


**unesp**  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
**Faculdade de Ciências e Letras**  
**Campus de Araraquara - SP**

GEANDER BARBOSA DAS MERCÊS

**Mulheres negras de axé:**  
as Iabás de/em Salvador



ARARAQUARA – SP  
2022

GEANDER BARBOSA DAS MERCÊS

## **Mulheres negras de axé: as Iabás de/em Salvador**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para Defesa de Tese

**Linha de pesquisa 3:** Diversidade, Identidades e Direitos.

**Orientador:** Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

ARARAQUARA – SP  
2022

M554m Mercês, Geander Barbosa das  
Mulheres negras de axé : As Iabas de/em Salvador / Geander  
Barbosa das Mercês. -- Araraquara, 2022  
195 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),  
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara  
Orientador: Dagoberto Jose Fonseca

1. Mulheres negras. 2. Candomblé iorubano. 3. Exu-Ìyá. 4.  
Salvador. 5. Bahia. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de  
Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

GEANDER BARBOSA DAS MERCÊS

# Mulheres negras de axé: as Iabás de/em Salvador

Tese de Doutorado, apresentado Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para Defesa de Tese.

**Linha de pesquisa 3:** Direito, Identidades e Diversidades

**Orientador:** Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Data da defesa 06/05/2022

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Araraquara

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Marise de Santana  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Vanda Machado  
Universidade Federal da Bahia

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Elisângela de Jesus Santos  
Universidade Estadual Paulista

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Tatiane Pereira de Souza  
Universidade Estadual Paulista

---

**Local:** Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Ciências e Letras

**UNESP – Campus de Araraquara**

À “mainha”, Livanildes,  
minha mulher pássaro,  
*minha asa branca.*

## AGRADECER, LOUVAR E ABRAÇAR

À Ogunté, por sua coroa de mar em minha cabeça.  
Aos meus ancestrais por trilharem caminhos para que eu pudesse ser e estar, aqui e agora.  
Aos meus pais, Livanildes e Genivaldo (*in memoriam*), fortaleza de amor e amizade.  
Ao Wander, você sempre será o meu “Pequeno”- presente de Ogum.  
Ao meu orientador, “Pai Dagô”, por todo ensinamento e troca sincera.  
A Elisângela, por comprar minha briga na Antropologia.  
À madrinha Lourdes,  
por me proporcionar a melhor infância que eu poderia ter.  
Aos poucos amigos que gostam de mim, apesar de mim,  
Jefferson, Vanessa, Maria do Carmo e Luma  
sem palavras para vocês, apenas, amor.  
À Taise, Atson, Ionário (Nono) e Gabriela,  
por segurarem em minha mão quando eu não conseguia andar.  
Ao Ricardo, Alex e Marilza,  
por serem meu lar e minha acolhida.  
Ao Guilherme, o Deivide e o Jackson,  
irmãos da minha quebrada- SUBIU “mlk”!  
À Malu Barbosa Cerqueira e ao Bakari Garcia Ventura,  
Eu serei sempre por vocês.  
As amigas de Graduação:  
Camila, Tainá, Giovanna e Lícia.  
À Juliane Gonzaga, sem você não seria possível.  
Ao Ismael Silva, por me ensinar que:  
“não se conversa subindo ladeira”.  
A Joelma Antunes, obrigado por abrir sua casa e me receber tão bem.  
À Tatiane, por toda realeza e aprendizado.  
Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais,  
da UNESP/FCLAr.  
Às mulheres da minha sagrada Bahia.

*Agradecer,  
ter o que agradecer.  
Louvar e abraçar.*

**A dúpé !** Obrigado por tudo!

## **Fadas Negras Nordestinas<sup>1</sup>**

Eu quero uma história nova  
Não este conto de fadas brancas e ordinárias  
Donas de nossas façanhas.  
Eu quero um direito antigo  
Engavetado em discursos  
Contidos, paliativos  
(Cheios de maçãs e pêras)  
Bordados de culpa e crimes.

Eu quero de volta, de pronto  
As chaves dessas gavetas  
Dos arquivos trancafiados  
Onde jazem meus heróis  
Uma “nova” história velha  
Cheia de fadas beicudas  
Fazendo auê, algazarras  
Com argolas nas orelhas,  
De cabelos pixaim  
Engasgando príncipes brancos  
Com talos de abacaxi.  
(Caxinguelê, p. 51)

---

<sup>1</sup> In: <http://www.lettras.ufmg.br/literafrro/arquivos/autores/LepeCorreaFadasNegras03.pdf>

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar e interpretar o papel e a relevância das mulheres negras de axé no contexto da cidade de Salvador, capital da Bahia de Todos os Santos e dos Orixás. Nesse sentido, tomaremos os itáns, a oralidade e a memória narrada como ponto nodal de entendimento da atuação dessas mulheres para a formação e construção das narrativas de luta dessa cidade. Metodologicamente, assumimos a encruzilhada como referência de reflexão, onde o orixá Exu é o início, o meio e toda possibilidade de recomeço, compreensão, interpretação e análise de nosso campo. Ao assumir o caminho cruzado, sinalizamos que nosso trabalho assumirá características pluridisciplinares ao dialogar com os saberes construídos a partir da espiritualidade e filosofia africana, sobretudo, a de matriz nagô. Dessa forma, a literatura que fundamenta nossa tese está atrelada não apenas aos textos clássicos sobre a temática, nas Ciências Sociais, mas também a outras áreas e saberes das Ciências Humanas, construindo assim a multidisciplinaridade da fundamentação teórico-metodológica. Nesse crivo, temos a base para a criação e estruturação da categoria analítica e interpretativa Exu-Ìyá, construto inovador deste trabalho, que nos auxiliará no entendimento do *porquê* e *como* essas mulheres tiveram suas narrativas invisibilizadas e silenciadas no contexto formativo da cidade de Salvador. A pesquisa, em suma, visa problematizar, ampliar e aprofundar os estudos sobre as mulheres negras através de seus discursos e práticas, que mobilizam ações dentro e fora dos seus respectivos terreiros, espaços de culto do Candomblé. Entendemos que a mulher negra encontra no Brasil um quadro permanente de discriminação e violência que não são apenas de gênero, mas também e, sobretudo, étnico-raciais, sociais e econômicas, que extrapolam diferentes momentos históricos e chegam até os nossos dias. Mesmo diante de tal conjuntura, essas mulheres não foram passivas nos processos de opressão e mobilizaram-se de diferentes maneiras para a luta, resistência, visibilidade e se fizeram reconhecer na sociedade soteropolitana.

**Palavras-chave:** Mulheres negras; Candomblé iorubano; Exu-Ìyá; Salvador; Bahia.



## RÉSUMÉ

Cette recherche propose d'analyser et d'interpréter le rôle et la pertinence des femmes noires d'axé dans le contexte de la ville de Salvador, la capitale de la Bahia de Tous les Saints et des Orixás. En ce sens, nous prenons les itáns, l'oralité et la mémoire narrée comme le point nodal utilisé pour la compréhension de l'action de ces femmes-là pour la formation et la construction des récits de lutte de cette ville. Du point de vue méthodologique, on mobilise l'idée de encruzilhada (carrefour) comme référence de réflexion, dans laquelle l'orixá Exu est le début, le milieu et toute la possibilité de reprise, compréhension, interprétation et analyse du notre champs. Une fois qu'on prend ce chemin croisé, on indique que notre travail aura des caractéristiques pluridisciplinaires alors qu'il dialogue avec les savoirs construits à partir de la spiritualité et de la philosophie africaine et, surtout, ceux de la matrice nago. De cette façon, la littérature sur laquelle est fondée notre thèse se rapporte non seulement aux textes classiques sur ce sujet-là, en Sciences Sociales, mais aussi maintient des dialogues avec d'autres domaines et savoirs des Sciences Humaines, ce qui construit, ainsi, la multidisciplinarité du fondement théorique. À cet égard, on a une base de données pour créer et structurer la catégorie analytique et interprétative Exu-Ìyá, un concept innovateur de cette recherche qui nous aidera à comprendre pourquoi et comment ces femmes ont eu leurs récits invisibles et réduits au silence dans le contexte de formation de la ville de Salvador. En bref, la recherche a le but de faire une problématisation, ainsi que d'étoffer et d'approfondir les études sur les femmes noires par leurs discours et pratiques, qui mobilisent des actions dans et en dehors de leurs respectives maisons, espaces de culte du Candomblé. On comprend que la femme noire trouve, au Brésil, un cadre permanent de discrimination et violence qui ne sont pas seulement de genre, mais aussi et, surtout, ethniques, raciales, sociales et économiques, qui extrapolent de différents moments historiques et arrivent à nos jours. Malgré cette conjoncture, ces femmes n'ont pas été passives aux processus d'oppression, donc elles se sont mobilisées de différentes façons pour la lutte, la résistance, la visibilité à fin de se faire reconnaître dans la société de Salvador.

**Mots-clés:** Femmes noires; Candomblé yorubá; Exu-Ìyá; Salvador; Bahia.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1-</b> Flor do mandacaru	24
<b>Figura 2-</b> Flor do Baobá	24
<b>Figura 3-</b> Exu recebe oferenda	26
<b>Figura 4-</b> Búzio aberto e búzio fechado	52
<b>Figura 5-</b> Jornal Diário de Notícias	62
<b>Figura 6-</b> Obá Biyi	62
<b>Figura 7-</b> Uma estatueta de terracota	94
<b>Figura 8-</b> Ilú-oba Òyó	97
<b>Figura 9-</b> A Alma violada	111
<b>Figura 10-</b> Vendedoras de angu	122
<b>Figura 11-</b> Maria Quitéria	135
<b>Figura 12-</b> Maria Felipa de Oliveira	136
<b>Figura 13-</b> Luísa Mahin	136
<b>Figura 14-</b> Ialorixá Márcia de Ogum	140
<b>Figura 15-</b> Ialorixá Thiffany Odara	145
<b>Figura 16-</b> Ismael Silva, Altamira e Geander	152
<b>Figura 17-</b> Makota Valdina	157
<b>Figura 18 -</b> Mãe Valnizia de Ayrá.	157
<b>Figura 19-</b> Lindinalva de Paula	161
<b>Figura 20-</b> Iraildes Nascimento	169
<b>Figura 21-</b> Mãe Stella	173
<b>Figura 22-</b> Madrinha Lourdes	183

## SUMÁRIO

<b>1 Itán</b>	<b>10</b>
1.1 O itán-tese.	10
1.1.2 O itán: a casa de memórias.	12
1.1.3 Da vida, eu fiz o método e vice-versa: no caminho e nas encruzilhadas de Ilê Ifé, de Pintadas, de Araraquara e de Salvador	20
<b>2. O Odu/caminho entrecruzado do Mandacaru</b>	<b>24</b>
2.1 Na encruzilhada, eu vi uma panela de Exu-Ìyá	24
2.1.1 Exu-Ìyá	30
2.1.2 A panela e a encruzilhada: o método e caldo metodológico	43
2.1.3 Caldo quente: mito, história e itán	65
2.1.4 Caldo da oralidade: a fé enquanto encruzilhada	72
<b>3 A cabaça: a fonte do espelho d'água</b>	<b>80</b>
3.1 No princípio era cabaça	80
3.1 Nasceu História, mas já existia em cabaça	91
3.1.2 Fora da cabaça: o escravismo, o útero e o tabuleiro	110
3.1.3 A outra metade de cabaça: Salvador, a outra parte do Àiyé	127
<b>4 O encontro com as Iabás/ Baobá;</b>	<b>138</b>
4.1 Caminhos do diálogo inter-religioso	139
4.2 Trans-formando os caminhos	145
4.3 Eu sou de “Candombré”	152
4.4 Caminhos de luta	161
4.5 A casa de Memórias e Educação	168
4.6 Exu-Ìyá: a força do encontro	176
<b>5 Conclusão: O florir - as palavras derradeiras</b>	<b>177</b>

