainda agraciada com banquetes (mesa depois oferecida ao mar) e danças tradicionais (atualmente associadas ao *semba*) na praia em determinadas datas¹², o que nitidamente interessava ao autor, conforme o culto à “sereia do mar”, que ficou mais conhecida pelo nome de Iemanjá, foi se alastrando e se consolidando por mais capitais litorâneas do Brasil (Neves, 2008) – através da umbanda de forma mais pública a partir de 1952 no Rio de Janeiro (Labanca, 1973: 59), mas também em São Paulo na mesma década, embora Jamil Rachid (1973: 12) tenha situado a origem da descida até Santos para cultuar a Mãe d’Água na década de quarenta ou trinta.

A Kianda angolana poderia aparecer na forma humana, na de um grande peixe ou como presença invisível. Embora afirme não possuir cauda de peixe, Câmara Cascudo relacionou sua imagem com o que chama de sereias angolanas de pele negra, em oposição às sereias sempre brancas da Bahia (lembrando que ele fala, nesse momento, a partir de 1965) – tocando no assunto do embranquecimento da sereia. Depois de Querino e Nina Rodrigues (por ele mencionados como fonte na descrição mais antiga de imagem de sereias em cultos afroreligiosos), Ruth Landes (2002: 216) em seu relato do final da década de 30, encontrou boneca semelhante no presente da Festa da Mãe d’Água de Sabina, onde a “deusa Janaína” era vista num barco de papelão prateado, feita “de louça cor-de-rosa, de feições brancas, de formas robustas, peitos fartos e rabo de peixe. Tinha cabelos castanhos e lisos que lhe caíam pelas costas (...)”. A sereia era acompanhada de duas bonecas menores parecidas com ela, de

¹⁰ O autor termina não mencionando outros escritos anteriores sobre culto da Mãe d’Água, que podemos encontrar citados no apanhado feito por Teresinha Bernardo (2003), dentre eles o capítulo “O ciclo da mãe: os mitos das águas” de Arthur Ramos (1934); “Presente à mãe d’água” de Édison Carneiro (1934) e “Dona Maria” (1937); o capítulo de Mar Morto, “A Iemanjá dos cinco nomes” de Jorge Amado (1937); e o que Landes escreveu sobre ela em *Fetish Worship in Brazil* (1940).

¹¹ Um de seus informantes era Oscar Ribas, referência na área (Neves, 2008).

¹² Cultuada não só na praia, mas também na Lagoa do Ibendoa, ainda, em 2013 (Mendes, 2013).

representações de harpa e de cores emblemáticas do dia (azul e branco). Por algumas décadas seguintes, a sereia cada vez mais popularizada fora das casas e também fora de Salvador, manteria a tez mais clara - o que só está se modificando nos dias atuais.

Parece que o embranquecimento da Mãe d'Água brasileira se deu por, pelo menos, duas vias próprias da europeização transatlântica: o rabo de peixe do bestiário fantástico dos navegantes e a marianização - em sua expressão mais recente, a moralização da imagem da Mãe d'Água (condensada em Iemanjá) através de uma vertente bem sucedida da umbanda nessa empresa, o que manteria apenas o aspecto materno dócil, na tentativa de alijar Iemanjá da sexualidade e daquilo considerado transgressor ou terrível, segundo Monique Augras (1989/2000). A própria Kianda também teria atravessado estes processos em paralelo, ao menos na literatura luso-angolana, conforme Silvio Ruiz Paradiso (2011: 265): “Nossa Senhora da Graça, cuja iconografia revela manto azul, cabelos longos soltos e pés à mostra é a representação que costurou a imagem sincrética dela – Kianda”. Percebe-se a forma de se retratar a Mãe d'Água que nos é bastante conhecida e faz parte da representação mais recente dela, “que superou em muito a imagem antiga da sereia ou da grande mãe cujos seios descem até o chão” (Augras, op. cit.: 29) e que quase se impôs como representação singular. Como sabemos, a imagem, tida como a única de origem exclusiva da umbanda, evidencia fortes traços marianos, tenha sido inspirada por babalaô do Rio de Janeiro (que Rachid não especifica, op. cit.: 10) ou vista por Dalla Paes Leme na baía de Guanabara nos anos 50.

Embora transitando entre os extremos da mãe cobra terrível e da mãe abstraída do mundano, ainda assim a Mãe manteve sua relação com o mundo natural da água, provavelmente em razão da Mãe d'Água africana que chega múltipla até nós. Câmara Cascudo prossegue em seu texto explicando que, ao norte de Angola, a divindade marinha apareceria como Mituta. E a Quituta (aportuguesado) se caracterizaria como sereia habitando águas, montes e matos, junto com Quiximbi (aportuguesado), que habitaria as lagoas angolanas podendo surgir esporadicamente como um ser masculino... Mais uma vez o autor reparou que o aspecto da sedução típico da Iara se encontraria ausente nessas habitantes das águas angolanas.

Silvio Paradiso (op. cit.: 259), autor mais recente, segundo conclusões mais atuais de especialistas, viu Kianda de forma menos estanque como a sereia negra do mar e do rio, mudando de nome à medida que se adentra do mar para o interior através dos rios, ainda sendo Kianda no rio Kwanzà que banha a cidade de Luanda. No avanço para

o interior, a denominação Kitútá ficaria mais evidente e seu nome Kiximbí seria um termo mais antigo designando o mesmo.

Nesse sentido, e por denominar de forma mais recorrente todos os tipos de águas, o nome da Kianda terminou concentrando em si mais generalizações, cada ambiente aquático tendo sua Kianda, sendo ela a “encarnação do próprio meio aquático” – embora adquirindo uma cauda - segundo informação de Fernando Ribeiro (2006):

O que escrevi resultou da minha convivência com angolanos de várias origens geográficas e étnicas. Destes angolanos, os mais cultos (no sentido europeu do termo) eram oriundos de Luanda e arredores. Eram estes que, por vezes, teorizavam um pouco sobre os assuntos abordados nas conversas e me ensinavam um pouco do quimbundo correspondente. As conversas que tive com todos eram feitas em português. A palavra que todos usavam para a *kianda* era, por isso, "sereia". Todos eles sem exceção, fossem do Norte ou do Sul, do Leste ou do Oeste, descreviam as sereias como seres que apareciam sob a forma de mulheres com rabo de peixe. Influência europeia? Talvez, mas não deixo de lembrar o facto de não ter encontrado ninguém que mas descrevesse com outro aspecto.

Desta forma, Kianda como Mãe d'Água alcança o patamar de figura angolana emblemática que aparece na obra de grandes escritores literários, podendo até ser interpretada como uma alegoria da rebeldia anticolonial. E é amplamente celebrada por várias partes de Angola, Congo e República Democrática do Congo (Paradiso, op. cit.: 259).

