

# A construção de poder no matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira: normatização das Casas de Culto de Matriz Iorubá, no Recife e em Salvador, a partir de estudos em Abeokuta, na Nigéria<sup>1</sup>

Claudia Lima<sup>2</sup>

## Resumo

A questão principal deste estudo foi ancorada no contexto do conjunto histórico do grupo iorubá, sediado no Brasil pela diáspora, que se iniciou no século XVI, buscando analisar possibilidades de como se processou a estruturação ordenadora das casas de culto de tradição iorubá, que, oficialmente, são identificadas no século XIX, bem como a constituição do poder na hierarquização da religião afro-brasileira, que passa pelo modelo matriarcal, que tem seu foco no papel da mulher iorubá como catalisador primordial dos cultos afro-brasileiros em uma (re)conquista do 'poder' ancestral das Ìyámís, subjugado no território africano iorubá. Esta compreensão é ampliada pela perspectiva de que as mulheres iorubás, ao conjugarem a nova ordem religiosa, configurada como afro-brasileira, abrangeram a complexa estrutura organizacional dos palácios dos obás/reis iorubás, observação factual na cidade de Abeokuta, capital do Estado de Ogun, Nigéria do Sul, África.

**Palavras-chave:** matriarcal, mulher iorubá, casas de culto, Abeokuta, Nigéria.

**Power Construction within the matriarchy on afro-brazilian basis: “casas de culto de matriz Iorubá (i.e. worship houses from Ioruba’s matrix), normatization, in Recife and Salvador, departing from some studies at Abeokuta, in Nigeria**

## Abstract

The main question of this study was anchored in the context of the whole history of the Yoruba group, headquartered in Brazil by a diaspora that began in the sixteenth century, trying to analyze possibilities of how the ordering structure

---

<sup>1</sup> Esta temática faz parte da dissertação *Olùdándè: estudo da normatização na estrutura de poder das casas-matrizes iorubás, no Recife e em Salvador*, apresentada no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, defendida em 30 de abril de 2010, aprovada com distinção, tendo como orientadora Profa. Dra. Zuleica Pereira Campos e co-orientador Prof. Dr. Gilbraz Souza Aragão.

<sup>2</sup> Mestra em Ciências da Religião pela UNICAP; Mestra em Gestão de Políticas Públicas pela FUNDAJ; Especialista em História da África e História do Brasil. Escritora e pesquisadora africanista e professora.

E-mail: claudiarochalima@yahoo.com.br / www.claudialima.com.br.

of worship houses of Yoruba tradition were processed, which are officially identified in the nineteenth century as well as the establishment of power in the hierarchy of the African-Brazilian religion, which passes through the matriarchal model, focusing on Yoruba's women role as a primary catalyst in the African-Brazilian cults in a (re) conquest of the ancestral 'power' of the *Ìyámís*, subjugated in the African-Yoruba territory. This understanding is enhanced by the prospect of Yoruba women, combining the new religious order, configured as African-Brazilian, covered the complex organizational structure of the palaces of the *obas* (Yoruba kings), factual observation in the town of Abeokuta, Ogun State's capital, Nigeria, South Africa

**Key words:** matriarchal, Yoruba woman, houses of worship, Abeokuta, Nigeria

## Introdução

A construção teórica deste estudo buscou fundamentar questões essenciais relativas à estrutura que dá origem às práticas litúrgicas e normas de hierarquização nas casas de culto com matriz africana iorubá, no Brasil, tecendo esses elos através do contexto histórico e no trabalho de campo no Recife<sup>3</sup>, em Salvador e em cidades do sul da Nigéria, do grupo iorubá<sup>4</sup>.

*In loco*, em um periférico estudo de campo ao sul da Nigéria, foi constatado, através da observação e dos questionamentos aos parceiros/intérpretes e informantes nigerianos, que o poder africano iorubá foi e, ainda é, baseado em uma administração hierárquica<sup>5</sup>. O poder

<sup>3</sup> A demanda deste estudo priorizou a conferência de como se deu o processo de estruturação hierárquica em território brasileiro, que, oficialmente, é identificado no século XIX, em casas de culto da religião afro-brasileira de matriz africana iorubá, tendo como foco deste estudo as casas de culto/terreiros *Ilê Axé Iemanjá Ogunté* (Sítio de Tia Inês ou Sítio de Pai Adão) de nação *egbá*, no Recife e, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Casa Branca) de nação *ketu*, em Salvador.