## 1 Itán

### A flor do mandacaru

*Os mais velhos contam que...*

*Certo dia, Mandacaru, com a licença do orixá Exu, saiu do Sertão e rumou a um espelho d'água, pois carregava consigo o desejo de agradecer. Ele era um sobrevivente da má sorte.*

*Mandacaru sabia que Ogunté e Opará o guiariam em sua travessia, filho delas, ele era repositório d'água, contudo, para acessar sua essência era preciso entender e lidar com seus espinhos.*

*Ao chegar no espelho d'água, um Baobá frondoso zelava pelo manancial, os antigos diziam que ele estava ali a mando do rei Xangô. Em tempos imemoriais, Odùduwà criou o espelho d'água para todo aquele que sentisse vontade de conhecer mais sobre os mistérios do mundo, de tudo que toca o òrun (céu) e aiyê (terra).*

*As águas espelhadas refletiam conhecimento e jorravam para todos os lados, mas, nem todos tinham acesso.*

*Mandacaru chegou ao espelho e logo deparou-se com o Baobá que indagava o motivo da travessia: “Quem vem lá?”. Mandacaru, respondeu: “Sou eu!”, aproximou-se, contou-lhe sobre o sertão, sobre os espinhos que ele carregava.*

*Baobá amante de toda palavra falada se afeiçoou ao Mandacaru.*

*Com o tempo, Baobá compartilhou suas histórias que falavam de uma terra ancestral, de flores milenares, de grandes reinos e de suas grandes rainhas, reis, heroínas e heróis, de uma gente muito parecida com aquela com que mandacaru convivia.*

*A amizade cresceu tanto que Mandacaru ficou por muito tempo no espelho d'água. As novas águas e o apoio do novo amigo deram fôlego para o retirante. Por sua vez, Baobá recebeu novo Ar-Amor e nasceu uma Rosa ao seu redor.*

*Há quem diga que quem vai ao espelho d'água, ainda hoje, pode ouvir o riso solto no ar, esse era o legado da amizade que ali floresceu.*

### 1.1 O itán-tese.

Com o agô de Exu, pedimos *licença* para apresentarmos a composição deste trabalho. Metodologicamente, esta pesquisa está estruturada em cinco partes:

- i) o itán;
- ii) O odu/caminho: encruzilhadas do Mandacaru;
- iii) A cabaça: a fonte do espelho d'água
- iv) O encontro com as Iabás/ Baobá;

v) Conclusão: o florir.

A primeira parte, o itán, constitui-se do contexto da formulação da pesquisa. Além disso, apresenta a primeira categoria analítica e interpretativa da tese, o itán, a história narrada, que perpassa a memória e o patrimônio simbólico, material e imaterial, da comunidade negra brasileira. Nesta introdução, apresento uma possibilidade de interpretação do itán que abre o texto “A flor do mandacaru”. Também traço o contexto, a justificativa, a relevância e as motivações pessoais e científicas desta tese.

A segunda parte deste trabalho, “O odu/caminho: encruzilhadas do Mandacaru”, apresenta a pergunta motivadora do trabalho, os objetivos, as possíveis hipóteses da pesquisa, as bases teórico-metodológicas e as categorias analíticas e interpretativas. É neste momento que apresentamos o contato com as interlocutoras e colaboradoras desta pesquisa: as mulheres de axé. O odu, enquanto caminho encruzilhado, traz ainda o dispositivo inovador desta tese, a saber, a categoria analítica e interpretativa, Exu-Iyá, que nasce da necessidade de compreendermos os processos dinâmicos dessas mulheres em suas estratégias de enfrentamento.

O terceiro momento, “A cabaça: a fonte do espelho d’água”, traz um resgate via itán da importância das mulheres negras para a cidade de Salvador. Apresentamos a possibilidade de interpretação de um dos itáns cosmogônicos presentes no candomblé iorubano. Trazemos também a importância simbólica e material da cabaça para o universo ritualístico do candomblé. Além do diálogo com o itán, esta seção apresenta aspectos históricos, sociais, antropológicos, políticos e econômicos do escravismo no contexto brasileiro. Nesse contexto, emana a importância do trabalho das mulheres negras na construção da cidade de Salvador, sobretudo, das mulheres de tabuleiro.

O quarto momento desta pesquisa apresenta o “Encontro com as Iabás/Baobá”, as interlocutoras e as grandes professoras deste trabalho. Esta seção é composta pela análise dos discursos das entrevistadas e colaboradoras deste trabalho. A partir da vivência e das memórias dessas mulheres, traçamos a importância das lutas e dos debates travados pelas mulheres negras de axé da cidade de Salvador.

Por fim, apresentamos a conclusão, intitulada “O florir”. Nesta parte, trazemos as palavras “derradeiras” desta tese como um esforço para trazer o desfecho e as principais constatações deste estudo, que envolve os itáns, a memória viva das entrevistadas e a

importância das mulheres negras de axé em Salvador. Metaforicamente, a flor se apresenta como o auge da beleza do mandacaru-pesquisador. Contudo, essa flor também é semente em um movimento que pressupõe um fim, mas que indica que há possibilidades de novas flores, novas pesquisas, novos “devires”. Dessa forma, não há fim, e sim um indicativo para novos começos.

### 1.1.2 O itán: a casa de memórias.

*“Diga a [mãinha] que eu cheguei! Cheguei e tô chegado! (...)  
Com a força da minha fé,  
Eu ando em qualquer lugar”.*

(Mariene de Castro, *Abre Caminho* [adaptado, grifo nosso],  
álbum Santo de Casa, 2010).

Para abrir os caminhos, decidi narrar este itán jamais contado, que metaforicamente alude ao florir do Mandacaru e que trará todo o desdobramento e percurso construtivo desta tese. Nem todo itán tem explicação ou justificativa. Inicialmente, essas narrativas eram produzidas essencialmente em África e, posteriormente, na América. Nesse sentido, propomos aqui um itán de travessia. Para facilitar o entendimento, é importante acionar inicialmente o itán como “uma história, qualquer história; um conto” (PÓVOAS, 2002, p. 143). Essas narrativas são cruciais porque representam verdadeiras fontes do conhecimento e da sabedoria presentes no sistema espiritual nagô<sup>2</sup>, povos oriundos da África Ocidental, que foram escravizados no Brasil durante os séculos XVIII e XIX.

Os itáns representam, ainda, as possibilidades de uma determinada situação, possíveis caminhos que podem ser seguidos a partir dos ensinamentos e interpretações que advêm dessas narrativas. Assim, o itán amplia o seu significado original, porque está intimamente relacionado aos processos divinatórios da cultura iorubana, ou seja, a cultura dos nagôs. Dessa forma, o itán deixa de ser uma simples história, um conto, passando a carregar ensinamentos e valores que validam o modo de vida, a cultura, as práticas sociais e espirituais do grupo. Adianto ao leitor que os itáns aparecerão ao longo do nosso trabalho como uma das maneiras

---

<sup>2</sup> Os nagôs representam uma das comunidades que estruturam um conjunto de povos chamados iorubanos. Por volta de -700 e -600 anos, organizaram-se na região entre o sudoeste da atual Nigéria e a fronteira com o atual Benim.

de apresentar o conhecimento, os problemas, dilemas, análises e toda a rede de saberes de que trataremos nesta tese. Através de pequenas histórias construiremos uma rede de informações, saberes e possibilidades de construção da escrita.

Porém, de início, uma questão se impõe: por que utilizar esses “contos” como ponto de partida de nossos estudos? A primeira justificativa é puramente sentimental. Na minha infância, minha madrinha de batismo, dona Lourdes, sempre me contava oralmente histórias que se iniciavam com a frase: “No tempo dos mais velhos...”. Eram narrativas do “Senhor Sapo”, da “Irmã Raposa”, da “Sacola da Criação”, da “Rainha Mina”, do “Bravo Camaleão”, dentre tantas outras. Naquele gesto, ela abria um leque infinito de fantasias e histórias em minha mente. A partir do conto, nascia um universo que sempre se expandia, era aberto e cheio de possibilidades, de caminhos e sonhos. Somente depois de anos descobriria que aquelas narrativas faziam parte do legado cultural e ancestral dos africanos no Brasil. Minha madrinha é uma mulher negra e aprendeu na infância essas histórias e esses itáns. Além da diversão, da fantasia, do estímulo à imaginação, eu aprendia com cada conto (itán) valores ético-morais da nossa negritude. Com sua palavra falada, ela dava lições, ensinamentos e forjava meus valores identitários.

Além dessa justificativa afetiva, assinalo que essas narrativas orais são constituintes da História Oral, que será tomada como base metodológica deste trabalho. Segundo Jacques Le Goff, a palavra história está diretamente relacionada “ao grego *histor* ‘testemunha’ no sentido de ‘aquele que vê’” (1990, p. 17 [grifos no original]). No entanto, precisamos ampliar essa dimensão trazida por Le Goff, pois o testemunho não é somente “aquilo que se vê”, mas também “aquilo que se escuta”, aquilo que se apreende pelo olhar, pela corporeidade e todo o seu código gestual. Assim, a História Oral contribui fortemente para a construção dos saberes centrados na memória individual e coletiva. Segundo Paul Thompson (1992),

a história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p. 17).

Thompson (1992) aponta a importância da história oral, da memória, dos saberes não vinculados aos livros e a escrita como método de pesquisa. Em outras palavras, ele está indicando que a História Oral é um modo do fazer científico vivo na construção das Ciências Humanas e Sociais. Corroborando com Thompson, temos “A tradição viva” de Hampaté Bâ (2010, p. 168), capítulo no qual o autor defende que “os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens”, pontuando a memória humana e sua capacidade de recordar fatos passados enquanto testemunho vivido. Nesse sentido,

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor de cada cadeia que faz a transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Thompson e Hampaté Bâ, cada um à sua maneira, sustentam a tradição, a memória e a história em defesa da oralidade. Além desses autores, podemos tomar como referência o pensamento de Jan Vansina (2010), que defende a fala, a oralidade, como mecanismo para salvaguardar os conhecimentos dos diferentes grupos africanos. Nesta perspectiva, as palavras criam coisas, moldam o mundo e representam o elo entre os saberes ancestrais e a realidade do cotidiano do grupo. Assim, segundo Vansina, a oralidade representa a

preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas (VANSINA, 2010, p. 140).

Entendemos que, em muitas sociedades africanas, e aqui pensamos necessariamente no conjunto de povos iorubás, a escrita não era a referência do saber, tampouco do conhecimento, porque a palavra falada era a condutora da História tendo primazia em relação à escrita:

É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à



palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra [...]. Nas tradições africanas [...] a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de 'forças etéreas', não era utilizada sem prudência. Inúmeros fatores - religiosos, mágicos ou sociais - concorrem, por conseguinte, para preservar a fidelidade da transmissão oral [...]. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168-169 [grifos no original]).

Portanto, o itán, sendo parte da cultura e tradição africana presentes no Brasil, é a defesa viva da memória, da tradição e da oralidade na construção das Ciências. É justamente isso que nos interessa, a oralidade como base de um saber que nos possibilite evidenciar outras formas e construções de epistemologias, ciências e modos de vida. Nessa perspectiva, na casa de minha madrinha, eu tive acesso a um ensinamento que não era transmitido na instituição escolar, onde as histórias contadas partiam do “era uma vez”, diferente dessa realidade empírica.