Por uma formação étnica semelhante, existiria também uma contribuição moçambicana para a condensação dessa Mãe d'Água africana regional (ou talvez “metaétnica”, cf. Parés, 2006: 26), através de Nzuzu, do povo shona, que curiosamente atrairia crianças para suas águas para ensinar-lhes seus saberes (pelos conhecimentos da adivinhação) e para lhes tornar curandeiras. Ela viveria nas águas doces acompanhada de uma cobra chamada Nyoka, que se libertaria quando a água se tornasse suja (Paradiso, op. cit.: 260). Mesmo Nzuzu não nos é completamente alheia¹³, porque converge similarmente à nossa visão da Iara e da Cobra Grande e a aspectos específicos que Iemanjá toma no Brasil.

¹³ Yeda Pessoa de Castro (1980: 16) nota como o tráfico se dirigiu momentaneamente para Moçambique em fins do século XVII, trazendo contribuições linguísticas. Kabengele Munanga (2009: 95) vê a marca moçambicana no Brasil em peças de ferro. A dança chamada moçambique ainda hoje integra a congada em MG ou existe independente em SP e GO (Lody, 2006).

Ainda segundo Paradiso de acordo com autor angolista (op. cit.: 259), Kianda viria do verbo “sonhar” em kimbundo, o que a relacionaria, como divindade marinha, à comunicação com o mundo ancestral dos antepassados. Esse papel é relacionado por Ribeiro a uma denominação bastante divulgada no Brasil, pelo termo “calunga”:

O mar também tem a sua sereia, como não podia deixar de ser. Em quimbundo, o mar chama-se *kalunga*, mas a sereia não se chama *Kalunga*. Este nome é aplicado a um outro ser sobrenatural, chamado *Kalunga Ngombe* ou *Kalunga Ngumba* consoante as regiões, que é o espírito que preside ao reino dos mortos. Por vezes, em vez de se dizer que alguém morreu (*uafu*) diz-se que o falecido foi levado por *Kalunga* (*Kalunga ua mu ambata*). Este nome *kalunga* está portanto associado a algo que é eterno, como a morte, ou imenso como o mar. Em umbundu, *Kalunga* significa Deus. A sereia do mar, por conseguinte, não tem nome próprio. Pelo menos, eu nunca o ouvi. Ela é simplesmente chamada *kianda*. É a Kianda por excelência, escrita com *K* maiúsculo, a Sereia das sereias. Quando em Angola se fala na *Kianda*, sem se especificar de qual delas se trata, é à sereia do mar que as pessoas se referem. Ela é a mais poderosa de todas as sereias, cujos caprichos os pescadores procuram aplacar com oferendas. A *Kianda* em Angola e Iemanjá no Brasil são uma e a mesma sereia.

As reciprocidades são enormes. Tanto que o termo “calunga” é muito usado nas cantigas de umbanda para se referir ao mar presidido por Iemanjá (calunga grande) ou ao cemitério (calunga pequena). Nina Rodrigues (1906/1933/1988: 257), segundo descrição de D. João Nery, já havia notado o uso do termo “carunga” para designar ritualmente o mar, ao qual se pedia licença, na antiga prática da cabula.

Ribeiro também informa que a Kianda de Angola é provedora de tesouros (à moda mourisca), mas os toma de volta, se vê aumentar a ganância e a falta de memória sobre a origem dessa riqueza, além de punir, podendo fazer uma comunidade inteira ficar *encantada* no fundo das águas (uma imagem próxima da terra dos encantados por aqui). Essa relação com tesouros assemelha-se à da narrativa do conto “A Mãe D’Água” de Basílio de Magalhães, selecionado por Zora Seljan (1973). Nele, um lavrador pobre apanha, à força, uma moça que colhe escondida favas¹⁴ que ele cultivava perto de um rio, quando de repente ela concorda em se casar com este sob a condição dele nunca “arregar de gente de debaixo da água”. Nesse matrimônio, o homem se torna próspero, mas a moça testa sua paciência fazendo com que termine quebrando a proibição e com que ela volte para o seu lar aquático, levando toda riqueza produzida a

¹⁴ Oferenda típica da Mãe d’Água segundo Querino (1938).

seu lado até então, que ela chama enquanto cantarola um refrão que é a palavra “Calunga”¹⁵.

Apesar das reciprocidades de características, os nomes conhecidos das senhoras das águas nas tradições congo e angola que se formaram no Brasil¹⁶ não referenciam de forma recorrente a denominação Kianda, embora possam usar igualmente “Iemanjá” como parâmetro - como termo que designa o meio aquático. João Angelo Labanca (op. cit.: 68-9), falando como sacerdote da umbanda, mencionou Iadandalunda como nome de Iemanjá e Dandalunda como uma Iemanjá de Angola, assim como Caiala sendo uma Iemanjá do Congo¹⁷. Já Esmeraldo Santana, conhecido como Xicarangomo do Tumba Junçara (1984: 41), a partir do candomblé de Salvador¹⁸ de tradição angola, falou de Iemanjá como Caiala ou Caiari, porém de Dandalunda como correspondente à Oxum iorubana (assim como Quissimiguia Meia). Nelson Nogueira (2017, no prelo) que é Tateto Nepanji, ligado à tradição do Bate Folha, compara Ndandalunda/Ndangualunda Kisimbi Keuamaza com Oxum e Kaiari/Ndandalunda Kukêtu Kaité com Iemanjá. José Béniste (1999/2016: 94) reafirma Iemanjá como Kaiala e acrescenta o termo Kukueto, classificando Dandalunda e Kissimbi também como Oxum, em uma tabela de equivalências entre inquice, orixá e vodum. Gisèle Cossard (2006/2014) afirma que Dandaluná, Dandalundá e Kissimbi correspondem a Oxum, enquanto Kayá e Kaialá (do quicongo *mbu-ayalá*, significando oceano, vasto mar) a Iemanjá. Segundo o comentário do sacerdote Francisco Nguz'tala a Fernando Ribeiro (2006), o culto das Kiandas no Brasil prevaleceu sob os nomes de “Mam'etu Kissimbi, Mam'etu Nda nda Lunda, Mam'etu Kaiala e Mam'etu Nzumbà, todas ligadas as águas doces, ao mar e aos charcos”. A respeito das correspondências, Cossard (op. cit.: 64) reflete: “Existe uma semelhança entre os Inquices e os Orixás, que talvez não existisse no princípio, mas que talvez foi se acentuando com o tempo”¹⁹.

¹⁵ Ao comentar o conto, Câmara Cascudo (2002:159) já afirmava que no idioma “quico”, “calunga” queria dizer “mar”.

¹⁶ Segundo Gisèle Cossard (2014: 64), é muito difícil encontrar a origem dos inquices cultuados no Brasil, por haver poucos registros da religião antiga praticada no Congo e em Angola, pela evangelização ter começado em Angola muito cedo com a chegada dos portugueses e ter sido muito propagada.