<sup>4</sup> Objetivamente, a pesquisa de campo teve como foco as cidades de Lagos, Badagry (Estado de Lagos), Abeokuta (Estado de Ogun), Ibadan (Capital do Estado de Oyó), Oyó (Estado de Oyó) e Osogbo (Estado de Osun).

<sup>5</sup> O exemplo atualizado de administração iorubá coletado é o da cidade de Abeokuta, capital do Estado de Ogun, onde o rei/*obá*, que funciona como um prefeito, dá conta dos seus atos ao Governador do Estado. O Estado paga ao *obá* e aos chefes/*obás* menores,

da pessoa do rei/obá e a autoridade de sua coroa mantêm uma dinâmica política do ‘grande homem’ que conduz o poder, entremeios ao poder fora do cargo público formal, poder esse baseado na riqueza, número de partidários e mulheres, família numerosa, e da importância do percurso histórico formador do seu capital simbólico.

Ao contrário dos chefes de clãs/linhagens, que são percebidos como guardiões da comunidade civil, os ‘grande homens’ têm que ser glorificados e generosos para além do senso do individualismo e de ganhos privados. Sua personalidade e carreira têm que ignorar as restrições e até mesmo extrapolar sua autoridade, para ter sucesso onde outros possam ter falhado.

Na atualidade, um rei sagrado ainda garante o equilíbrio empresarial e institucional, sendo tal função um instrumento regulador na sociedade iorubá, estabelecendo uma linguagem comum para a ação coletiva. Nesse contexto, o seu papel de mediador é garantido por mitos e rituais, sendo a cultura um forte elemento mantenedor.

O processo histórico, de que deriva a estrutura das casas de culto de matriz iorubá, no Brasil, é mais bem compreendido quando é tratado sob o foco de que há vários elementos culturais imbricados e, necessariamente, não compartilhavam os mesmos interesses, mas que respondiam a possibilidades semelhantes.

No entanto, há um elemento que situa a (re)criação do sistema religioso iorubá no território brasileiro, focado na descendência das mulheres iorubás e seu espírito de iniciativa, que, na África, implicou a autoridade na relação com seus filhos e na demanda entre várias esposas em uma mesma família poligâmica. Nesse sentido, é importante constatar que os principais terreiros de matriz iorubá, no Brasil, foram fundados por mulheres.

---

que estão sempre presentes em uma ala distinta no prédio do antigo palácio. Os obás não recolhem impostos ou taxas. É necessário explicitar que há inúmeros obás em cada Estado. Abeokuta é dividida em Abeokuta do Norte e do Sul, tendo cada território sistemas independentes de administração local. As comunidades são denominadas de quarteirões e são chefiadas por um obá/chefe. Cada um desses quarteirões/bairros é representado no palácio do rei pelo seu chefe, que forma um Conselho Real, que arbitra as questões cotidianas da população local.

O sistema religioso afro-brasileiro foi definido através de alternativas culturais, as quais se complementaram em diferentes tipos de natureza, papéis de hierarquias, comportamentos globais. Mesmo que pareça paradoxal, foram esses consensos que formaram pontes, ao longo dos séculos, a uma nova dinâmica sociorreligiosa que se define com a matriz africana do grupo iorubá no século XIX, (re)organizando aspectos já produzidos como resultados dos diversos ritos que coexistiam em espaços coletivos e estabeleciam o modo de vida dos grupos.

## 1 As mulheres africanas iorubás

O histórico e a cultura africana iorubá apresentam um posicionamento masculino em seu *status* político através do obá/rei, entretanto, as mantenedoras de vários espaços do mundo iorubá e a construção das sociedades por todas as Américas foram produtos da mão forte feminina, da mulher africana e suas descendentes.

Mesmo tendo sido o século XIX um período de grandes mudanças na África, as transformações em relação à mulher africana em relação a sua posição na família continuam pertencentes a tradições e imposições da sociedade iorubá.

Assim, a questão religiosa que implica a definição do orixá dos filhos de um casal, também compreende o lugar da mulher na sociedade tradicional iorubá, visto que, de acordo com Verger (1992, p. 99), na organização da família polígama<sup>6</sup>, as mulheres, apesar de

---

<sup>6</sup> Na sociedade tradicional iorubá, todo homem que queira desfrutar da consideração dos seus contemporâneos deve ter quatro esposas. Elas constituem, em geral, um grupo solidário que não hesita na exploração da generosidade do esposo comum, fazendo que ele ofereça, cada uma por sua vez, presentes caros ou enfeites variados. Em tais circunstâncias, o marido, para evitar ciúmes, vê-se obrigado a oferecer presentes de igual valor a cada uma das outras três mulheres. Essas mulheres podem circular livremente e comercializar nos mercados das cidades vizinhas. Como são em geral boas comerciantes, tornam-se, em pouco tempo, com mais posses do que o respectivo marido, o que não o dispensa da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos (cf. VERGER, 1992a. tomo I, p. 99-100).

dividirem um mesmo marido, usufruem de uma maior liberdade do que nas uniões monogâmicas. Na grande família do esposo, elas são, sobretudo, consideradas e aceitas enquanto progenitoras dos filhos destinados a perpetuar a linhagem familiar do marido. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora seus filhos sejam consagrados à divindade da família do marido.