Já os itáns eram iniciados com os dizeres “no tempo dos mais velhos”, ou seja, tratava-se de um saber que foi aprendido em tempos imemoriais e que me preparavam para a vida cotidiana. Consistia em um ensinamento prático, potente de diversas formas, ao mesmo tempo em que era utilitário, transmutou-se em ensinamentos espirituais. Os itáns eram elos de fé, de crença no mundo imaterial, mítico, mágico e, sobretudo, sagrado. A partir disso, é possível depreender que minha madrinha Lourdes, mesmo sem conhecer o pesquisador ou ocupar uma cadeira na universidade, dialogava diretamente com os estudos sobre a tradição oral de Hampaté Bâ (2010).

A casa de minha madrinha era meu lugar favorito na infância e é deste lugar memorial que parte minha escrita. Foi dessa casa de memórias que surgiram as primeiras categorias analíticas e interpretativas deste trabalho: **o itán e a memória**. Ressalto que ambas as categorias também são acionadas por nossas interlocutoras e, por esse motivo, iniciamos o texto com elas. Nesse sentido, este primeiro momento é igualmente um esforço de apresentação da definição do que é o itán, tendo nos estudos do professor Póvoas (2002, 2015) nosso grande referencial teórico-metodológico. Adianto que, na segunda parte do texto,

ampliaremos os estudos e as discussões sobre memória introduzidas neste momento pelos estudos de Hampaté Bâ (2010) e Vansina (2010).

Isso posto, descrevo meu percurso de formação acadêmica. Nos anos de 1990, ingressei na instituição escolar oficial e os saberes que me eram apresentados carregavam outra lógica, visto que não respeitavam a oralidade e pouco estimulavam a imaginação ou riso. Essa forma de conhecimento trazia outra estrutura que em nada dialogava com os ensinamentos que partiam da madrinha Lourdes. Eram dois processos educativos e, hoje, percebo que minha madrinha me deu um dos meus maiores patrimônios: o conhecimento e o saber oral. Isto é, o poder de saber ouvir, saber falar e saber interpretar a fala do outro que é como eu e dos outros diferentes de mim. Tendo em vista os estudos de Sodré (2002), entendemos o patrimônio como uma “herança”, que pode ser definida como “o patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África)”, que “afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação” (SODRÉ, 2002, p.53). Nessa perspectiva, podemos entender os conhecimentos e saberes da minha madrinha como uma herança do conhecimento dos inúmeros povos africanos que aqui foram escravizados. Dessa forma, falamos de um conhecimento que é ancestral.

Assim, o saber e o conhecimento oral foram transmitidos a mim pelo que chamarei, aqui, de sistema boca-ouvido, que está inserido em um sistema complexo de um corpo falante, posto que o corpo é vivo em todas as suas dimensões, materiais e imateriais. E o designo como sistema, porque organiza e transmite inúmeros ensinamentos práticos, filosóficos e sagrados que em larga medida forjam a minha identidade, o meu modo de ser e estar neste mundo. Tomamos a boca como primeiro elemento desse sistema, pois ela tem a potência da transmissão e a emissão do fato narrado. Há um paradoxo aqui, afinal, a boca para transmitir o conhecimento precisou acionar uma memória individual ou uma memória coletiva que foi transmitida oralmente pelo grupo. Com isso, a boca que ensina, inicialmente, escutou. Isso significa dizer que, em algum momento, a boca precisou do ouvido e, posteriormente, levou o legado deste para as gerações futuras.

Já o ouvido, por sua vez, transmite para a boca o que escutou e o que a memória apreendeu via oralidade. Esse é o ciclo do conhecimento oral presente no sistema boca-ouvido, que é retroalimentado pela memória e transmite valores abstratos via palavra. Por fim, a palavra, a história narrada, o itân são responsáveis pelo movimento e continuidade desses saberes.

Não é novidade para ninguém que vários povos, de diferentes lugares do mundo, narram suas histórias e fazem a transmissão de sua cultura pela oralidade. Contudo, o que torna as histórias de minha madrinha diferentes? A resposta é: elas sobreviveram ao maior crime do Brasil, o escravismo. Assim sendo, começar este trabalho com um conto, uma história narrada oralmente, um itán, é um marcador do meu posicionamento em relação ao conhecimento. Significa assumir que o saber pode ser simples e o conhecimento deve estar ao alcance de todos (as). Aos moldes das instituições oficiais, Madrinha Lourdes foi a primeira doutora que conheci. Ela não tem esse título da academia, no entanto, ela sabe muito, tal qual os grandes eruditos das universidades.

Volto a dizer que tomar o itán como ponto de partida, um “abre caminho”, é um esforço de trazer a oralidade como base da construção dos saberes, das epistemologias, pois o lugar de construção do texto, de onde estou pensando para poder escrever, é a universidade. Por si só, a escrita já é um problema para o que pretendo apresentar, afinal, ela não consegue transcrever a gestualidade, os sabores, os sentimentos, os aromas e todo universo espiritual presente no *candomblé*<sup>3</sup>, o grande tema deste estudo.

Infelizmente, sabemos que, dentro de um viés histórico, as universidades são espaços que privilegiam os conhecimentos que são produzidos exclusivamente na, pela e com a escrita, enquanto técnica. E, nesse sentido, levanto uma indagação a que não pretendo responder, mas que me soa, também, como uma autocrítica e orientação para as pesquisas em Ciências Humanas: até quando vamos nos submeter a esse processo de invisibilizar, aniquilar e subjugar as outras formas de conhecimento em nome do ato de privilegiar de uma única técnica? Nesse sentido, Tierno Bokar (1875-1940) aponta que

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o

---

<sup>3</sup> Para Edison Carneiro (1978), a palavra *candomblé* é “um nome genérico para designar o culto”. No estudo da origem da palavra, o autor remonta a uma “dança” praticada nas fazendas de café, o *candombe*. Além disso, *candombe* também era o nome de um de “atabaques” dos negros (CARNEIRO, 1978, p. 21). Ampliando a definição de culto apresentada por Carneiro, Raul Lody (1987, p.8) atrela a terminologia à “oração”, sendo um modelo religioso centenário cuja “identidade” é pautada nas “nações” (LODY, 1987, p.10), algumas dessas nações são: “kêtu-nagô (iorubá); jexá ou ijexá (iorubá), jeje (fon); angola (banto); caboclo (modelo afro-brasileiro)” (LODY, 1987, p.11).

baobá já existe em potencial em sua semente (BOKAR apud HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167).

Endossando o pensamento de Bokar, Passeron e Bourdieu (1992) apontaram para esse problema, indicando que, se um grupo ou segmento social não tem seus valores validados pela comunidade, eles não serão tratados como iguais. E isso pode abrir margem para inúmeras violências, incluindo a violência simbólica, como expõem os autores. Estamos longe de avançar nesse debate, apesar disso, manifesto aqui essa inquietação.

Nesse sentido, trazer o itán para abrir este texto é um apelo para o resgate das histórias não contadas e, também, um exemplo da expertise dos inúmeros povos africanos que foram sequestrados e submetidos ao escravismo no Brasil, tendo apenas na oralidade sua fonte de salvaguardar suas filosofias, epistemologias, tecnologias, histórias, culturas e, principalmente, suas espiritualidades cosmogônicas africanas. Nesse processo, embora muito nos tenha sido tirado, os itáns são provas da nossa capacidade, enquanto grupo, de (re)existir. É importante frisar que toda essa travessia, do passado ao presente, é marcada por muitas transformações, ou seja, os itáns também mudaram, não são originais nem imutáveis. À vista disso, ao iniciar as histórias com expressões que remetem ao “tempo dos mais velhos” ou “os mais velhos contavam que”, estamos validando via oralidade a veracidade e os ensinamentos dos atos narrados.

De outra forma, ao acionar o itán estamos tentando unir o que a academia insiste em separar: os saberes tradicionais vinculados à oralidade e a cientificidade da universidade associada à normatização da escrita. A Revolução Científica (século XVII) e o Iluminismo (século XVIII) trazem proposições que valorizam a razão em detrimento das experiências. Essa perspectiva ingressa nas universidades como métrica para a construção do saber, validando apenas a racionalidade como fonte verdadeira de conhecimento. Como consequência deste processo, os saberes ligados à sensibilidade, à intuição e ao mundo sensível foram desprezados no tocante à construção da ciência europeia e, conseqüentemente, da ciência ocidental. Considero importante trazer esse marcador histórico, porque a institucionalização da universidade brasileira é resultante de toda a construção oriunda desta lógica.

Historicamente, a ciência ocidental tem como um dos seus grandes mestres René Descartes (2009) e sua obra “Discurso do método”, que aponta, entre tantas questões, a

racionalidade como método na construção do conhecimento científico. Para Descartes, deveríamos tomar a lógica racional a partir de quatro preceitos essenciais, a saber:

O primeiro era o de nunca aceitar alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal, ou seja, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção e de nada mais incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintivamente a meu espírito, que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias, a fim de melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como que por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e presumindo até mesmo uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de elaborar em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 2009, p. 29).

Esse pensamento lógico cartesiano, que divide em partes o conhecimento, foi tomado como regra geral para construção das Ciências. Ele é válido, mas, isolado, não dá conta da complexidade do conhecimento produzido por todos os povos que não são europeus, como por exemplo, os nagôs. Tampouco consegue dar respostas a todas as indagações da humanidade. Como sinalizado anteriormente, nosso estudo perpassa a narrativa espiritual do Candomblé, portanto, admite uma perspectiva que escapa à racionalidade dos eventos empíricos. Nesse sentido, Descartes não conseguiria acionar, com seu método, essa realidade. Por que não conseguiria? Simples, porque o Candomblé é pautado em uma vasta literatura produzida e difundida via oralidade (canções, provérbios, contos, músicas e etc.), conforme os princípios do movimento, da fluidez, da gestualidade, do impalpável, do não dito e do não visto, dentre outros tantos fatores que escapam à lógica cartesiana.

Como dividir aquilo que é vivo e dinâmico? Por isso, neste trabalho, proponho uma aproximação entre os saberes da academia e do conhecimento do povo, produzido na, pela e com a tradição de minha casa, de Lourdes, dos Nagôs presentes na capital da Bahia de Todos os Santos. Não, não estou “inventando a roda”, isso não é novo, visto que muitos pesquisadores já propuseram esse exercício de unir o que parece distante (BAKHTIN, 1999; BURKE, 2010). Apesar disso, penso que trazer esse “abre caminho”, com a proposta de unir

campos e tradições distintas, é um convite para re-aprendermos a escutar. Ou seja, reaprender a ouvir verdadeiramente o outro para que, nesse processo, possamos recordar e contar outras histórias (outras pesquisas) a partir da escuta. É por essa vereda que caminhará esta tese.

### **1.1.3 Da vida, eu fiz o método e vice-versa: no caminho e nas encruzilhadas de Ilê Ifé, de Pintadas, de Araraquara e de Salvador**

Diante disso, penso que o itán *A flor do Mandacaru*, narrado inicialmente, precisa de uma contextualização para seu melhor entendimento. Esse é um itán “às avessas”, pois *escrito* a partir das minhas vivências e nunca transmitido oralmente. Assim sendo, ele burla o sistema “boca-ouvido” do patrimônio que me foi dado culturalmente. *A flor do Mandacaru* é um itán criado pelo que aqui chamo de “texto-boca”, ou seja, primeiro *escrevi* e depois *falei* sobre ele.