¹⁷ Roger Bastide (1960/1971: 272) formou um quadro comparativo anterior, mas só menciona Dandalunda como equivalente a Iemanjá dos Angolas e Pandá/Kaiala como dos Congos.

¹⁸ Onde se reencontra referência a uma tradição tida como “angola” e outra como “congo”, sendo o Tumba Junsara terreiro raiz de tradição angola e o Bate Folha terreiro raiz de tradição congo-angola. Os inquices de ambas são oriundos do antigo Reino do Congo, cuja área cobria partes de países atuais como Angola e as repúblicas congolêsas (cf. Munanga, op.cit.: 71-2).

¹⁹ No entanto, onde nos orixás se veem diferentes qualidades para uma mesma divindade, entre os inquices as diferenças de uma denominação a outra marcam divindades distintas mesmo se o domínio é próximo.

O Nzo Tumbensi Itapecerica da Serra (2008) apresenta pesquisa (com fonte em pesquisadores, dicionários e comunidade candomblecista) dos termos que designam divindades dessa mesma origem no Brasil. Interessante notar que dentre as aquáticas temos Kianda, Kiximbi; Ndanda Lunda/Ndanda Lunga/Ndanda Kalunga/Samba Kalunga - com explicações do que é próprio ao kikongo mais kimbundo, ou ao ambundo e bakongo – sendo Ndanda Kalunga provável ser feminino cosmogônico e Samba Kalunga dama do mar com grande festa anual. Kukuete e Kituto estariam no elemento terra.

Verificada a maior popularidade de Kissimbi, Kaiala, Dandalunda e Kalunga como Mães d'Água divulgadas no Brasil, a Kianda africana se define como divindade oceânica africana abarcando as denominações de água doce que é o protótipo do que aqui recebeu o nome de Iemanjá. Há uma confluência entre ambas.

Embora a Iemanjá brasileira seja um termo com função semelhante à de Kianda na generalização das divindades das águas, sua origem é localizada, assim como a da deusa da Ilha de Luanda. Susanne Wenger (1990), austríaca convertida aos orixás, sacerdotisa de Oxalá em Oxogbo (Nigéria), cujo trabalho procurou abordar o culto aos orixás de modo menos fragmentário entre as divindades dentro da própria Nigéria (cf. Mckenzie, 1976/1987: 136), enxergou o papel da Iemanjá originária de maneira bastante específica: *Yemonja* seria mãe de Xangô e, como um rio onde é senhora dos peixes, seria o rio Ogun que atravessa a cidade de Ibadan (atual SO da Nigéria). Este quase desapareceria na estação seca, mas na chuvosa causaria muitos prejuízos, precisando ser aplacado duas vezes ao ano pelos sacerdotes de *Yemonja*. Para Wenger, Oxum é quem poderia ser considerada, a partir de maior abrangência nessa região, como a deusa das Águas da Vida já que, segundo a autora, todas as comunidades iorubanas a veneravam. Em sua abordagem, Iemanjá ficou mais restrita em seu campo de ação do sagrado a uma linhagem real interior e a um rio perigoso local (que, aliás, deságua na lagoa de Lagos no litoral nigeriano) - a autora não fez nenhuma menção a *Yemoja* em Ifé²⁰, por exemplo, como Mckenzie (op. cit.: 137).

Apesar de tido como repentinamente transbordante, o rio se chama *Ōgùn* por ser um rio que carrega remédios, conforme a lenda da formação de sua nascente, próxima a Saki no estado de Oyo na atual Nigéria. Nela, Ekunfumi esposa de Okere Akinbekun, o primeiro monarca local, foge ofendida pelos comentários do marido (que nos lembra o

²⁰ O local onde Iemanjá tropeça e seu corpo se expande como um rio pode ser relacionado à denominação de Ifé.

arrenegar do povo d'água) e, ao ter sido perseguida pelos emissários do rei, derruba o pote de remédios que carregava (água com ervas) criando com este ato a nascente - como as cabacinhas de Iemanjá que produzem riquezas ao serem quebradas no conto recolhido por Nina Rodrigues (1906/1988: 211) “A menina caiton ou comboça”. Não é à toa que Pierre Verger (1957/1999: 302) encontra em um oriki (recitação da origem) de Iemanjá títulos como *Okun onilaiye ologun*: mar dona do mundo e do remédio. A variante dessa história conhecida nos candomblés do Brasil é muito parecida, mas transposta para uma ambiência mais litorânea.

Segundo Alfred B. Ellis²¹(1894), quem habitaria a faixa litorânea de Lagos onde deságua o rio Ogun (de Iemanjá) seria o orixá Olokun (um senhor do mar de pele negra e cabelos longos), casado com Olokunsu ou Elusu, que também teria forma humana, porém feminina, cabelo longo, parte do corpo com escamas, pele branca²² e que detestaria que se apanhassem peixes em sua área. Já Olosa, mais generosa com seus peixes, cuidaria da lagoa de Lagos, e seu nome foi conhecido na Bahia como um tipo de Iemanjá (Verger, op. cit.: 296), ao menos nos anos 50, porém não popular. A Olosa africana de Lagos, segundo Ellis, era afeita aos crocodilos e foi casada com seu irmão Olokim, ambos com forma humana e longos cabelos. Nesse rastreamento da mãe Iemanjá nigeriana, a cauda do peixe não surge até então, mas sim a ligação com outras divindades litorâneas, sendo-lhe mais próprio nessa região o domínio de um curso de água doce.

Olokun ainda se expressa mesmo no interior, que o vê feminino. Margareth T. Drewal (1992: 74; 57), durante pesquisa em 1986 na região Ijebu (a leste do rio Ogun), relata ritual pré-iniciático em que se faz menção ao sucesso de uma divindade ao retornar de sua jornada para visitar “a deusa do mar Olokun” (no feminino), sendo a água a fonte de toda vida, riqueza e prosperidade e a massa de água sobre a terra personificada na cosmologia Ijebu como Olokun, “a divindade do mar que por extensão domina todas as águas”, o que inclui a água do ventre materno que a criança atravessa ao nascer. Isso lhe faz afirmar que não é por acaso que “entre os Yoruba rios e córregos

²¹ De acordo com Verger (apud Augras, op. cit.: 26), este autor chegou a copiar o missionário padre Baudin, anterior em cinco décadas. Nina Rodrigues o comparava com as informações que obtinha em Salvador no século XIX. Martiniano do Bonfim discordava de algumas de suas versões (Tavares, 1967: 66).

²² McKenzie (op. cit.) classifica Olokun como deus do oceano e divindade “branca”. Encontrei mais recentemente no candomblé referências de afinidade com o orixá Oxalá (com aspectos masculinos predominantes) que sempre esteve relacionado às águas, mas cujo culto ficou mais restrito a determinadas casas (Cf. Santos, 1962: 53; Rodrigué, 2001; Béniste, 2001), apesar da popularidade da Festa do Bonfim.

tendem a ser associados com divindades femininas”; do mesmo modo, o peixe implica “a frieza e a paciência das mulheres”, segundo o especialista religioso que ela acompanhou em sua pesquisa.