Havik (2006, p. 61) ressalta a dinâmica das mulheres da África Ocidental como comerciantes, caracterizadas pela perícia, autonomia e mobilidade. A sua presença, que fora atestada por viajantes e por missionários que visitaram a costa a partir do século XV, constata a importância dessas 'grandes mulheres'.

As mulheres iorubás são comerciantes natas, deixam suas casas, sobretudo se são jovens, para fazer o circuito dos mercados, de acordo com Bastide e Verger (2002, p. 177). Assim, quando ficam idosas, mandam suas filhas em seu lugar e ficam dentro das próprias casas, ocupando-se de uma pequena 'banca' num canto de rua, vendendo produtos de acordo com a estação do ano. A divisão entre os sexos pode ser evidenciada quando a mulher vendedora compra do seu marido produtor o que ele colhe, para revender no mercado, para poder auferir o ganho.

A constatação desse monopólio do comércio nos mercados e nas feiras/mercados nas cidades de Ibadan, Oyó, Badagry e Osogbo é fato observado diretamente no trabalho de campo.

Bastide (2006, p. 190) destaca a importância da família materna entre os descendentes de africanos trasladados para o Brasil, na qual as crianças permaneciam com a mãe, enquanto o homem passava de uma mulher para outra. Essa família materna não poderia senão consolidar o sentimento de independência da mulher, já existente na África. O senso do comércio, bastante desenvolvido entre as mulheres e o conhecimento de pratos saborosos e apimentados (a tradição das vendedoras de tabuleiros ou

---

<sup>7</sup> A baiana com seu turbante, blusa de rendas, saias de algodão colorido, xale da 'corte' em adaptação ao traje africano, uma bandeja sobre a cabeça...

ambulantes<sup>7</sup>) permitiram-lhe garantir, a despeito da deserção marital, a independência econômica.

Durante o século XIX, chegaram, da África ocidental para o Brasil, mulheres sacerdotisas africanas que evocaram seus ancestrais protetores e, a despeito das perseguições das autoridades constituídas, fundaram casas de culto de tradição iorubá, por todo o Brasil.

## 2 O poder matriarcal na base sacerdotal afro-brasileiro

As formas de (re)organização e estruturação iorubá, no Brasil, revelam a fluidez dos grupos étnicos iorubás no continente africano, em face das longas mobilizações das populações, em decorrência, principalmente, dos inúmeros enfrentamentos. Como na África, de maneira quase generalizada, os grupos se reúnem em torno de um herói-fundador, para formar o núcleo básico das aldeias. Esse homem é designado para reger a vida do grupo, e é denominado ‘pai’ pelos seus seguidores. De acordo com M’Bokolo (2009), esses grupos eram formados por parentes diretos, homens livres chegados voluntariamente e diversos dependentes como: escravos, clientes, servos, amigos, protegidos. Baseada em uma ideologia de parentesco, assentava-se essa estrutura de sociedade em uma base de divisão do trabalho. Nesse sentido, eram necessárias relações de conflitos e cooperação.

Existiam, então, duas formas de redes estruturadoras entre as aldeias constituídas por essas famílias extensas. A primeira era de ordem vertical, que assegurava a existência de um conjunto de aldeias, formadoras de ‘distritos’, que se mantinham integradas pela solidariedade no comércio, nas trocas matrimoniais, nas questões de defesa, entre outros interesses comuns. O sistema horizontal acontecia tanto entre as casas como entre aldeias, tecendo relações privilegiadas, adesão a associações de caráter ritual (religioso) com partilha dos mesmos ritos.

Nesse sentido, enfatiza M’Bokolo (2009), adaptações de certas formas políticas fizeram essas configurações básicas de estruturas político-sociais tomarem formatos de ‘reinos’, onde se agregavam pequenas unidades territoriais e políticas em proveito de uma delas e de um “grande homem” (obá/rei). Surgem, assim, os chefes locais (homens notáveis), senhores das diferentes partes do reino, os ‘chefes de terra’.