Desse modo, esse novo esquema precisa apresentar elementos textuais, já que parte da escrita e vai para boca, que possibilitam sua interpretação e, conseqüentemente, seu entendimento. O texto narra e a boca aciona as memórias do vivido e o inverso também é verdadeiro. Em linhas gerais, a justificativa da análise do itán já apresenta uma dinâmica entre “texto e memórias”, que serão aqui verbalizados pelas inúmeras bocas que falaram ao longo do trabalho. Assim, o itán inicial não é apenas sobre mim, é também sobre uma parcela do “nós” que ainda não foi contada pela academia, mas que já existe de “boca-ouvido”.

Passemos, então, para a contextualização do itán e para todos os caminhos que se abrem a partir dele. Nesse cenário, peço que digam à madrinha, minha mãe, que eu cheguei! Eu sou metaforicamente transcrito no itán como “Mandacaru”, um cacto nativo do Brasil, adaptado às condições do clima semiárido, cujo formato lembra em muitos aspectos um candelabro, e pode chegar a mais de seis metros de altura. O cacto anuncia a típica vegetação de minha terra, o interior da Bahia, da terra da casa de minha madrinha. Na infância, tive um foco cerebral, meu primeiro espinho, por conta disso meus pais me levaram aos médicos do povoado Coração de Jesus, no interior do município de Pintadas-BA. No entanto, nenhum “dotô”<sup>4</sup> diagnosticou minha doença.

Em busca de uma solução, meus pais foram ao terreiro de Candomblé da ialorixá (sacerdotisa) Mirandei de Yansã, “Dona Nedinha”, como é popularmente conhecida em nossa

---

<sup>4</sup> Segundo o dicionário “informal” online: Dotô é a maneira informal usada para se referir a outras pessoas. In: <https://www.dicionarioinformal.com.br/diferenca-entre/dot%C3%B4/doutor/>. Acesso em 16 abr. 2021.

região. Naquela ocasião, fomos orientados a mudar de Estado. Fizemos então nossa travessia do interior da Bahia para o interior de São Paulo, mais precisamente, para a cidade de Araraquara e aqui encontramos o diagnóstico e tratamento para a enfermidade. Se não fosse a orientação que recebemos no terreiro de Candomblé, eu não estaria vivo.

Assim sendo, esta tese se justifica pela minha própria trajetória de vida. Ela é uma forma de agradecimento a todas as ialorixás da minha sagrada Bahia, que dão vida e possibilidades à população devota do Candomblé, popularmente chamado de o “povo de santo!”. Durante o tratamento supracitado, criamos raízes em Araraquara. Nesse processo, re-ingressei na escola para iniciar meus estudos, já que a educação que recebi no povoado não foi considerada válida para essa nova realidade. As escolas da rede municipal (Rafael de Medina) e estadual (João Pires de Camargo e Bento de Abreu) e, posteriormente, o curso preparatório para o vestibular CUCA (Curso Unificado do Câmpus de Araraquara), vinculado à UNESP Araraquara, me possibilitaram todo o conhecimento para ingressar, em 2010, no curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP câmpus de Araraquara). Universidade que possui dois lindos *espelhos d’águas* que ajudam a reduzir a temperatura no ambiente, sobretudo, a dos anfiteatros principais da instituição. Esse é o encontro do Mandacaru com as águas espelhadas.

No primeiro ano de graduação, no curso de “Introdução à Antropologia”, ministrado pelo *Baobá*-professor Dr. Dagoberto José Fonseca, decidi-me pelas flores e espinhos da Antropologia. O baobá apresenta-se como metáfora de todo conhecimento ancestral carregado pelo docente Dagoberto, que tanto se dedica à luta por uma educação antirracista e aos estudos dos povos africanos e de seus descendentes. A árvore tem vida longa - vida essa que desejo ao professor - e é típica do continente negro, assim como ele, um africano da sexta região. Os galhos lembram raízes, assim como toda a trajetória do docente em volta do espelho d’água, simbolizando a Unesp de Araraquara. Sua existência é milenar e suas flores são de rara beleza, respectivamente, representando todo o conhecimento que o docente carrega e transmite.

Em 2015, concluí minha licenciatura e, no ano seguinte, para finalizar meu curso de bacharelado me dediquei ao estudo do carnaval baiano e defendi minha monografia intitulada: *Do Axé Jitolu para o Mundo: Ilê Aiyê uma releitura do Carnaval*, sob orientação e sombra do

meu baobá. Todo esse trajeto acadêmico inicial só foi possível devido aos bons ventos do Grupo de Estudos e Pesquisas Catavento, vinculado ao Centro de Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN), ao Laboratório de Estudos Africanos, Afro-brasileiros e da Diversidade (LEAD) e ao Grupo de Trabalho do Núcleo Negro de Pesquisa da UNESP para pesquisa e extensão (NUPE) - fundado pela então doutoranda Elisângela de Jesus Santos, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp Araraquara.

Para ampliar as discussões que a monografia suscitou, ingressei no curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, na mesma instituição, e em 2017 defendemos nossa dissertação: *De Ilê Ifê ao Ilê Aiyê: uma releitura do carnaval soteropolitano*. Na ocasião, estudamos a realidade do bloco afro-baiano Ilê Aiyê e sua importância na formação político-cultural e identitária do bairro da Liberdade/Curuzu em Salvador, bem como a sua luta contra o racismo presente na primeira capital e cidade do Brasil.

Durante o curso de mestrado fundamos, juntamente com a professora doutora Tatiane Pereira de Souza, o grupo de estudos e pesquisa “Akoma: africanidades, culturas, diversidades e memórias”, vinculado ao Centro de Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN), ao Laboratório de Estudos Africanos, Afro-brasileiros e da Diversidade (LEAD) e ao Grupo de Trabalho do Núcleo Negro de Pesquisa da UNESP para pesquisa e extensão (NUPE). Foi período em que tivemos a oportunidade de entrar em contato com outras filosofias e epistemologias africanas e ampliarmos nossas leituras e processo de aprendizagem. Diante desse percurso, entendo que ambos os grupos de estudos foram cruciais para que pudéssemos vivenciar as narrativas do que chamei de “texto-boca”. As discussões eram ricas e nos proporcionaram ocupar e estar em espaços que antes eram improváveis, nossas pesquisas chegaram a congressos em vários lugares do Brasil e, inclusive, na Argentina e em Portugal. Contudo, eu ainda vou caminhar e com “a força da minha fé, eu ando em qualquer lugar”, como anunciou a epígrafe desta seção.

Por consequência direta de nosso contato com o campo empírico estudado no mestrado, surge um dado expressivo de que não tratamos naquela ocasião: a importância das sacerdotisas (ialorixás) na constituição política, social, cultural e econômica, psíquica e epistêmica da cidade de Salvador - Bahia. A fim de ampliar nossas pesquisas, submetemos o projeto de doutoramento ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais



(UNESP/FCLAr). E eis o momento de maturação e escrita desta possibilidade de tese, deste vir-a-ser. Pensar a ação e atuação dessas mulheres é pensar inicialmente em um contexto espiritual-religioso, material e imaterial e, a partir dele, expandir as possibilidades que se avolumam. Assim, temos um ponto inicial: a fé. Um caminho que encontrará outros caminhos, que serão encruzilhados, fator que nos permitirá pensar, analisar e refletir acerca da importância das mulheres negras devotas a Orixá.

De saída, faz-se necessário registrar que não propomos um estudo sobre a ritualística simbólica litúrgica do culto aos Orixás. A espiritualidade será nosso primeiro passo para dialogar com as nossas interlocutoras, as mulheres que serão nossas entrevistadas. Dessa forma, o Candomblé será o fio condutor que caracteriza a metodologia deste trabalho, por isso, toda a construção escrita perpassa e dialoga com as narrativas orais presentes nos itãs, nas memórias invisibilizadas. Em outras palavras, nas histórias não contadas e com todo saber material e imaterial do legado africano no Brasil presente, principalmente, na vivência espiritual do Candomblé, que através da atuação dessas mulheres constroem demandas e ações frente à comunidade, seja ela de santo ou não, de Salvador.

Por fim, a escrita desta tese é o meu “florir acadêmico”, meu momento de maior beleza. É a minha semente para os próximos que estão por florir. É uma oportunidade de dizer que há muitas formas de beleza e de escrita na adversidade, mesmo com tantos espinhos, com todas as dificuldades que me trouxeram para o aqui e o agora. Não haveria texto ou flor se não houvesse as sementes que foram dadas pelos meus ancestrais da África e da Bahia. Sou a junção e a continuidade desse grande processo de ocupação do mundo, de Ilê Ifé aos rincões do planeta, situado no Brasil (Pintadas, Araraquara e Salvador). Que minha flor possa morrer e muitas sementes possam nascer a partir dela e que este texto extrapole os muros da academia e chegue aos espaços do povo de santo. Vislumbro, assim, novos nascimentos dentro e fora deste espelho d’água.

A flor representa, ainda, meu “ebó”, minha oferenda, meu presente ao Orisá que vive em mim. É resultado da minha vivência na Umbanda e sinaliza que o Candomblé existente no interior da Bahia floresceu em um solo adverso. Por fim, deposito esta singela flor na encruzilhada para que aquela, cujo nome é de flor, a Dama da Noite, sintase presenteada e desta maneira possa ampliar os caminhos e todas as discussões vindouras.



Figura 1: Flor do mandacaru<sup>5</sup>

Figura 2: Flor de Baobá<sup>6</sup>

## 2. O Odu/caminho entrecruzado do Mandacaru

Nesta seção, apresentamos a construção teórico-metodológica por meio de uma analogia à viagem que o Mandacaru realiza até o espelho d'água. Ou seja, descrevemos os conceitos teóricos que fundamentam nossas análises por meio da descrição do processo de aprendizado mobilizado dentro e fora da universidade e que possibilitou a construção e argumentação deste itán-tese.

### 2.1 Na encruzilhada, eu vi uma panela de Exu-(Ìyá)

*Deu meia-noite  
E a lua se escondeu  
Lá na encruzilhada  
Dando a sua gargalhada  
**Dama da Noite** apareceu  
É laroyê! É laroyê! É laroyê!  
É mojubá! É mojubá! É mojubá  
Ela é Odara e quem tem fé nesta Lebara  
É só pedir que Ela dá  
(Ponto de Pomba-Gira, domínio público [grifo nosso]).*

<sup>5</sup> Foto: Arquivo pessoal.

<sup>6</sup> Fotos: Severino Ramos Cordeiro e Diário de Pernambuco/Thalyta Tavares. In: <https://www.sonoticiaboa.com.br/2017/06/30/flor-de-baoba-no-brasil-arvore-do-pequeno-principe>. Acesso em 16 de Abril de 2021.

Depositei a flor na encruzilhada e esse ato marca a introdução aos meus estudos. No entanto, no meio do caminho me deparei com uma pedra que Exú jogou ontem e só me acertou hoje. Por que começar esta seção introdutória lançando pedras? A resposta é simples e, ao mesmo tempo, complexa. Metaforicamente, a pedra lançada é um desafio, uma luta que pode ser travada e, dentre as tantas possibilidades interpretativas, apresenta-se também como motivo propulsor de uma instigação. Em outras palavras, pode ser associada à escrita de uma tese. Mas, apenas uma pedra edifica um texto? Talvez, a nossa pedra primordial, se bem posicionada, possa ser o alicerce para muitas coisas, inclusive, para a sustentação argumentativa desta pesquisa. A pedra lançada com força metafórica é a base dos movimentos e possibilidades de nossa metodologia.