Carlos E. Marcondes de Moura (1987) observou a ausência de Olokun no Brasil: “Que explicações encontrar para a raridade do culto a Olokun, a poderosa divindade do mar, orixá patrono do Reino do Benin e de tão forte presença em Cuba? A possível ausência ou o pequeno contingente de iniciados e devotos dessa divindade, entre os iorubás escravizados, bastaria para justificar tal omissão?”. Em Cuba, também receptora de divindades iorubanas, Iemanjá se associou a Olokun fazendo emergir sua porção feminina como Yemaya Olokun (Lydia Cabrera apud Verger, op. cit.: 298), a mais velha de todas que não incorpora.

Verger (op. cit.: 296) repara que o litoral, do ponto de vista da cultura ioruba, é lugar de término e não de origem e que a tradição vem do interior. O Brasil parece ter guardado, de algum modo, essa expressão cultural de referência geográfica, transpondo rio e mar míticos juntos para o ambiente afro-brasileiro, sabendo-se que o mar, domínio aqui totalmente apropriado por Iemanjá, foi se tornando mais preponderante depois em termos de culto público. Na lenda de Iemanjá que hoje aqui se encontra mais divulgada - provavelmente mais recente que a versão africana da nascente do rio, porém não colhida entre os africanos daqui (Augras, op. cit.: 26) e que já nos chegou como produto de informantes europeus, mas que foi bem recebida e impulsionada - esta não perdeu o aspecto fluvial, sendo o rio espécie de uma das mães do mar, onde ele deságua. Assim, Iemanjá em fuga²³ se transforma em rio (o rio Ogun) e dá origem a Olokun e Olosa - sua foz marítima na costa africana. É nesse local que passou a receber seus rituais na costa brasileira - Querino (1938) até mencionou um “ponto de encontro” onde os receberia.

Essa Iemanjá que em nosso território se tornou litorânea surge já confluindo com conteúdos da Kianda, sendo ambas oriundas da visão das águas como maternais. Num segundo ponto de confluência, Iemanjá também pôde ser vista com os atributos da calunga, domínio que a Kianda habita, já que Iemanjá também carregava semântica similar, como “local de morte e ascensão” e “do mundo dos espíritos” (Mckenzie, op. cit.), vertente que desaguou na umbanda. Nessa Iemanjá Kalunga, ligada aos ancestrais

²³ O que passa a dramatizar, depois dos séculos XVIII e XIX, a fuga do povo egbá de guerras civis, e suas idas e vindas, dentre as quais refundam Ibadan e fundam Abeokutá no século XIX, cf. Anthony Adékòyà (1999).

do outro lado do Atlântico, pode ser observado um aspecto do mundo ioruba interiorano. Segundo informante de M. Drewal (op. cit.: 212; n. 13), os cristãos rezam para alcançar o Paraíso ao morrer e os especialistas oraculares iorubanos rezam para alcançar Olokun. Tal aspecto foi enfatizado por Augras (op. cit.) como a Grande Mãe Ancestral autossuficiente e que Narcimária Luz (2012: 144) descreve como “Iyami Agbá, representadas por grandes pássaros, grandes peixes, cujas penas e escamas simbolizam filhos, que se despregam do corpo materno (...)”. O mesmo aspecto arcaico de Iemanjá é notado por Teresinha Bernardo (2003: 65-6) quando descreve relato em que, no final de um festival nigeriano Geledés em honra às Awon Iyami, é oferecido um presente ao rio Ogun. Conforme M. Drewal (op. cit.: 177-78), essa força vital e poder feminino arcaico das ancestrais são reconhecidos, em termos humanos, nas mulheres mais velhas, em sacerdotisas, em mercadoras ricas e nas que detêm títulos de prestígio em organizações tradicionais, todas afetuosamente chamadas “nossas mães” (*awon iya wa*). Ancestralidade e poder femininos reconhecidos na maternagem, cujas representações têm forte afinidade com o ambiente aquático, inclusive em termos de riqueza.

Verger (op. cit.: 302) também encontrou Iemanjá em Porto Novo (atual Benim), na década de 50, com os orikis: “Velha, ela faz voltar o marido que viajou” e “Aquele que se enfeita sozinha”, atributos bem próximos do amplo culto da costa brasileira, relacionados às oferendas para proteção dos pescadores. Curiosamente, no restante da costa do Golfo do Benim, a visão tão extensiva de uma senhora das águas foi adquirindo outro nome, de Mami Wata, que é a tradução de Mãe d’Água em inglês pidgin.

Dessa região, Nicolau Parés (op. cit.: 37) menciona o remoto panteão aquático da área vodum (dos povos adjá-ewé e gbe-falante) de intenso contato entre diversas etnias (incluindo iorubas) que, como o congo-angola, contribuiu com o imaginário afro-brasileiro. Parés (op. cit.: 81) inclusive define os oriundos dessa área interétnica e aqui chamados “jeje” como “os povos litorâneos da área vodum, especialmente aqueles localizados na região de Porto Novo” na qual, como vimos, Iemanjá não era desconhecida.

O autor (op. cit.: 329) chega a notar a simbiose jeje e angola como antiga interpenetração de práticas religiosas no Brasil e, portanto, estruturante das tradições afro-brasileiras, o que nos traz um terceiro fator de confluência. Esse jeje interétnico, incluindo as práticas iorubas carregadas para regiões litorâneas, vai confluir no

Atlântico com as visões das “kiandas” para criar a contribuição das mães africanas à Mãe d’Água da costa brasileira e, por que não dizer, também de outros ambientes aquáticos.

Nessa área vodum, o culto ao mar estava aparentemente ligado ao comércio com os europeus e suas vantagens econômicas (op. cit.: 279). Mas já havia, antes disso, divindades marinhas que eram provavelmente ligadas à subsistência, pois o povo local hula (ou popo) pescava em lagoa litoral e produzia sal, e as propagou ao navegar pela costa do golfo. Parés explica como estas alcançaram nosso território já em associação com um panteão do trovão.