Essa estrutura africana de hierarquia político-social nesse microcosmo da ‘casa’ ou ‘aldeia’, no Brasil, foi base para a organização dos terreiros, para manter a filosofia da agregação. Entretanto, as contradições internas das casas de culto e dos antagonismos e tendências entre as casas de culto são revestidas de uma demanda política de poder, tanto interna, como dentro da comunidade afro-brasileira.

As formas de afirmações, pelas quais as etnias africanas são evocadas, sugerem uma relação de parentesco assentada ora pelo sangue, ora por um parentesco mítico-ancestral. No interior das casas de culto, tanto o modelo patriarcal ou matriarcal apresentam diversificações na organização política, através de disputas desprovidas de genealogia.

Pode-se considerar que, em um primeiro momento da organização das casas de culto no Brasil, o poder do ‘conhecimento, adquirido em terras africanas’, decidiu e delineou a instituição das casamatrizes, todavia, sem a consistência de um reino e sob a égide de um modelo de aldeia, subsequentemente, foi inevitável a subdivisão dos grupos, que necessitavam apenas de um líder que exercesse sua autoridade e respondesse por ritos hierarquizados do culto. Assim, cisões marcaram a proliferação das casas de culto por todo o Brasil.

É nesse contexto de poder e de um modelo matriarcal que converge o sistema político-social, permeado pelo religioso. Esse modelo normatiza as casas de culto de matriz africana iorubá no Recife e em Salvador, no século XIX. Em comum, mulheres fundadoras de casas de culto com matriz iorubá, trazidas especialmente para essa função da Nigéria ou mulheres africanas livres da escravidão no Brasil, pelas alforrias através das associações de ajuda mútua de libertos. O que prevalece é o fato de serem mulheres com ascendência africana do Império Iorubá, do Reino de Oyó, que, no Brasil, (re)estruturaram o culto às divindades iorubá.

### 3 O poder das Ìyámís

Para tentar entender essa mudança de liderança no âmbito da religião, tem-se em vista que o título de *Ìyálorísa*, utilizado para o maior posto de comando das casas de culto no Brasil, anteriormente

na África iorubá, respondia apenas pela função de uma sacerdotisa responsável pelo culto de uma divindade específica. Outros títulos como *Ìyāgbà*<sup>8</sup> ou *Ìyalóde*<sup>9</sup> situavam-se e, ainda se situam, em grupos tradicionais, o papel da mulher dentro do clã ou da sociedade. Entretanto, o título de *Ìyá-egbé*<sup>10</sup>, que significa ‘mulher chefe de uma sociedade de mulheres’ ganha maior destaque, no sentido de que evoca a força da sociedade ‘Gèlèdè’, pela qual as mulheres são denominadas *Ìyámí*, ‘minha mãe’.

Verger (1994) explicita que o poderio de uma *Ìyámí* é atribuído às mulheres mais velhas, porém as mulheres mais jovens podem receber como herança ou adquirir o título voluntariamente. As *àjé* (feiticeiras), como também são conhecidas, são, para os iorubas, detentoras do poder. O axé de *Ìyamís* não é, em si, nem bom nem mau; nem moral nem perverso; a única coisa que importa é o modo como o axé é empregado. Segundo Verger (1994), a *Ìyalóde* encabeça as feiticeiras e distribui entre elas os pássaros<sup>11</sup>, representante; do poder da *àjé*, particularmente aquelas mulheres que comercializam no mercado. A *Ìyalóde* também está presente no tribunal local se uma mulher for implicada em um caso judicial. Fora do tribunal, ela mesma arbitra as contendas que surgem entre mulheres. É, portanto, a *Ìyalóde* quem controla as mulheres: “*Toda mulher é àjé [feiticeira] porque as ìyámí controlam o sangue [menstrual] das regras das mulheres*”.

Conforme Verger (1994), *gèlèdè* são máscaras usadas por homens que fazem parte de sociedades controladas e dirigidas por mulheres, que possuem os segredos e os poderes de *àjé*. As *Ìyámís*, longe de serem excluídas da sociedade iorubá, são, ao contrário, tratadas com grande respeito e consideração, pois o objetivo dessa sociedade *gèlèdè* é o de acalmar a possível cólera de *Ìyámí*, por meio de cerimônias e danças executadas em sua honra.

<sup>8</sup> Matrona; mãe de família; mulher idosa (que tem maior saber) (cf. CROWTHER, 2003, Part II, p. 129).

<sup>9</sup> Uma senhora de alta posição; a primeira-dama em uma cidade ou vila (cf. CROWTHER, 2003, Part II, p. 129).