Nesse sentido, nosso esforço neste primeiro momento é construir as bases (as pedras) teórico-metodológicas deste estudo e, para isso, recorreremos à figura do Orixá Exu, crucial para o entendimento da cosmopercepção nagô-iorubá. A sociedade iorubá é rica, diversa e seu legado pode ser percebido no Brasil, sobretudo, no Estado da Bahia, dentre muitos fatores, em função da espiritualidade expressa no Candomblé. Em especial, expressa naqueles que acionam e agenciam essa origem como base primordial de sua liturgia sacra. É justamente nessa perspectiva que nosso campo empírico se apresenta.

O objetivo principal desta tese é compreender por que as mulheres negras de axé de Salvador não recebem relevância e visibilidade no desenvolvimento de políticas públicas para a cidade. A pesquisa busca compreender os fatos dinâmicos vivenciados por tais mulheres e suas estratégias para a construção das narrativas político-culturais da capital do Estado da Bahia.

Nessa perspectiva, a frase inicial desta seção é uma paráfrase do adágio popular, recorrente nos terreiros<sup>7</sup> de Candomblés<sup>8</sup>, que diz: “*Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje*”. Quando se fala dos desígnios e caminhos de Exu, Orixá essencial ao Candomblé, essa frase é rememorada e é acionada como mecanismo de entendimento do movimento que esta divindade carrega, ou seja, representada as ações desencadeadas no

---

<sup>7</sup> Também chamados de roças, barracões ou *ilês* (palavra iorubá traduzida como casa/s) são os espaços sagrados onde desenvolvem-se os ritos litúrgicos das religiões de matrizes afro-brasileiras.

<sup>8</sup> Utilizaremos o termo no plural para contemplar a pluralidade da ritualística e os princípios religiosos presentes nas diferentes nações de Candomblé. Adianto aos leitores que no segundo capítulo abordaremos a temática que envolve as diferenças entre as nações e as especificidades do candomblé iorubano.

passado que no presente modifica o agora e atua no “nosso tempo” nas palavras de Stella de Oxóssi (1925-2018), quinta sacerdotisa do Ilê Opô Afonjá, uma das casas mais tradicionais de Candomblé iorubano de Salvador.



Figura 3- Exu recebe oferendas na encruzilhada. Desenho de Pedro Rafael<sup>9</sup>

Não se trata, portanto, de uma visão ocidental, progressiva e cronológica da temporalidade refletida na congruência da causa e efeito. O ditado popular é, antes de tudo, uma expressão da Filosofia e dos saberes construídos pelos iorubanos representando o valor e a importância do passado para o grupo, nesse sentido, reforça a tese de que a tradição é viva (VANSINA, 2010). São muitos significados e possibilidades de interpretação da proposição, contudo, aqui a tomaremos como uma indagação filosófica para pensarmos a construção do tempo no Candomblé através de Exu, que aqui será “assentado”. Essa expressão é recorrente nos Candomblés para se referir ao culto de uma determinada deidade, o que fortalece a nossa

<sup>9</sup> In: Prandi, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, (50), 46-63. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63>

construção teórica-metodológica, contribuindo para o gesto de unir saberes tradicionais orais e saberes científicos escritos.

Em uma das possibilidades de análise, a divindade mata um pássaro no tempo passado, porém, a pedra foi lançada no presente. Inicialmente, podemos entender essa afirmação como uma contradição temporal do pensamento iorubá, pois, racionalmente, não há como o passado transitar para o presente e o contrário também é verdadeiro. Parece-nos paradoxal, porque nossa mente e nossas formas de ver, sentir, ouvir, pensar e conceber o mundo material e imaterial estão condicionadas e colonizadas por um saber ocidental, que foi forjado por uma cultura judaico-cristã, machista, racista, sexista, normativa, patriarcal, branca, genocida, que de assalto tomou as terras americanas, asiáticas, oceânicas e africanas provocando mazelas e crimes irreparáveis para essas comunidades. Ao rompermos com essas concepções, direcionamos nossa análise para um espaço não-branco e, conseqüentemente, não hegemônico, inclusivo e diverso, onde Exu pode com facilidade transitar entre os tempos. Para entendermos melhor a figura deste Orixá, é preciso acionar um dos itáns que narram a sua origem, vejamos:

Nos primórdios existia nada além de ar, *Ọlọrun* era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respeitar, uma parte do ar e transformou-se em massa de água, originando *Òrisànlá*, o grande *Òrisà-Funfun*, òrisà do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou um montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Ọlọrun* admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe o seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Ésú* (SANTOS, 2008, p. 58-59 [grifos no original]).

A partir desse ponto, podemos entender que Exu (grafado em como *Ésú* pela autora) é um ancestral-primordial fundamental para todos que querem estudar, conhecer, compreender ou analisar como os nagôs percebiam e concebiam a origem de todas as coisas. O princípio de tudo não pode ser entendido sem Exu e sem sua dinâmica originária. Há uma fluidez em sua origem que pode ser percebida no itán (“O ar e as águas moveram-se”). Tal movimento primário ressalta a força motriz primordial de Exu e, nesta chave, podemos entender que seu movimento não está inscrito em uma temporalidade mecanicista cronológica ocidental.

Não podemos esquecer que a noção de tempo, sua transição e duração passa por uma mudança muito significativa no mundo ocidental a partir do século XIV, durante toda a Idade Média (séculos V a XV). A percepção da temporalidade, antes do mundo medieval, estava condicionada à natureza, ao nascer e ao pôr do sol, às estações do ano e etc. Os relógios solares eram conhecidos desde a Antiguidade, contudo não eram usados no cotidiano medieval. Nesse cenário, as badaladas dos sinos das igrejas católicas eram os marcadores da temporalidade. Desse modo, havia um controle do tempo por parte da instituição religiosa. Com o surgimento dos relógios mecânicos, em meados do século XIV, o tempo tornou-se “laico” e pela primeira vez na história do Ocidente será separado o “tempo de deus[es]” e o tempo dos homens (FRUGONI, 2007, p. 83 [grifos nossos]). Essa mudança foi uma necessidade vinculada às demandas dos mercados, feiras, das ligas comerciais e demais atividades econômicas que reanimaram a Europa após a crise do século XIV.

Destacamos esse tempo ocidental para que, paralelamente, possamos perceber que esse não é o tempo de Exu, mesmo que esse orixá esteja presente nos mercados (BARROS; MELLO; VOGEL, 2012). Sua temporalidade é constituída a partir de outro processo. Exu se pauta no tempo dinâmico em que os marcadores mecânicos e estáticos não conseguem precisar com exatidão um ponto para a sua origem. Para o Ocidente é, sempre foi e assim será um desafio compreender essa divindade que não tem um ponto fixo inicial-representativo em sua criação. Afinal, quando ocorre a materialidade em uma pedra, Exu já existia antes da matéria, ele já era o movimento presente no ar e na água. Temporalidade diferente da percepção judaico-cristã que diz “No *princípio* Deus criou os céus e a terra” (GÊNESIS, 1:1 [grifos nossos]), em que há um princípio, um marcador estático, imóvel para o desenrolar do projeto criacionista.

Esse princípio é esvaziado de sentido em Exu, pois ele é um acontecimento inaugural voltívolo. Entendemos que “o acontecimento é o começo de algo *que vem*, de um *a vir*, mas, um começo que *se dá no meio*” (SODRÉ, 2017, p. 186 [grifos no original]). Para entendermos melhor essa dinâmica precisamos retomar o itán em que temos os elementos naturais água, ar e, por fim, terra, que juntos constituem a primeira potencialidade de Exu. Assim sendo, essa divindade já *está sendo tempo em ação*. Note que as ações do Orixá, solidificando-se em montículo de terra, não estão dentro do tempo: elas são *o próprio tempo*. Com isso, as ações de Exu criam a temporalidade dentro da cosmopercepção dos nagôs e de todos os povos que sua cultura influenciou, os chamados iorubás (SODRÉ, 2017). Esse amálgama não é algo que

possa ser inserido em uma cronologia de acontecimentos desencadeados de um princípio, como nos relata o livro de Gênesis. Nesta perspectiva, Sodré (2017) aponta que

Exú abriu uma possibilidade que não lhe preexistia em termos reais, mas foi tornada possível por um evento feito metonímia do acontecimento (a pedra enquanto começo de uma transformação). O que está sendo mostrado é que todo acontecimento vem junto com seus possíveis. Mas, para ser de fato um “tornar possível” é preciso que nada preexistia em termos reais, é preciso que o pássaro exista e esteja abatido apenas na abertura (o nascente, o *a vir*) instaurado pelo acontecer (SODRÉ, 2017, p. 187).

Nessa perspectiva, a ação - lançar a pedra - é o que possibilita a coexistência entre passado, presente e uma possível tessitura do vir a ser, do futuro. É essa temporalidade gestada por Exu e, a partir dela, que pensamos nos Candomblés. É caro para o entendimento deste texto que o leitor não se esqueça que é Exu quem cria e gera o tempo. Ou seja, tempo também é Orixá. Dessa forma, podemos perceber que não há nenhuma contradição no dito popular, haja vista que Exu se apresenta como ancestral e descendente que gesta e age na temporalidade. Em suma, ao pontuar essa questão da temporalidade criada via Exu, indicamos de saída que nosso texto será fluido, dinâmico, criado e recriado conforme as necessidades do campo empírico, das bibliografias consultadas, dos espinhos do processo da escrita e das flores resultantes das análises das entrevistas.

Destacamos, ainda, que a figura deste Orixá aparece basicamente em todos os estudos sobre a espiritualidade e religiosidade afro-brasileira<sup>10</sup>, dessa forma, faz-se necessário uma elucidação mais detalhada a seu respeito. Tomamos como referência os estudos de Liana Maria Sálvia Trindade (1981), em seu artigo *Exu: poder e magia*, no qual a pesquisadora destaca a força de Exu, seu poder encarnado de “desafio”, sua “irreverência”, sua “ambiguidade” e o seu caráter “*trickster*”. O estudo aponta que o orixá carrega em si um poder revolucionário que “permite aos homens a possibilidade de autodeterminação, de quebra das interdições sociais que limitam sua liberdade” (TRINDADE, 1981, p. 3). Logo, com a mudança de paradigma e alargando ainda mais o conceito de revolução podemos pensar na mudança do *status quo* da sociedade vigente. A autora aponta ainda que é Exu quem “transporta” o axé, a força vital que assegura o dinamismo da existência dentro da

---

<sup>10</sup> Neste texto a palavra afro está sendo utilizada como referência ao continente africano.

perspectiva espiritual candomblecista e, em decorrência disso, ele é o mensageiro entre as divindades e os seres humanos (idem, p. 4).

Na obra *Os nagôs e a morte*, Juana Elbein dos Santos (2008, p. 132) destaca que a função deste orixá é resolver problemas, encontrar caminhos apropriados, abrindo-os ou fechando-os, além de fornecer sua ajuda e poder a quem precisar. Isto posto, acionamos essa divindade como propulsora dos caminhos e possibilidade desta escrita, fazendo parte da metodologia do nosso trabalho. Entendemos que sem Exu nada acontece, nada é feito, afinal, ele é imprescindível na comunicação e na relação dos Orixás com a humanidade. Antes de qualquer ritual ou cerimônia no Candomblé, Exu deve ser saudado e deve comer primeiro. É como o dito popular que cresci ouvindo: “quando a farinha é pouca, meu pirão primeiro”. Neste caso, farinha, azeite de dendê e pinga (marafo) devem ser servidos a Exu, seu alimento predileto, sua comida ritual, seu padê (VERGER, 2002, p. 79).