Delas, podem ser identificados seres femininos marinhos como Na-étè, “boa mãe de família, compraz-se nas águas calmas, antes da arrebentação”, casada com o deus marinho Hu²⁴ de águas bravias e com uma grande prole; *Sao* seria “a sereia” (Verger, op. cit.: 539). Nas variantes, Naete pode ser casada com Agbe, seu irmão, este podendo virar uma divindade feminina fora do território hula (Parés, op. cit.: 283), forma como foi conhecida Abé na Casa das Minas no Maranhão, supostamente. Segundo informações recolhidas por Sérgio Ferretti (1985: 93, 121; 1989: 193), “Abé é a sereia” e “Dizem que Abé corresponde à Iemanjá dos nagô”. Ela podia aparecer carregando um estandarte azul bordado com as ondas do mar e com peixinhos brancos aplicados em determinadas ocasiões (Ferretti, 1985: 120; 136). Abé seria uma faceta feminina mais jovem da família de Quevioçô (das águas e dos astros), hóspede na Casa das Minas cujo dono seria o vodum rei Zomadonu (op. cit.: 93; 106) - “Abé é também vodum dos astros, é como um cometa, uma estrela caída nas águas do mar” (op. cit.: 120). Ferretti ainda registrou uma vodunsi (dançante) de Abé chamada Vita (op. cit.: 97) e outra, Justina (1989: 193).

Mas Iemanjá também, de certa forma, pode ser identificada com Naé, ancestral da nobre família Davice, dona da Casa das Minas, pela sua função (Ferretti, 1985: 95): “Nochê Naé é a chefe das tobossi. Na Casa de Nagô, onde antigamente também havia tobossi, a chefe delas é Iemanjá”. Acrescenta-se uma memória da Casa de Nagô, com a qual a Casa das Minas mantinha relações, inclusive um ritual de encontro (op. cit.: 98): “Iemanjá é a chefe delas e tem convento de meninas. Dudu ainda lembra de uma cantiga delas que dizia que todas são guerreiras no mar”. Interessante notar que um dos nomes

²⁴ Nina Rodrigues menciona um vodu chamado Wu (o mar), confundido com o orixá correspondente Olokun, cultuado nos terreiros jeje de Salvador e também a divindade marinha *Nati*, menos conhecida (cf. Parés, op.cit.: 289).

dessas tobossi de nagô era “Iemanjinha da falange de Iemanjá” (idem, nota 8). Possuir tobossi significaria prerrogativa de passar a iniciação adiante por tê-la completa, segundo o autor, sendo as tobossis exclusivamente femininas.

Na Casa das Minas, Naê era considerada a mais velha de todos voduns, que toma as decisões e que não baixa em dançante. Na mesma família de Naê, encontra-se Naedona, menos antiga que parece corresponder à primeira, e que talvez seja Naeté, a “deusa daomeana do mar” (op. cit.: 104). Por sua vez, na família de Quevioçô, Naitê, Anaitê ou Deguesina, “a Lua”, corresponderia a Naé²⁵ do lado de Quevioçô, “e dizem que por isso as filhas de Quevioçô também podem ter tobossi” (op. cit.: 117).

Cossard (2014: 66-7) afirmou que “Agbé (ou Naitê) cuida do mar e de todas as águas”, sendo que ambas seriam voduns Tô (*tovoduns*, da água) da família de Heviossôs. Com trajés azuis e carregando “abebé”, Agbé se definiria como vodum dos astros e Naitê como ligada às águas salgadas, segundo Cossard, que busca entender a síntese das tradições de candomblé brasileiras congo-angola, jeje e ketu.

Se em São Luís é possível rastrear a “sereia” na tradição vodum, em Salvador e no Recôncavo a concepção é um pouco diferenciada, tanto que gaiaku Luíza chegou a afirmar a ausência de voduns femininos no jeje (cf. Parés, op. cit.: 290). Parés também nota o processo de crescente ausência de voduns dançantes de divindades marinhas na Bahia (ao que parece, a maioria com uma roupagem masculina) e justifica pela agregação e justaposição de Iemanjá (op. cit.: 291): “O orixá masculino Olokum, a divindade do mar nagô na área de Ijebu Awori e Egbado, como seus pares jejes, também perdeu importância na Bahia para a feminina Iemanjá, divindade do rio Ogun, originalmente cultuada pelos Egba de Abeokutá, que gradualmente virou a divindade do mar mais importante no Brasil”.

No caso das tobossis, segundo Parés (op. cit.: 353) seriam “divindades infantis e femininas” ligadas à linhagem de reis das águas (daí meninas princesas), de onde proviria Zomadonu, na etnografia de Ferretti, onde sua peculiaridade seria baseada na origem nobre específica da fundadora da casa. Na Bahia, Parés (idem) verificou outra tradução, as “entidades espirituais” femininas de Aziri Tobosi (ou Tobosi Aziri) e Aziri Kaia (ou Tobosi Akaia), a primeira associada às águas doces e profundas, “comparada, mas não identificada” com Oxum; e a segunda normalmente associada à Iemanjá e às águas salgadas – com seu interessante nome de Kaia, onde Parés (op. cit.: 364: n. 97) vê

²⁵ Posteriormente, Ferretti (1989: 186) amplia o leque de correspondências possíveis, principalmente de Naê/é, a mais iabás nagôs e às Awon Iyami. Naiadona estaria mais relacionada à família real.

uma indicação da “interpenetração jeje-angola”. Porém, novamente gaiaku Luíza viria informar que Aziri Tobosi se relacionaria com a água tanto doce como salgada e vestiria atributos de Iemanjá - a cor branca e as contas de cristal e de prata, bem semelhante à Naé na Casa das Minas (Ferretti, 1985: 102). Já Cossard (op. cit.: idem) fala em contas amarelas para caracterizar “Aziri e Tobossi”, que seriam “*voduns tô* (do mar). A primeira, a mais velha, pertence ao fundo do mar, (...) a segunda é mais nova (...)”. Parés propõe uma origem da tobosi baiana mais pretérita, localizada no vodum da área agonli do lago Azili (próximo da região Mahi), Azili Tobo, depois apropriado no culto real de Abomey, podendo ter tido uma natureza feminina já no Benim. Para o autor, Azili se feminiza mais na Bahia – ao que parece, conforme tobosi se agrega ao nome - enquanto seria masculino na Casa das Minas (op. cit.: 353) – Ferretti (op. cit.: 113) situa o vodum masculino Azili/e na família hóspede de Dambirá.

Merece atenção um aspecto bastante particular do Golfo do Benim, Mami Wata, hoje reconhecida como grande mãe das águas em alguns países cujos grupos étnicos exportaram suas concepções de divindades para cá, como Benim, Nigéria (abarcando etnias não iorubas), República Democrática do Congo (mais recentemente). Mami Wata tornou-se um termo genérico, desenvolvido na época do tráfico transatlântico (século XV ao XX) de aspectos maternais aquáticos divinizados, que alcançou as Américas, de que se ouve falar mesmo em épocas recuadas (século XVIII) como *Watra Mama* no Suriname, vinda da costa do Benim. Mami Wata resumiria uma tradição de culto transcultural a uma Mãe d’Água, basicamente nominada com a tradução literal de Mãe d’Água (“sereia”), ou com sinônimo de espécie de animal sirênio, tanto na África quanto nas Américas, podendo ser usada no plural, como Kianda. Iemanjá é considerada uma tradução de Mami Wata por aqui, que guarda enorme semelhança com nossa Mãe d’Água.