<sup>10</sup> Cf. CROWTHER, 2003, Part II, p. 129.

<sup>11</sup> Em muitos lugares do Brasil, esse pássaro foi associado à ‘coruja’, por ser o símbolo do conhecimento e por estar sempre observando suas presas, especialmente à noite.

Àjé não é como a feiticeira da Europa medieval, simplesmente descrita como a personificação do mal. Ela representa o poder mítico da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo. Verger (1994) diz que a dança das *gèlèdè* é a expressão da má consciência dos homens, que vêm da época em que a sociedade matriarcal se tornou patriarcal. O grande poder místico da mulher, utilizado originalmente de modo criativo para o trabalho da terra, etc. pode ser transformado em arma destrutiva. Em consequência, tudo deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compreensão pela perda de sua posição política. Se *àjé* fosse considerada um ser absolutamente mau e inimigo da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-la e matá-la cada vez que fosse possível.

Portanto, as *àjé* não são realmente feiticeiras. São as ‘Grandes-Mães’, as mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria.

Verger (1994, p. 33-35) ressalta a ignorância em relação à exata personalidade de *Ìyámí*, que impediu aqueles que escreveram sobre esse assunto de associá-la ao culto dos orixás, presente nos mitos da ‘criação do mundo’, posto que a religião dos orixás seja baseada no axé, força vital, energia, fonte fundamental de todas as coisas. Os orixás são os axés das forças da natureza, a essência dos poderes e potência das mulheres é a *Ìyámí*. A sacerdotisa do orixá canaliza essas forças em um sentido favorável, seguindo um certo rito. Tudo isso não é incompatível com o pensamento iorubá, pois *Ìyámí* pode ser colocada entre as feiticeiras e entre as divindades da criação, exercendo um papel moderador, em ambos os casos, contra os excessos do poder. A cólera de *Ìyámí* é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios.

Assim, o aspecto diferencial dessa função de Iyalorixá no Brasil é a dinâmica do papel social da mulher perante a sociedade afro-brasileira na elaboração da construção hierárquica das casas de culto, agregando às suas funções particulares de sacerdotisas das divindades a estrutura de legitimação do poder perdido por ocasião da mudança do matriarcado para o patriarcado, tendo como modelo a estrutura que legitima o sacerdote-supremo, maior posto religioso africano, concernente apenas ao rei/obá, e dele todas as prerrogativas

políticas e sociais, estabelecendo uma ampliação de seu poder como guardiães das divindades e da comunidade civil, agregada a esse núcleo matriarcal, em um resgate do poder ancestral das *Ìyámís*.

#### 4 Origem dos matriarcados afro-pernambucano e afro-baiano

Em Salvador, a casa-matriz guarda, até a atualidade, a forma matriarcal de sucessão, pela qual apenas mulheres tomam o posto máximo de Iyalorixás, não existindo a figura do ‘Babalorixá’ (pai-de-santo), tendo os homens papéis específicos e imprescindíveis na estrutura hierárquica, mas sempre inferior à posição feminina. Os ogans (sacerdotes menores) são pais na casa de culto, mas não podem ser possuídos pelos orixás, tampouco vesti-los, estando essa função de servir aos orixás como veículo de comunicação apenas às mulheres do axé. No Recife, é tradição haver sempre as duas figuras do pai, babalorixá, e da mãe, iyalorixá, nas casas tradicionais de nação nagô egbá, sendo facultado a homens e mulheres o fenômeno da possessão pelas divindades.

A historiografia escassa da origem na fundação da casa-matriz do Recife nos permite apenas formular hipóteses ao fenômeno do matriarcado afro-pernambuco, reforçado por pequenos históricos, tal o da sacerdotisa Eugênia Duarte Rodrigues<sup>12</sup>, que chega ao Recife, na década de 1870, provavelmente advinda do Golfo da Guiné, como escrava<sup>13</sup>, acompanhada por duas meninas, eventualmente suas filhas, Sinhá e Yayá. Ao alcançar a liberdade, Eugênia comprou a hoje conhecida ‘casa das tias’ do Pátio do Terço. Viviana Rodrigues Braga (1867-1966), chamada carinhosamente de Sinhá, foi uma grande mãe de santo do culto nagô, tendo sido a principal responsável pela fundação da Sociedade Beneficente 24 de agosto, a Lamprut. Faleceu aos

---

<sup>12</sup> Informações recolhidas de fonte oral.

<sup>13</sup> Supõe-se que ela tenha chegado ao Brasil, como escrava, por volta de 1850, antes da Lei Eusébio de Queiroz (1852), que determinou o fim do tráfico. No entanto, no interior do Brasil, dependendo do ciclo econômico, o comércio de escravos continuou com o fim do tráfico africano (cf. CHIAVENATO, 1980, p. 73).