Enfim, tendo em vista o objeto de investigação “nessa encruzilhada” de histórias e tradições orais, as sacerdotisas (ialorixás) do Candomblé baiano, aqui saudamos Exu em sua forma feminina mais conhecida pelo povo de santo como Pomba-Gira (AUGRAS, 2000). A flor que foi entregue na encruzilhada, no início desta seção, destina-se a ela, à Pomba-Gira Dama da Noite. A partir deste Exu-Mulher, pensamos e construímos uma categoria interpretativa denominada **Exu-Ìyá**, que será crucial para nosso estudo.

### 2.1.1 Exu-Ìyá

É preciso justificar que, ao criarmos essa categoria interpretativa, somos movidos pela necessidade da própria pesquisa, que tem problemáticas e objetivos que tocam as vivências do feminino no sagrado religioso do Candomblé. O que significa que Exu-Ìyá, aqui mobilizada como categoria de análise, é uma construção literária, isto é, não está presente no sistema simbólico nagô, tampouco aparece nas narrativas das entrevistadas no campo empírico, quiçá nas literaturas especializadas. E, sim, assumimos o risco de sofrer as críticas e a reprovação da academia e do povo-de-santo.

Em nossa defesa, elucidamos que sentimos a necessidade de forjá-la para que nossas análises e interpretações possam ser realizadas na força e nas potencialidades que carregam as figuras de Exu e Ìyá, palavra que designa mulher no dialeto nagô-iorubá. Para que assim possamos compreender as movimentações e motivações dessas mulheres negras de axé. Nesse



contexto, é possível questionar: por que optamos por fazer essa junção? Já temos uma prévia do que entendemos por Exu, porém fica a indagação: o que é Ìyá? Para respondermos a primeira questão, tomaremos como referência um itán em que Exu transforma-se em inúmeros caminhos, trata-se do itán de Òse Tùwà (SANTOS, 2008, p. 139-160). Por ser um itán extenso, como aponta Santos, o apresentaremos resumidamente.

Exu, ao nascer, sentia fome e comeu tudo que existia, toda fauna e flora. Não saciado, o orixá decidiu alimentar-se de sua mãe (em iorubá, Ìyá). Seu pai, para conter a fome do filho e para evitar sua própria morte, começa uma perseguição a Exu. Ao sair no encalço do seu filho, o pai desfere inúmeros golpes de facão dilacerando Exu em várias partes. Cada pedaço do corpo dessa divindade transformava-se em um novo Exu, uma nova potência, um novo caminho. Com o intuito de cessar a repressão paterna, eles chegam a uma resolução da contenda. O pai reclama a Exu que lhe devolva tudo que havia comido, incluindo sua mãe (Ìyá). Então, Exu vomita tudo o que havia deglutido e passa a ser conhecido como “a boca que tudo come” (SANTOS, *idem.*)

A devolutiva é feita via vômito, dessa maneira, tudo que regressa é alterado, modificado, pois já havia sido processado pelo aparelho digestivo de Exu. Agora tudo carrega parte da força vital desse orixá. Os nagôs denominam toda força de vida como axé, categoria da qual trataremos na segunda seção do texto, quando abordaremos com detalhes os aspectos do Candomblé. Retomando a explicação do itán de Òse Tùwà, nota-se que o mundo ingerido por Exu regressa imantado de axé, de força vital e, conseqüentemente, tem mais potência porque está agregado à maior vitalidade.

Esse itán traz uma questão fundamental para pensarmos a resposta da junção via hiato das figuras de Exu e Ìyá. Ou seja, colocamos nossa categoria como uma possibilidade do corpo multifacetado de Exu. Por isso, não nos parece, a despeito de toda crítica futura, impossível nem improvável a construção dessa categoria, já que o itán não apresenta um número fechado e nem todas as nomenclaturas dos novos corpos de Exu. Isso não causa tampouco gera nenhum constrangimento à cultura nagô, porque “acrescentar mais um é uma marca de quem vive uma existência nagô. É um povo que deixa sempre um ponto de abertura, pois acredita que o Universo é um conjunto aberto” (PÓVOAS, 2002, p. 154). Assim, Exu-Ìyá é uma possibilidade que pode ser pensada a partir deste itán. É um caminho dentro de Òse Tùwà.

Dessa forma, o itán indica, metaforicamente, a múltipla e contínua representação de Exu. Nesse sentido, essa categoria atualiza o itán e é alimentada por esse saber ancestral. Objetivamos, com a criação dessa categoria, indicar que Exu também virou um caminho escrito, uma possibilidade de ser e estar nas universidades, em suma, é o elo do sistema “texto-boca”, dentro do complexo do corpo vivo e falante.

Destarte, essa vereda receberá o nome de Exu-Iyá. Substancialmente, sua construção é simples, afinal, ela é a junção de dois princípios: Exu e Iyá. É feita via potência belicosa presente em Òse Tùwà. Ainda como objetivo de pesquisa, a categoria analítica apresenta-se como um caminho combativo para implosão das epistemologias excludentes, forjadas via pensamento ocidental, já que, há até pouco tempo, não aceitavam outros saberes, conhecimentos e filosofias que não fossem pautados na lógica branca eurocentrada.

Figuradamente, podemos dizer que o Ocidente “comeu” por séculos vários povos via escravismos. Agora, os descendentes dos massacrados não estão mais no estômago do mundo, chegamos à cabeça e queremos a implosão desse corpo violento, genocida e criminoso que por séculos nos vilipendiou o direito à vida, à liberdade e ao bem viver. Por isso, é urgente a construção de novos saberes, novas narrativas e, com o fundamento delas, alterar a realidade na qual estamos inseridos. Não obstante, notamos um dado relevante do campo empírico: todas as mulheres entrevistadas contribuíram direta ou indiretamente para a mudança da realidade social em que estão inseridas. Essas ações ocorrem de diversas maneiras via marchas, atos públicos, palestras, agenciamento de políticas, etc., o que trataremos em momento oportuno ao apresentar a análise das entrevistas.

Isto posto, precisamos entender a palavra Ìyá para que a categoria se apresente como força analítica e interpretativa. Segundo o dicionário yorubá-português (BENISTE, 2011, p. 412), o verbete Ìyá significa “mãe”. Contudo, em África, a nomenclatura extrapola o conceito de gênero e, segundo os estudos de Monique Augras, Iyá é o “*poder das grandes mães*” (AUGRAS, 2000, p. 18 [grifo nosso]). Desse modo, entendemos esse poder como a potência e a capacidade de modificar e transformar uma dada realidade, assim como as múltiplas partes de Exu, narradas em Òse Tùwà. As grandes mães que a estudiosa menciona seriam as primeiras formas espirituais que gestaram o mundo e todos os seres vivos, seria o poder ancestral da própria África, a Ìyá de toda a humanidade (DIOP, 1974).

Esse poder está presente na Pomba-Gira de nome **Dama da Noite**, um Exu em seu múltiplo feminino, uma Ìyá, um Exu-Mulher. Ela me deu caminhos para chegar aqui. Senhora

que é Senhor, Senhor que é Senhora e engendra essa dualidade, que chama e provoca para Si e em Si<sup>11</sup> a simbiose da categoria que forjamos. É esse o movimento das pedras de ontem acertadas hoje. Ontem iniciamos a nossa graduação pensando em Exú e em seu riso festivo, carnavalizado, e hoje gestamos a escrita e parimos tese. A saúdo como registro simbólico para o texto, que é assinado de forma solitária, mas que não foi construído e produzido dessa maneira. Ele tem muitas mãos, olhares e percepções, porque é gestado de diferentes percepções e parte de um útero coletivo. Por isso, não é meu enquanto produto, mas sim nosso enquanto desejo e possibilidade das partilhas coletivas. É de todas as mulheres encarnadas e desencarnadas que falam e contribuem direta ou indiretamente para a escrita, enquanto autoras, nas linhas que seguem. São autoras, pois receberam e acolheram o pesquisador em suas dúvidas, anseios, medos e em seu universo de ignorância, de seu desconhecimento. Por isso, saudamos a Lebara: *Laroyê! Mojubá!*<sup>12</sup>

Ainda na defesa da categoria Exu-Ìyá, aciono o texto: “Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]” da filósofa nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2016), para dialogar com o poder das grandes mães posto por Augras. Oyèwùmí defende o poder através da matripotência, vejamos:

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é a sênior venerada em relação a suas crias (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3).

Assim, o poder de Ìyá extrapola o seu próprio corpo e cria domínio sobre outros corpos, sua prole. Sendo sênior, Ìyá é a construção de um saber vinculado à trajetória de vida e esse é um aspecto crucial para entendermos toda a dinâmica do poder nas relações internas e externas dos candomblés. Ao aproximar o hiato Exu-Ìyá, fazemos uma associação direta, somativa e correlata de poderes. Exu é, dentre tantas possibilidades, o poder acionado através

<sup>11</sup> Ao dizer isso, retomamos o itán que narra a genealogia de Exu oriundo do movimento. Ele não tem um útero externo que o gesta, o orixá nasce de seu próprio movimento ao criar o tempo. Logo, entendemos que Exu também carrega um útero mesmo de forma recalçada pela sua virilidade.

<sup>12</sup> Em uma tradução livre do idioma nagô, temos: “Ao mensageiro/ meu respeito!”

do movimento, em contrapartida, Ìyá é a potência gestora de toda criação. Portanto, usamos Exu-Ìyá como sinônimo de força motriz espiritual e material.

Além disso, ao tratar da terminologia Ìyá, a filósofa Oyěwùmí faz severas críticas aos pesquisadores não africanos, especialmente, aos europeus e estadunidenses que, segundo ela, traduzem “Ìyá” na chave do gênero, trazendo para o conceito o binarismo ocidental, inexistente entre os iorubanos, expresso nas categorias: homem/mulher. Ou seja, compreendem Ìyá em um par de oposição no qual engendram a pseudo-ideia de que o masculino é superior ao feminino, modificando seu uso pelos iorubás. Vejamos:

as palavras Ìyá ou Yèyé são normalmente traduzidas como a palavra inglesa “mãe”. Essa tradução é altamente problemática porque distorce o significado original de Ìyá no contexto iorubá, deixando de captar o significado central do termo, porque abordagens teóricas dominantes da maternidade – feminista e não feminista – representaram a instituição como generificada. Nas sociedades ocidentais, enfocando o dimorfismo sexual do corpo humano, os constructos de gênero são introduzidos como a maneira fundamental pela qual a anatomia humana deve ser entendida no mundo social (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 3).

Ao pensarmos a construção dessa categoria, Exu-Ìyá, não propomos uma distorção do significado original vinculado à noção de Ìyá. Sabemos que a comunidade iorubana não está baseada no binarismo, pois não existe um instrumento de diferenciação tampouco marcadores de poder baseados no gênero (generificação), como aponta Oyěwùmí.

Biologicamente, os órgãos sexuais existem, porém, são entendidos como uma distinção anatômica e não como marcadores hierárquicos de poder para os iorubanos. Desse modo, a produção da filósofa recorre a termos como “anafêmea” e “anamacho” (idem). Ao introduzir o “ana” no início de cada palavra, há uma referência ao marcador anatômico, retirando assim o binarismo imposto pelas traduções exógenas à realidade africana. Com isso, é preciso entender que os iorubanos entendem o corpo em outra perspectiva, a qual não está atrelada somente às determinações biológicas.