Henry Drewal (2017) analisou o que sua representação veio agregando para se tornar a atual Mami Wata: desde espíritos *jinn* “em forma de sereia” da África subsaariana dos séculos X e XI, passando por cachimbos holandeses do século XVII comercializados na África com imagens europeias de sereias (reforçando a associação dos europeus com deidades marinhas), reunidas à antiga concepção da composição animal-humano como expressão da transformação no transe, isso somado à iconografia de serpentes constelando a ideia africana de sua natureza aquática, chegando ao ícone primário dessa síntese, por sua vez, baseado no retrato do século XIX de uma encantadora de serpentes samoana, usado para divulgação de seu espetáculo (portanto já

exotizado pelos europeus), que reaparece esculpido num enfeite de cabeça como espírito do delta do Níger em 1901 e que caiu no gosto africano. O contato africano com grande reprodução de imagens sagradas hindus deu seu toque final no significado e expansão de Mami Wata.

A imagem de Mami Wata cristalizou-se como mulher negra de longos cabelos ondulados e volumosos, enrolada numa serpente (que a protege e ela controla), muito sensual, por vezes com cauda de peixe ou serpente. Muitos desses atributos chegaram ao Brasil (ou já o habitavam, como a Cobra Grande), mas tiveram menor expressão e nosso ícone primário da representação mais popular de Mãe d'Água tornou-se a pintura da moça branca de cabelos escorridos (que não chegam a ser uma sugestão de aspecto indígena²⁶) saindo do mar na forma humana, com a lua e os astros igualmente representados. Curiosamente, nosso ícone tem a postura, de acordo com Catarina Labouré que a teria visto na capela em 1830, de Nossa Senhora das Graças e não da Senhora da Graça, considerada a primeira aparição mariana no Brasil à tupinambá Catarina Paraguaçu, que fundou seu santuário em 1535 no bairro da Graça em Salvador. Por visão em sonho, Paraguaçu teve a premonição confirmada de um naufrágio na costa, surgindo logo depois escultura mariana com o menino na praia, a mesma imagem do sonho. Interessante cogitar a interpenetração das duas senhoras na Iemanjá emblemática. Assim como, no batuque do Rio Grande do Sul, houve forte sobreposição da Senhora dos Navegantes, devoção provavelmente trazida dos Açores, de pelo menos desde o século XIX, que em 1951 já denominava cinco casas de “sociedades africanas” *gêge* ou *nagô* em Porto Alegre (a mais antiga de 1925), nitidamente associada à Iemanjá (Laytano, 1955; Labanca, op. cit.: 74).

Personalidade da que preserva para sustentar

Como vimos, a Mãe d'Água constela os temas da nutrição, prosperidade, navegação, jornada de volta pra casa no pós-morte, limpeza (cura), cosmética e atração. As propriedades do ambiente aquático personificadas dão expressão ao ser divinizado, que pode ser uma aparição ou se manifestar em possessão nos rituais afroreligiosos. Quando incorporada se comporta de determinada maneira, usando os poderes dessa água ou disponibilizando seus dons, como as entidades da linha de Iemanjá (ou iaras),

²⁶ A não ser numa imagem mais antiga com tranças (um tanto quanto nativo norte-americano), que não predominou.

repartidas entre as suas falanges na umbanda, sempre fazem a limpeza fluídica dos ambientes antes dos rituais ou desmancham trabalhos de feitiçaria (Labanca, op. cit.: 67). A limpeza, relacionada às propriedades da água doce, se associa à cura e terapia, à higiene corporal e aos cuidados com a aparência (sempre lembrados nas oferendas de cosméticos e perfumes entregues às águas), o que pode ser resgatado na história do rio Ogun, em que o remédio de água e ervas faz surgir uma nascente, ou na linha dominante da água doce na Cura maranhense. A limpeza trazida pela água salgada encontra-se na concepção do omolocô de como a divindade detesta sujeira e a devolve nas ressacas marítimas (Labanca, op. cit.: 75), fúria semelhante à da cobra de Nzuzu, a sábia Mami Wata moçambicana. A água doce, considerada mais fecunda, com seus veios entremeados pelas terras faz cultivar alimentos, mas a água salgada também os provê, principalmente iguarias saborosas como o sal e nutritivas como crustáceos ou diferentes qualidades de peixes e fauna marinha. Na água doce, podem ser encontrados metais preciosos, evocando o domínio do ouro por Oxum, porém a amplidão marítima significa a riqueza do comércio, ferramentas e produtos raros ao alcance, assim como prováveis conquistadores, violência e grandes tesouros afundados. Amplidão traduzida como um além; travessia atlântica cuja sobrevivência pode ser encarada como um renascimento, cada oferenda de réplica de navio significando transição e passagem, de um estado a outro, de um mundo a outro, fazendo ressurgir o antigo tema da atração e da morte pelo movimento da água que suga e pode afogar sem jamais devolver, em seu zelo, o que levou. Água que serpenteia e traduz movimento contínuo: fluxo sobre a terra ou corrente marítima e o pulsar das marés. Embora centradas em sentidos mais imediatos, memórias e afazeres, essas atribuições atuam como um entrelaçamento poético, escapando de razões instrumentais e mercantilizações redutoras, que pauta diálogos e negociações entre as pessoas e a água, as quais, nessa perspectiva, não pertenceriam a naturezas diferentes.

Mas é na maternidade nutridora e sustentadora que a Mãe d'Água traz seu cuidado preservacionista e no diálogo com essa faceta são encontradas soluções de sustentabilidade: as oferendas sendo feitas para estar em sintonia com o comportamento errático da Mãe d'Água, que traduz as mudanças climáticas, para compreender sua sovinice alternada com generosidade, demonstrando que é preciso respeitar os ritmos dos ciclos da água para não esgotar seus recursos. Não apenas através das ofertas, a comunicação também se realiza pela presença incorporada desse ser sujeito Mãe

d'Água, que pode se distribuir integralmente, como num holograma, naqueles por ela escolhidos.

Nas casas em que se realizam iniciações nas quais a divindade passa a definir traços de personalidade daqueles que vão lhe dedicar um sacerdócio particular, estes são considerados seus filhos. Na década de 80, instaurou-se uma discussão sobre a personalidade desses iniciados em relação a seus inquices, voduns, porém usando mais a terminologia dos orixás, que descreveu um sistema popular de classificação de tipos psicológicos (Cossard, 1969/1981; Lépine, 1981; Augras, 1983; Béniste, 1997/2002; 1999/2016) da qual Márcio Goldman (1985/1987) percebeu projeções da concepção ocidental de indivíduo e na qual Rita Segato (1989), apesar de notar uma concepção de “eu” peculiar a esses cultos, não encontrou muita diferença em relação aos estereótipos ocidentais de comportamento masculino e feminino tal como apresentados na literatura psicológica – fazendo mais diferença o como estes transitam para os cultos.