99 anos. Yayá chamava-se Emília Rodrigues, que participou com Badia da fundação de vários blocos e festejos do carnaval do Recife. Maria de Lourdes Silva, filha adotiva de Eugênia Duarte Rodrigues e filha de santo de Viviana Rodrigues Braga, Sinhá, tinha o apelido de Badia<sup>14</sup>. Filha d'Oxum gostava de ser reconhecida como 'zeladora-de-santo', nasceu em 1915 e morreu em 1991. Na atualidade, a casa das 'tias' foi transformada no Espaço Cultural Badia<sup>15</sup>, de acordo com Schumacher e Brazil (2007, p. 124), em uma demonstração da liderança feminina no Recife.

Assim, o que é evidenciado pelos fatos na casa-matriz do Recife é que a fundadora do terreiro foi Inês Joaquina da Costa, Tia Inês, mantendo o mesmo padrão feminino de poder como na casa-matriz de Salvador, quando da implantação das tradições rituais iorubá de etnia egbá, entre 1860 e 1870. O que registra a história é que esse poder, então matriarcal, foi sobrepujado pelo poder patriarcal, podendo ter esse fenômeno duas possíveis hipóteses.

A primeira seria a reprodução do modelo patriarcal da sociedade pernambucana, visto que esse fato ocorre nas primeiras décadas do século XX, quando a figura masculina era destaque em todos os meandros sociais, políticos, religiosos (reconhecidos oficialmente), familiar, etc. E, a segunda hipótese dessa imposição patriarcal, que foi

---

<sup>14</sup> Nasceu na Rua Augusta, no Bairro de São José, e mudou-se, ainda criança, para a casa do Pátio do Terço. Quando adulta, fez desse espaço o quartel general das suas folias carnavalescas e da sua religiosidade. Em sua casa foi fundada a agremiação Clube Carnavalesco das Coroas de São José, em 1977, que sai na quinta-feira da semana pré-carnavalesca. Políticos, jornalistas, advogados, foliões e carnavalescos frequentavam sua casa. Foi homenageada por inúmeras agremiações: Vassourinhas/1986; Lenhadores/1990; Bloco Saberé/1986, entre outros. A primeira dama do carnaval do Pátio do Terço recebeu grande homenagem, como carnavalesca, no carnaval de 1985, quando a Prefeitura da Cidade do Recife a consagrou como tema: *Carnaval Badia - 1985*. Também foi uma das fundadoras do baile perfumado, que acontece na quinta-feira anterior à semana pré-carnavalesca e da Noite dos Tambores Silenciosos, reunião dos maracatus de tradição de baque-virado ou nação em frente à Igreja do Pátio do Terço, realizado na segunda-feira de carnaval, no Recife, onde é homenageada Nossa Senhora do Rosário, representante da Igreja Católica, à qual os escravos pediam para amenizar as dores do cativo cruel (cf. LIMA, 2001, p. 191; p. 208).

<sup>15</sup> Rua Vidal de Negreiros, 143. Bairro de São José. Pátio do Terço. Recife. Pernambuco.

inserida na casa de culto de Tia Inês por Pai Adão, pode ter demandado prerrogativas geradas na sua ida à Nigéria, pela percepção das estruturas sociopolítica e religiosa do papel do rei/obá, que legitima a religião como ‘sacerdote supremo’. Efetivamente, o cenário que Pai Adão vivenciou em Lagos e em seus arredores foi a luta dos africanos para manter suas estruturas administrativas, judiciárias e religiosas em confronto com a ideologia britânica de ‘purificar’ e ‘civilizar’ a população de ‘bárbaros’, enquanto chefes (reis) africanos pretendiam manter seus territórios e preservar a sua soberania.

Nesse sentido, justifica-se a imposição da sua presença como líder único do terreiro, isto é, sem a pessoa da iyalorixá. Pai Adão, assumindo a liderança sem a figura da mãe de santo, inicia uma linhagem masculina de poder religioso na casa de culto de Tia Inês, que será resgatada, quando da sua morte pela Iyalorixá Joana Batista; entretanto, é *praxe* em um terreiro nagô egbá do Recife, haver, na casa de culto, tanto o pai como a mãe de santo, mesmo que um deles seja apenas convidado para cerimônias específicas, tal como ritos iniciáticos. Essa sequência de fatos, possivelmente, pode abonar o perfil de Pai Adão diante do que lhe conferiram os estudiosos dos cultos afro-pernambucanos em relação a sua postura de superioridade, no trato com qualquer pessoa, dentro ou fora do universo da religião.