Reitera-se, assim, que a potência vinculada à Ìyá implode o conceito de gênero na perspectiva da comunidade europeia/estadunidense, em que o gênero feminino, enquanto conceito, está atrelado necessariamente à figura de uma mãe submissa, impotente, um corpo

fraco, com uma anatomia inferior<sup>13</sup>. Nessa perspectiva, a crítica produzida por Oyèwùmí refere-se a uma produção científica baseada em uma Bio-Lógica produtora de conhecimentos e saberes que resultam da hierarquização dos corpos (brancos/pretos; ricos/pobres; masculinos/femininos e etc.) frente à construção das Ciências Humanas - com destaque para as Ciências Sociais. Por isso, justificamos que pensamos em Ìyá dialogando com seu conceito africano-iorubá, e não como uma tradução mal feita vinculada à palavra mãe.

Criar uma categoria analítica é uma realidade desafiante em Ciências Sociais. Ao adotarmos essa postura, assumimos uma interpretação crítica em relação às categorias já existentes no campo dos estudos afro-brasileiros que não dão conta da compreensão do Candomblé, de suas dinâmicas e processos e que, por conseguinte, não abordam a importância social, política, cultural, econômica e filosófica das mulheres negras de axé.

A partir disso, justificamos a importância do nosso trabalho como um esforço para evidenciar essas trajetórias. Nessa perspectiva, é oportuno resgatarmos o paradigma da complexidade de Edgar Morin (1998) como um aporte da ciência clássica que contrapõe o pensamento cartesiano e enaltece a presença do outro, das outras formas de saberes, da diversidade. É no crivo da complexidade e da alteridade que se situa Exu-Iyá.

Morin (1998) situa que a grande diversidade antropossocial dos seres pode ser explicada a partir de elementos complexos, que para o autor se expressa em um “conjunto dos princípios de inteligibilidade próprios da ciência clássica”, que “ligados uns aos outros produzem uma concepção simplificadora do universo (físico, biológico e antropossocial)” (MORIN, 1998, p. 330). Em outros termos, os estudos das Ciências Sociais podem ser explicados pela complexidade de Morin. Assim, a complexidade de Morin é a possibilidade que temos de juntarmos e (re)juntarmos os conceitos, teorias, categorias, metodologias e etc., a fim de negarmos o cartesianismo que tudo separa e reduz ao fixo e ao imutável. É isso que nos interessa em nossas análises e interpretações. Inferimos que o simples não despreza a boa construção teórico-metodológica, a análise bem feita das informações apontadas pelo campo. Como contraponto, o simples traz consigo um grande desafio: tornar o texto acessível a todos que o leem.

---

<sup>13</sup> Essa concepção está vinculada à figura judaico-cristã formatada no livro de Gênesis na figura de Eva que, segundo a tradição, foi criada a partir da costela de Adão. Eva deveria ser submissa a Adão (BÍBLIA, Coríntios, 14: 33-34).

Corroborando a lógica de Morin, temos a contribuição de Carlos Ginzburg (1989) via metáfora do caçador cujo aprendizado é conduzido por uma observação dos detalhes. Dessa maneira, o pesquisador deve assumir a postura do caçador e “farejar, registrar, interpretar e classificar pistas” (GINZBURG, 1989, p. 151). Nessa perspectiva, o complexo, no sentido de “rejuntar” como propõe Morin, não é descartado, mas sim entendido como uma necessidade real da pesquisa. Ao explicar a ciência de forma simples, objetivamos aproximar as pessoas que não têm acesso à universidade e a seu universo. De que serve um saber que não pode ser acessado por todos?

A complexidade de Morin está intrinsecamente ligada ao fato de não conhecermos os seres de forma total, mesmo reduzindo, generalizando e, até mesmo, simplificando, como propõe a Ciência. Existem saberes que não podem ser revelados pela racionalidade, tampouco são acessados por ela. No caso dos candomblés, isso é facilmente percebido pelo imperativo do segredo, isto é, existem saberes que só são partilhados pelos integrantes do grupo. O conhecimento específico de um determinado campo de estudos é mutilado em detrimento do conhecimento geral. Sendo assim, o recorte da pesquisa nada mais é do que um processo dessa “mutilação” e o pesquisador assume o “facão” presente em Òse Tùwà.

Por tempos, as Ciências Sociais têm cometido esse equívoco. Ao analisar o Candomblé, enquanto problema geral, os pesquisadores não direcionaram seu olhar de forma cuidadosa para as mulheres de axé. É nisso que Exu-Ìyá abrirá os caminhos e possibilidades de chegar e de enxergar.

Ao propor uma nova categoria de análise, objetivamos, por fim, contribuir com as Ciências Sociais para que elas se aproximem cada vez mais da realidade social, política, econômica e espiritual dos candomblés. No entanto, constatamos uma armadilha, pois a espiritualidade brasileira de matriz africana é pautada na oralidade e, ao propormos algo escrito (a escritura desta tese), lançamos o facão ao entendimento de todo aquele que não domina o código da palavra escrita.

Ressaltamos, então, que não devemos cair no equívoco de pensar que o conhecimento só é estruturado por meios escritos. Não dominar o código escrito não significa não ter acesso a outras formas e fontes de conhecimento, sobretudo, aqueles construídos a partir da realidade sensitiva (tato, olfato, paladar, visão), bem como da realidade espiritual e imaterial. Assim, nossa categoria, Exu-Ìyá, tenta unir esse hiato entre a academia e o povo de axé, mesmo entendendo e assumindo os riscos da escrita excludente.

Exu-Ìyá é uma categoria que mobiliza as encruzilhadas subjetivas e reais da nossa pesquisa. Ao acionar a encruzilhada, destacamos e fundamentamos a força de encontro dos caminhos, ou seja, os pontos em comum que aparecem nas falas das nossas entrevistas. O movimento, o trânsito, o devir, a fluidez, as múltiplas possibilidades de Exu têm como aporte teórico as obras de Santos (2008), Ribeiro (1996; 2004), Sàlámi (2011), Barros; Mello; Vogel (2012), dentre outros autores. É na encruzilhada que Exu encontra as Iyami, as mães (iyás) ancestrais, os outros orixás e a humanidade. O espaço cruzado é acionado pela palavra que faz com que os entes, as sensações, pensamentos e mistérios interajam.

A palavra é também ativação de saliva, do líquido, daquilo que flui e dá vida. Essas noções são extremamente caras ao continente africano. Note o leitor que, ao acionar a importância da palavra, dialogamos diretamente com os estudos de Vansina (2010) e Hampaté Bâ (2010), que tecem e demonstram como a palavra constrói a tradição e a memória coletiva. A palavra é a possibilidade viva da tessitura do itán, do nexos entre o complexo sistema boca-ouvido. Isso significa dizer, ainda, que a palavra é o princípio de organização da África subsaariana, mais precisamente, da comunidade iorubá.

Dessa forma, a categoria Exu-Ìyá funciona como *processos de deslocamentos simbólicos, subjetivos e espaciais* e dará um dos traços mais marcantes do texto: o trânsito das metamorfoses realizado via e sobre texto. Marca, assim, fluidez e dinâmica que evocam a luta e o poder que emanam das mulheres, do feminino, em vários lugares e tempos descontínuos da cidade de Salvador.

Nessa direção, entendemos o gênero feminino como sinônimo de resistência, poder, luta e, sobretudo, axé. Para tratar da noção de gênero, mobilizamos as discussões e pensamentos produzidos pelo **mulherismo africano**, termo cunhado e teorizado por Cleonora Hudson-Weems, que tem como características-chave:

autonomeação e a autodefinição, irmandade genuína, força, em convergência com a luta do homem, plenitude, autenticidade, flexibilidade dos papéis sociais, respeitabilidade, reconhecimento, espiritualidade, compatibilidade do sexo masculino, respeito com os mais velhos, adaptabilidade, ambição, maternagem e carinhosidade (HUDSON-WEEMS, 2019, p. 161-162).

Nesta chave, o homem não é um inimigo e nem um opressor, tal como propõem as feministas brancas. Esse posicionamento foi o critério adotado para trabalharmos com o

mulherismo africana. Na cosmogonia africana, há uma igualdade entre os gêneros: a mulher é igual ao homem, ambos estão inseridos na mesma cabaça, como propõe o itán iorubano. Ademais, o mulherismo africana traz “à tona o papel das Mães Africanas como líderes na luta para recuperar, reconstruir e criar uma integridade cultural que defenda os antigos princípios Maáticos de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, justiça, ordem e assim por diante” (DOVE, 1998, p. 21).

Isto posto, podemos definir nossa categoria como essa *potência de movimento que constrói o ser feminino* nesses espaços de axé. É uma força que funciona como ação desestabilizadora de uma ordem que determina maneiras de consumir o espaço urbano, que determina maneiras de se comportar e agir nele, criando novos usos que de certa forma, micro e macro politicamente, transgridem as narrativas pautadas pela história única, a saber, a branca cisnormativa eurocentrada. Assim, adiantamos que as entrevistadas, em suas falas, anunciam diferentes possibilidades de atuação, seja ela na esfera pública, seja na esfera privada. Isso demonstra a força que está posta em Exu-Ìyá e sua construção enquanto possibilidade de transmutação da realidade soteropolitana e brasileira.

Desse modo, Exu-Ìyá é uma categoria que permite ao pesquisador captar uma maneira de ser/estar que se constrói na e pela potência de movimento dessa energia ancestral do feminino. Em nossas entrevistas, percebemos em vários momentos o trânsito e dinamismo dessa força e poder. Aqui faremos uma breve demonstração de como a categoria nos permite interpretar e analisar as narrativas das mulheres de axé. Vejamos a fala da entrevistada Iraídes Nascimento:

As Yás escolhidas por Xango Afonjá são mulheres à frente do tempo, da modernidade. Mãe Stella em seu reinado e liderança, em parceria com a Sociedade Civil do Ilé Axé Opó Afonjá, implantou acervos culturais importantíssimos! Inicia suas ações culturais e sociais com a fundação de um Museu da tradição religiosa, onde neste espaço encontramos símbolos que resgatam a memória do terreiro desde utensílios de cozinha a indumentárias utilizadas pelas Yás do terreiro, temos a Biblioteca com possibilidade de pesquisas escolares e acadêmicas, da Casa do Alaká, idealizada para jovens de ambos os sexos, na faixa etária entre 16 e 21 anos, tendo como objetivo capacitá-los para exercerem uma atividade geradora de renda, seja como tecelão ou agente multiplicador (Entrevista coletada em 20 de janeiro de 2020).



A partir desse fragmento da entrevista, percebemos que Exu-Ìyá dá seu primeiro passo demonstrando que as mulheres de axé estão “à frente de seu tempo”. Ou seja, estão em constante dinamismo e realizam importantes ações que contemplam não apenas a comunidade do terreiro, mas também toda a sociedade civil, a exemplo da Casa do Alaká, que capacita jovens para o mercado profissional. Esse é um exemplo real de como as mulheres de axé agenciam e promovem um debate de políticas de inserção da juventude em trabalhos formais.

Aqui a força da Ìyá demonstra-se com maestria em determinado aspecto: as mães pensam no futuro e bem viver de sua prole. Elas querem dar e apresentar os caminhos possíveis às suas filhas e filhos. Além disso, notamos a potência criadora e transformadora dessas ações com a idealização e implementação do acervo, da biblioteca e do museu mencionados, que representam um feito inenarrável para a preservação de todo o saber, conhecimento e legado da comunidade de axé em Salvador. Esses espaços representam importantes instrumentos de preservação da memória material e imaterial do povo-de-santo. Tais espaços têm como função e finalidade informar e educar e, através de diferentes atividades e exposições, manter vivas as tradições vinculadas à comunidade de Candomblé.