Mesmo com projeções ditas ocidentais dos que procuraram sistematizar essas classificações afroreligiosas, isso demonstra muito mais como essas concepções foram e vão sendo formadas, historicamente desde o primeiro contato, em constante diálogo com a sociedade dominante. São indicações e pontuações de um sistema múltiplo, dinâmico e agregador que revelam como é concebida a personalidade de cada divindade e como o tipo da Mãe d'Água pode ser abordado com mais intimidade e de forma encarnada na vida cotidiana.

Destes autores, há descrição da personalidade da Mãe d'Água recolhida de seus informantes. Iemanjá e Oxum, sempre recorrentes nas correspondências com voduns e inquices das águas, teriam características semelhantes que podem ser relacionadas ao comportamento das águas e que, como vimos, configurou-se como materno e feminino na formação transatlântica da Mãe d'Água. Claude Lépine (op. cit.: 19-20) identifica nas águas, de modo geral, fecundidade, riqueza, feminilidade e maternidade, assim como Cossard (op. cit.: 133) descreve tendências maternas e instabilidade. Para Augras (op. cit. 166; 159), Iemanjá é mãe das cabeças (não biológica, mas ligada à feitura da cabeça, mais da ordem do espírito), das origens e potencialidades; Oxum seria grande dama da fecundidade e menstruação, da gestação biológica, das crianças de colo e do ouro. José Béniste (1999/2016) destaca no tipo Iemanjá a esposa e mãe zelosa até de filhos estranhos e nota a dependência de Oxum. Nessa amostra, características negativas coincidem, como o ardil, a falsidade, a chantagem emocional, a mudança de humor repentina. Porém, Oxum teria menos seriedade, sendo mais descuidada, dependente e

meiga, marcando uma diferença quase que geracional com Iemanjá, tida como mais madura. O cuidado materno, que nos interessa particularmente, seria diferenciado, Iemanjá vista como adotiva e educadora (Lépine, op. cit.: 19-20), Oxum como progenitora – similar ao binômio provisório das águas salgadas que nutrem e da água doce que faz germinar:

As filhas de Yémánjá, aliás, são muito mais mães do que esposas, mostrando-se bastante independentes em relação aos homens, maridos, amantes ou pais. Entretanto os seus sentimentos maternos exprimem-se antes no zelo e no amor com que se dedicam à educação de crianças que podem até não ser delas, do que dando à luz numerosos rebentos.

Houve inversão nos cultos xangô da tradição nagô de Recife, sendo Oxum considerada mãe de criação e provedora por excelência e Iemanjá, cujo caráter manifestaria aversão, geralmente não completamente expressada dentro dos cultos, nos informantes (Segato, op. cit.: 75), seria a procriadora biológica (op. cit.: 81), a qual, por ser mãe nesse sentido, seria menos feminina e também mais inibida, polida, distante, desinteressada dos outros, mesmo apática, ligada a formalidades e ao apelo dos privilégios²⁷. A antipatia por ela, negação do fundamento natural da relação materna, revelaria a importância secundária dos laços de sangue no xangô.

Não é impossível especular vários porquês dessa atribuição de frieza e polidez, talvez um aspecto outro que foi elevado à quase frieza, contaminado por projeções ocidentais na formação da Mãe d'Água, que a sexy Mami Wata não conheceu, por exemplo. Margaret Drewal (op. cit.: 188) relatou um costume tradicional ligado à amamentação, domínio específico da Iemanjá iorubana, em que as mulheres a realizam por longo período, podendo chegar a três anos, durante o qual elas praticam abstinência sexual e são consideradas ritualmente puras. Segundo seu informante, se uma mulher tiver outro filho no próximo ano depois de dar à luz, é chamada “prostituta”, por não ter alimentado bem o filho anterior. Nessa concepção, amamentar se tornou uma metáfora de poder espiritual e iconicamente representada naquela sociedade, segundo a autora. Esse aspecto nos chegou como a mãe que nutre e precisa ser poupada, e por isso precisa haver evitações cíclicas ou locais (que lembram a história sobre tomar à força e as conseqüentes proibições de “arrenegar” do povo d'água, bem como as punições de

²⁷ Uma faceta mais popularizada de Iemanjá em Recife tem um lado provedor, com a Panela de Iemanjá, cf. relato de Raul Lody (1995: 71) do cortejo à praia do Pina.

Kianda) para poder continuar provendo o sustento. A mãe que restringe seus recursos e procriação – sendo possível uma significação já não mais atrelada à sexualidade - para continuar nos sustentando pode ser considerada zelosa, como Olokunsu/Elusu ciumenta de seus peixes ou como no conto “O Pescador Teimoso”, história ouvida no terreiro por Mãe Beata de Yemonjá (1997), punido pela ganância de pegar mais do que devia. Ao poupar a Mãe, é possível encontrar a face amável de Kianda e seus banquetes. Ao mesmo tempo, é preciso respeitar a autonomia da Mãe d’Água em seus domínios, enquanto ela nos nutre e “amamenta”. A autonomia que se define como característica masculina nos xangôs é vista como aspecto de Iemanjá fora desse campo (segundo Lépine, Augras, Béniste), como no conto “O Balaio de Água” (Mãe Beata, op. cit.) em que a autoridade miraculosa de Iemanjá chega a atuar como uma proteção frente ao marido agressor, de forma semelhante ao descrito por Segato (op. cit.: 87) para uma filha protegida por Oxalá.

Não apenas quando são geradas proteções, essa autonomia também precisa ser aceita se as águas mudam repentinamente (o que é interpretado como características negativas da personalidade na amostra do estereótipo) ou passam por grandes ciclos que podem carregar destruições, mas que se fazem necessários de outras perspectivas nem sempre humanamente compreensíveis: aprender a sintonia para não causar desastres desnecessários e aumentar os ciclos em que se preservam a abundância e sua distribuição, sensibilizando-se para a existência da Mãe d’Água.

Referências Bibliográficas

ADÉKÒYÀ, O. Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Salvador: EDUFBA, 2009.

AUGRAS, Monique. “De Iya Mi a Pombagira: Transformações e Símbolos da Libido”. In MOURA, Eugênio Marcondes de (org). *Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1989/2000.

_____. *O Duplo e a Metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger, 1971. *As Religiões Africanas no Brasil*, vol. 2. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1960/1971.

BÉNISTE, José. *Jogo de Búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999/2016.

_____. *Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997/2002.

_____. *As Águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BERNARDO, Teresinha. “Mulheres das Águas e da Terra”. In: *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

CARVALHO, Silvana Capua. *Narrativas da ancestralidade: o mito feminino das águas em Mia Couto*. Curitiba: Appris, 2015.

CASCUDO, Luis da Câmara. “Ipupiaras, botos e mães d’água”. In *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: Global, 2002.