Em Salvador, a casa-matriz guarda, até a atualidade, a forma matriarcal de sucessão, pela qual apenas mulheres tomam o posto máximo de Iyalorixás, não existindo a figura do ‘Babalorixá’ (pai de santo), tendo os homens papéis específicos e imprescindíveis na estrutura hierárquica, mas sempre inferior à posição feminina. Os ogans (sacerdotes menores) são pais na casa de culto, mas não podem ser possuídos pelos orixás, tampouco vesti-los, estando essa função de servir aos orixás como veículo de comunicação apenas às mulheres do axé. No Recife, é tradição haver sempre as duas figuras do pai, babalorixá, e da mãe, iyalorixá, nas casas tradicionais de nação nagô egbá, sendo facultado a homens e mulheres o fenômeno da possessão pelas divindades.

Nesse contexto, a casa-matriz de Salvador, Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Casa Branca, é modelo de tradição ‘matriarcal’ desde a sua origem até a atualidade, definida pelos seguintes aspectos:

1º a sucessão só pode ser legitimada por mulheres;

2º a forma matriarcal de sucessão, que garante o posto máximo de iyalorixá no organograma do poder, não é conduzida através do parentesco consanguíneo, mas pelo parentesco sagrado, que congrega os indivíduos nessa casa de culto;

3º não existe a figura do ‘babalorixá’ (pai de santo), tendo todos os homens dessa casa de culto a denominação de ‘ogán’ (sacerdote com posto menor), com funções específicas e imprescindíveis na estrutura hierárquico-ritual e que, na prática, são considerados ‘pais’.

Nesses termos, a experiência da construção da identidade africana, (re)dimensionadas nas casas de culto de matriz africana iorubá, principalmente no Nordeste do Brasil, obedecem a fatores sociais africanos demandantes de estruturas que estabelecem valores próprios, bem mais próximos de nós, brasileiros, do que dos antigos reis europeus.

A formatação do poder instaurado nas casas de culto de matriz iorubá no Brasil vai, portanto, além das proposições originais que tem Roger Bastide, pela qual sua ideia é ancorada nas casas de culto. No Brasil, ter-se-iam (re)organizado espelhando a estrutura da família extensa iorubá ou clã, que pode ser confirmada em seus trabalhos, nos quais argumenta que, na África, os orixás são considerados como antepassados dos clãs e as normas místicas podem identificar-se com as regras de parentesco, visto que, propõe Bastide (1978, p. 238), no Brasil, a escravidão, ao destruir os clãs, foi substituída pelas famílias espirituais revividas nos candomblés. Assim, as casas de culto substituem os clãs e, ainda, segundo Bastide (1978, p. 242), o próprio candomblé como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. Nesse contexto, são observadas duas afirmações: a primeira é a ancoragem das casas de culto a partir do microcosmo da família africana iorubá, e a segunda se concentra no universo exclusivamente do divino/sagrado.

Pontualmente, em uma visão ampliada, este artigo evidencia a estrutura sociopolítica dos reinos como possibilidade de um modelo organizacional maximizado, na concepção das casas de culto de matriz iorubá afro-brasileiras.

Se a estrutura africana da ‘aldeia’ foi a base agregadora, no Brasil, para a dinamização dos primeiros grupos que teceram o histórico da religião afro-brasileira; a organização das casas de culto de matriz iorubá são revestidas de uma demanda política de poder evidenciada nas redes de formação dos ‘reinos’ iorubas, e essa hierarquia político-social foi articulada a partir do arcabouço que delinea a sociedade africana em seu sistema de governo, possibilitando, também, a legitimação do processo litúrgico dos sacerdotes afro-brasileiros.

### Considerações finais

No modelo matriarcal afro-brasileiro o enfoque centra-se no papel da mulher iorubá como catalisador primordial dos cultos afro-brasileiros em uma (re)conquista do ‘poder’ ancestral das Ìyámís, subjugado no território africano iorubá. Nesse sentido, a estrutura africana de hierarquia político-social do microcosmo do ‘clã’ no Brasil pode ser considerada como base para a (re)organização dos terreiros ao manter a filosofia da agregação; todavia, essa compreensão pode ser ampliada pela perspectiva de que as mulheres iorubás, ao conjugar a nova ordem religiosa, configurada como afro-brasileira, abrangeram a complexa estrutura organizacional dos palácios dos obás/reis iorubás. Assim, pode-se destacar que essa compreensão teve como foco:

1º resgatar a força/poder feminino ancestral da Sociedade Gèlèdè, pela qual as mulheres iorubás são denominadas Ìyámí, ‘minha mãe’;

2º estabelecer a forma de sucessão matriarcal para garantir e ampliar o poder feminino como guardiãs das divindades e da comunidade civil;

3º legitimar suas funções a partir dos ritos iniciáticos de maior *status* da tradição africana iorubá dos babalawos e das confirmações dos reis/obás, conjugados aos ritos de passagem dos recém-nascidos da sociedade tradicional iorubá africana, configurando, dessa forma, os rituais iniciáticos dos indivíduos que (re)nascem ou são iniciados na religião afro-brasileira;

4º sistematizar e fundamentar os ritos de todas as divindades/orixás a partir da ritualística impressa no culto ao orixá Xangô existente no Reino de Oyó, fazendo desse orixá um ‘patrono afro-brasileiro’, o ancestral que formaliza o parentesco religioso entre as casas de culto com base matrilineal iorubá;

5º individualizar, através das especificidades rituais étnicas, de acordo com a procedência africana da fundadora da casa de culto, para comunicar a originalidade e personalidade do ‘axé’, comunicando a identidade dos grupos iorubás reterritorializados no Brasil, práticas litúrgicas resgatadas, muitas vezes, de acordo com registros orais, em posteriores viagens ao continente africano. Esses fatos podem dar legalidade à diversidade dos detalhes e das nuances impressas nos ritos de cada casa de culto, como referencial regional ou local, representados, nesta dissertação, pelos grupos egbá e ketu.

Nesse enfoque, podem ser evidenciados elementos que confirmem o pressuposto de que a estrutura das casas de culto de matriz iorubá, no Brasil, partiu de um modelo de hierarquia do palácio de um obá/rei, tendo a aldeia ou o reino como ponto dessa percepção, destacando, também, que essa estrutura de poder é moldada por mulheres<sup>16</sup> que detinham o conhecimento do culto a divindades distintas no território africano. Seus entendimentos rituais e míticos, conjuntamente, foram aliados a outros conhecimentos e, dentro das necessidades hierárquicas, foram sendo moldados de forma perspicaz, até alcançar um modelo de excelência.

A estrutura que legitima as práticas rituais das casas de culto de matriz iorubá nas cidades do Recife e de Salvador, mais do que uma reação sob o olhar de uma sobrevivência cultural, denota uma posição política de interesse coletivo, podendo ser consideradas organizações que recompuseram identidades, pelo qual revivificaram

---

<sup>16</sup> As mulheres iorubás e suas descendentes, no Brasil, têm o mesmo espírito empreendedor. São excelentes comerciantes, dominando os mercados públicos, o comércio informal, possuindo bens e comandando a família.

ideologias e potencializaram um ‘modo de vida’ próprio, em meio à repressão do sistema social do século XIX, no Brasil.

Essas comunidades/terreiros reproduziram, como prolongamento, as aldeias iorubás, que, em redes, estabeleceram ‘reinos’, enfrentando ruptura e agregação na organização do poder, dentro e fora dos seus redutos religiosos. A dinâmica da (re)estruturação dos cultos às divindades iorubás, no Brasil, respondeu a uma complexa convergência de ritos e mitos, tradições ancestrais, hierarquias e posições de controle sociorreligioso, reterritorializando valores africanos.

## Referências

BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo sociológico dos mercados nagôs do Baixo Daomé. In: VERGER, Pierre. **Dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 260 p.

\_\_\_\_\_. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. 298 p.

CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil: da senzala à guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1980. 253 p.

HAVIK, Philip J. Dinâmica e assimetrias afro-Atlânticas: a agência feminina e representações em mudança na Guiné – séculos XIX e XX. In: PANTOJA, Selma (org.) **Identidades, memórias e histórias em terras africanas**. Brasília: LGE; Luanda: Nzila, 2006. 192 p.

LIMA, Claudia. **Evoé: história do carnaval - das tradições mitológicas ao trio elétrico**. 2 ed. Recife: Raízes Brasileiras, 2001. 208 p.

M’BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações**. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. 626 p.

SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRAZIL, Érico. **Mulheres negras do Brasil**. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007. 496 p.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. *In:* \_\_\_\_\_. **Artigos**. São Paulo: Corrupio, 1992. tomo I, 166 p.

\_\_\_\_\_. Grandeza e decadência do culto de Íyámi Osorongá entre os iorubás. *In:* MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V**. São Paulo: Universidade de São Paulo; Axis Mundi, 1994. 248 p.