“Sereias de Angola”. In *Made in Africa*. São Paulo: Global Editora, 1965/2015.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os Falares Africanos na Interação Social do Brasil Colônia*. Salvador: UFBA, 1980.

CAVALCANTI-SCHIEL, Helena Moreira. “As organizações triádicas existem? O caso dos Ijoi Karajá”. In RODRIGUES, Aryon D.; CABRAL, Ana S. A. C. (orgs). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finatec, 2007.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006/2014.

_____. “A Filha-de-Santo”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóòrìsà – escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1969/1981.

DESCOLA, Philippe. “O Espelho das Águas”. In: *As Lanças do Crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

Divindades do congo-angola. 5.0 Principais divindades que chegaram ao Brasil, 17/09/2008. Disponível em <http://mbanzakongo.blogspot.com.br/2008/09/divindades-do-congo-angola.html>. Acessado em 20/10/2017.

DREWAL, Henry John. “Beauteous Beast: The Water Deity Mami Wata in Africa”. In: Mittman, Asa Simon, ed.; Dendle, Peter J. *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. Routledge, 2017.

_____ (curador). Fowler Museum (UCLA). Exposição *Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and the African Atlantic World*, 06/04-10/08/2008. Smithsonian National Museum of African Art. Exposição *Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas*, 01/04-26/07/2009. Disponível em <https://africa.si.edu/exhibits/mamiwata/intro.html>. Acessado em 13/10/2017.

DREWAL, Margareth T. *Yoruba ritual: performers, play, agency*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

ELLIS, Alfred Burton. “Minor Gods”. In *The Yoruba-Speaking Peoples of The Slave-Coast of The West Africa*, Chapman and Hall, 1894. Scanned at sacred-texts.com, december, 1999. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/afr/yor/yor04.htm>

FERRETTI, Mundicarmo. “O caboclo na Mina Maranhense”. In: *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem africana*. São Luís: SIOGE, 1985.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. “Voduns da Casa das Minas”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Meu Sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

_____ *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1985.

GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1985/1987.

GONZAGA, Amilton Vitorino. *Conflitos em territórios quilombolas: algumas dicas para o enfrentamento do racismo ambiental*. 2017. Dissertação. Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais. Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

LABANCA, João Ângelo. “Iemanjá na Umbanda”; “Iemanjá no Rio de Janeiro”. In: SELJAN, Zora. *Iemanjá mãe dos orixás*. São Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973, p. 67-77; p. 53-62.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAYTANO, Dante de. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes: Estudo de uma tradição das populações Afro-Brasileiras de Pôrto Alegre*. Porto Alegre: Edição da Comissão Estadual de Folclore do Rio Grande do Sul, vol. 6, 1955.

LEPINE, Claude. “Os Estereótipos da personalidade no candomblé nagô”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóòrìsà – escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

LODY, Raul. *Atlas Afro-Brasileiro: cultura popular*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
_____. “Panela de Iemanjá”. In *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. *Itapuã da ancestralidade africano-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MCKENZIE, Peter R. *O culto aos òrìsà entre os yoruba: algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade*. In: MOURA, Carlos

Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1976/1987.

MENDES, Nisa. *Cerimonia tradicional em Angola para apaziguar Kianda em troca de boa faina*, 27/07/2013. Disponível em: http://noticias.sapo.pt/internacional/artigo/cerimonia-tradicional-em-angola-para-apaziguar-a-kianda-em-troca-de-boa-faina_16456456.html. Acessado em 20/10/2017.

MOREIRA, Aderbal. “Natureza, Morada dos Orixás”. In LARKIN, Elisa (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3).

MOTA, Lúcio T.; NOELLI, Francisco S.; SILVA, Fabíola. “Pãri: Armadilha de Pesca Utilizada pelos Índios Kaingang no Sul do Brasil”. *Universidade e Sociedade*, Revista de Divulgação Científica e Cultural da Universidade Estadual de Maringá, ano 11, n. 15, p. 21-5, dez. 1996.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. *A Sabedoria das Águas*. São Paulo: Global, 2004.

NEVES, Alexandre Gomes. “Câmara Cascudo e Oscar Ribas: Diálogos no Atlântico”. *Revista Crioula*. São Paulo, Pós-Graduação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (ECLLP-DLCV-USP), número 4, novembro 2008. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/54047>

NOGUEIRA, Nelson Mateus (Tateto Nepanji). *O Moxicongo nas Minas Gerais: raízes e tradição*. Belo Horizonte: Cabana Senhora da Glória, 2017. No prelo.

PARADISO, Silvio Ruiz. “A diáspora de Maria: relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em **O outro pé da sereia**, de Mia Couto”. *Revista Uniletras*. Ponta Grossa, Universidade Estadual de Ponta Grossa, v. 33, n. 2, p. 253-267, jul./dez. 2011.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

QUERINO, Manuel. “A Festa de Mãe D’Água”. In: *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, 1938, p.: 60.

RACHID, Jamil. “Iemanjá Mãe dos Orixás”. In: SELJAN, Zora. *Iemanjá mãe dos orixás*. São Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973.

RIBEIRO, Fernando. *Kianda*, 28/03/2006. Disponível em <http://amateriadotempo.blogspot.com.br/2006/03/kianda.html>. Acessado em 20/10/2017.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí Àpéré Ó: o ritual das águas de Oxalá*. São Paulo: Summus, 2001.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1988.

Saki as the source of river Ogun, 13/02/2014. Plataforma Placesarchive. Postado por Eliezer. Disponível em: <http://placesarchive.blogspot.com.br/2014/02/saki-as-source-of-river-ogun.html>. Acessado em 30/10/2017.

SANTANA, Esmeraldo Emetério de. “Nação-Angola”. In: *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá; CEAO; UFBA, 1984.

SANTOS, Deoscoredes M. dos. *Axé Opô Afonjá (Notícia Histórica de um Terreiro de Santo da Bahia)*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

SEGATO, Rita Laura. “Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife”. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

SELJAN, Zora A. O. *Iemanjá mãe dos orixás*. São Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973.

SILVA, Sérgio Baptista da. “Dualismo e cosmologia *Kaingang*: o xamã e o domínio da floresta”. *Horizontes Antropológicos*, vol 8, n. 18, Porto Alegre, dez. 2002.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200009

TAVARES, Odorico. *Bahia imagens da terra e do povo*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.

TOMORI, Lola. *Origin of IbadanLand*. Disponível em <http://macosconsultancy.com/Ibadan.html>. Acessado em 01/11/2017.

TUKANO, Álvaro. *O Mundo Tukano Antes dos Brancos. Um Mestre Tukano*, vol. I. Brasília: INCTI/UnB/CNPq, 2017.

VERGER, Pierre F. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1957/1999.

WENGER, Susanne. *The Sacred Groves of Oshogbo*. Neuhofen an der Krems: Kontra Punkt, 1990.

YEMONJA, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.