Perceba o leitor que Exu-Ìyá está presente no dinamismo dessa potência feminina que (re)cria o espaço e desloca objetos e saberes utilizados no cotidiano, inventando novos comportamentos e hábitos. A ressignificação de indumentárias e utensílios de cozinha se dá, não mais como meros artefatos do dia a dia, mas sim como símbolos que passam a significar, nessa movimentação de saberes e de uso do espaço, a memória de práticas culturais, religiosas, espirituais.

Além disso, a categoria permite depreender o movimento de deslocamento dos sujeitos no espaço, que, da maneira como é utilizado, transforma narrativas e ordens excludentes. É na e pela potência de movimento dessa energia feminina que é possível fazer a inversão de lugares de determinado público [filhas e filhos de santo, moradores de comunidades periféricas, jovens em formação] que, segundo uma convenção branca e eurocentrada, não poderia ter como costume a entrada em museus para apreciar objetos da cultura de seu próprio povo - o povo preto -, enquanto patrimônio legítimo a ser reverenciado. Por isso, a partir do uso de um espaço do cotidiano e dos saberes das práticas e tradições do Candomblé, essa potência feminina logra movimentar posições sociais e alterar lugares autorizados e acessados pela população de axé.

Dessa forma, propomos não apenas uma possibilidade dentro dos métodos analíticos, mas também indagações sobre as condições de realização de pesquisa em contexto, ainda que brasileiro, fortemente marcado pelo cientificismo europeu. Ao darmos dinamismo e potência ao texto, ao trazer Exu-Ìyá, fomos indagados pela própria categoria sobre os nossos passos anteriores: será que este caminho que “mutila” saberes oralizados é o ideal? E, ainda, será que esse modo de produzir saber (por código escrito), que saqueia, empilha, queima, deslegitima e destrói de forma cruel e racional outras culturas diferentes da eurocentrada deveria ser trilhado por nós?

Ainda na inquietude mutiladora, seguimos por esse caminho e esse dinamismo indagador presente em Exu-Iyá nos fez notar que, em nossos estudos anteriores, não tratamos da importância das mulheres negras vinculadas ao Candomblé na construção social, política e econômica da cidade de Salvador.

Dessa realidade, fizemos um levantamento prévio das referências bibliográficas, mais precisamente, nos estudos de Antropologia (CARNEIRO, 1978, 1981; CAPONE, 2004; LANDES, 2002; SANTOS, 2008 VERGER, 1981), em que percebemos que as abordagens sobre as mulheres negras de axé perpassam apenas suas atuações no tocante à espiritualidade. Grosso modo, são estudos voltados para o entendimento e apresentação da espiritualidade, ritualística, gênero e performance das religiões de matriz africana na realidade soteropolitana e suas influências em outras regiões do Brasil e do mundo.

A partir dessa constatação, chegamos à seguinte “pedra” posta na encruzilhada: por que quando se fala da cidade de Salvador, no contexto político, não se apresenta a relevância das mulheres negras de Candomblé? Mais precisamente: por que não se evidencia a contribuição das mulheres negras de axé na formação e no desenvolvimento de políticas públicas da cidade?

Tomamos como referencial teórico a definição de mulher negra presente nos estudos de Jurema Werneck, a saber:

As mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultados de uma articulação de heterogeneidades, resultantes de demandas históricas, políticas culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (WERNECK, 2010, p. 10).

Assim, ao mobilizarmos o conceito de mulheres negras, partimos dessa perspectiva, que valoriza os diferentes tempos históricos e suas consequências para a realidade das mulheres negras. Ademais, entendemos, ainda, que elas são sujeitos identitários e políticos, o que significa dizer que as mulheres negras são de crucial importância para o entendimento da realidade de Salvador e, ampliando o debate, do Brasil.

Neste trabalho, essas mulheres estão vinculadas ao Candomblé e, por isso, acrescentamos a nomenclatura “axé”, que significa “força vital” (SANTOS, 2008, p. 39). Justificamos nossa escolha pelo fato de que, no Candomblé, o axé é o princípio que move toda a liturgia ritualística. Sem axé as possibilidades de realização espiritual estariam paralisadas. Nesses termos, o axé é um princípio gerador de vida.

Nosso enfoque, então, é pensar como as mulheres negras de axé, ou seja, as mulheres negras de candomblé, através de suas práticas e ações, atuam e modificam a realidade em que estão inseridas, na cidade de Salvador-BA. Para efeito de simplificação metodológica, de agora em diante, usarei a expressão mulheres negras em referência a este grupo, as mulheres negras de axé, terminologia que intitula esse trabalho.

Nesse viés, problematizamos ainda: por que não se evidencia o trabalho das mulheres negras de axé em reivindicações públicas que demandam desenvolvimento de políticas voltadas para a população? Reivindicações como a marcha das mulheres em Salvador e a luta pela preservação do patrimônio material e imaterial da Pedra de Xangô, localizada na avenida Assis Valente, em Cajazeiras. Outro fato que corrobora essa problematização é a criação do dia da luta contra intolerância religiosa, instituído federalmente em decorrência do falecimento de Gildásia dos Santos e Santos, ialorixá do Ilê Axé Abassá de Ogum, localizado nas mediações da Lagoa do Abaeté, no bairro de Itapuã.

E, neste ponto, destacamos que o desenvolvimento de políticas públicas, no contexto brasileiro, para o povo negro, ainda não foi suficiente para alterar o quadro de exclusão, preconceito e racismo, dificuldade pautada na impossibilidade de “abordar as políticas públicas e as ações afirmativas sem considerar a pluralidade de forças sociais envolvidas” (FONSECA, 2009, p. 12). O que demanda contemplar, nas políticas públicas de Salvador, também a importância das forças sociais das mulheres negras de axé.

Além disso, como justificativa para o eixo de nossa problematização [políticas públicas], ressaltamos que as mulheres negras de Candomblé se constituem e se posicionam

*localmente* como sujeitos políticos, uma vez que, em seus fazeres e dizeres cotidianos, colocam em circulação saberes que possibilitam dada organização de poder frente a dificuldades da população, como desigualdades e exclusões sociais. Tendo em vista a historicidade da própria cidade de Salvador, a formação de bairros periféricos, associações, terreiros, escolas<sup>14</sup>, essas mulheres já são sujeitos políticos que atuam nesses espaços locais, realizando aquilo que, segundo Michel de Certeau (1998), funciona como “estilos de ação” que configuram táticas de indivíduos não entregues à passividade nem à disciplina.

Daí a corroboração de nosso problema de pesquisa: se essas mulheres já são sujeitos políticos de relevância, em pontos locais da cidade, em lutas e ações do cotidiano, por que não recebem relevância e visibilidade no *espectro global* de desenvolvimento de políticas para a população de Salvador? Qual é o “facão” que impede a movimentação de Exu-Ìyá nesses espaços?

Visto que problematizamos as motivações para a “invisibilidade” dessas mulheres no desenvolvimento de políticas públicas, partimos do pressuposto de que elas aí exercem importante papel. Nessa direção, esta tese também busca responder: *como* as mulheres de axé contribuem para a elaboração de determinadas políticas públicas para a cidade de Salvador? Dessa forma, a postura interrogativa desta tese visa compreender não só causas sócio-históricas de um silenciamento, mas também demonstrar como as existências femininas ligadas ao Candomblé participam da elaboração de políticas públicas. Com isso, nossa investigação busca, sobretudo, evidenciar e dar visibilidade para o papel exercido por elas.

Ao buscarmos as respostas para essas indagações, encontramos no Candomblé nosso caminho primário e fio condutor do entendimento de como, por meio da espiritualidade, as mulheres disputam espaço e perfazem outros caminhos nas discussões de gênero, política, classe e no debate etnicorracial na cidade de Salvador. Com esses debates, elas lançam, metaforicamente, pedras, que unidas ladrilham novos caminhos para tantas outras pessoas passarem. Nesse sentido, entendemos que esta tese não esgota toda a riqueza do campo de investigação, ela será *uma possibilidade de analisar e interpretar discursos, memórias e histórias* que constroem uma Salvador real.

---

<sup>14</sup> Como exemplo, citamos a criação e manutenção da Escola Mãe Hilda, yalorixá do terreiro de Candomblé Ilé Axé Jitolu, escola comunitária situada no bairro do Curuzu. A escola oferece educação gratuita para as crianças da comunidade e tem como proposta, também, manter o legado da fundadora, Mãe Hilda Dias dos Santos. Para mais informações sobre essa yalorixá tão importante para as pessoas e a cidade de Salvador, ver Mercês (2017).

E dizemos uma Salvador real, pois há uma cidade que está montada e aparatada para recepcionar os visitantes em suas grandes festas ao longo do ano, como constatado em nosso mestrado sobre o carnaval do Bloco Ilê Ayê (MERCÊS, 2017). E uma outra cidade onde habita a (o) soteropolitana (o) que vive as alegrias e dilemas que só as grandes cidades apresentam. Nesta cidade real, é forjada a alma da baianidade, esse jeito de ser baiano, de viver o tempo e de estar na África, que tanto nos encanta e interessa.

Para perfazer o entendimento do Candomblé e, conseqüentemente, da formação espiritual dessas mulheres, discutiremos ao longo deste texto algumas categorias caras a este trabalho, a saber: itán, memória e ancestralidade. Nesse sentido, a pedra rola para a encruzilhada do agora, em outros termos, nossa pesquisa vislumbra entender o contexto atual do Candomblé nagô-iorubá. Por certo, retomaremos a História do Candomblé com seus principais fundamentos e seus itáns, que criam e fundam a cosmopercepção da espiritualidade.

Isto posto, é nesse diálogo e dinâmica, entre a mulher negra e o Candomblé, que buscamos responder à indagação principal desta pesquisa: por que quando se fala da cidade de Salvador não se apresenta a relevância das mulheres negras de Candomblé? Para tanto, tomaremos a realidade, vivência, memória, das nossas interlocutoras para trilhar respostas a essa pergunta. Nesse sentido, pretendemos ressaltar a importância, para a análise, dos relatos vividos e narrados por essas mulheres como marcadores peculiares da dinâmica atuante, viva, e singular presente nos candomblés.

### **2.1.2 A panela e a encruzilhada: o método e caldo metodológico**

Ao longo desta seção, mobilizamos os itáns e, para construir e apresentar nosso referencial teórico-metodológico, não seria diferente. Certa vez, estive em um terreiro de Umbanda, o Índio Pedra Preta, situado em Araraquara-SP, e me deparei com o ponto cantado, uma música, cujo fragmento nomeia o título dessa seção: “na encruzilhada vi uma *panela de Exu*”. Cabe mencionar que esse orixá é também a divindade responsável pela comunicação, o mensageiro, entre o plano material e imaterial, entre os deuses e os homens. Assume diferentes formas e dialoga com inúmeros saberes (SANTOS, 2008).

Nessa perspectiva, analisamos um itán intitulado: “Legba carrega uma panela que se transforma em sua cabeça”, coletado por Reginaldo Prandi (2001). A tradição oral narra que a primeira cabeça (em iorubano ori, BENISTE, 2011, p. 591) de Exu foi uma *panela*. Por assumir diferentes formas, Exu também assume diversas nomenclaturas, sendo Legba uma delas. Vejamos:

Ifá andava triste e desolado, tendo se desentendido com seu rei. Ele consultou o oráculo para saber o que fazer. Foi dito que fizesse uma oferenda com tudo quanto era fruto redondo. Mas, o *ebó* [oferenda] deveria ser entregue por sua mãe. Como a mãe de Ifá morava longe, Ifá pagou a Legba um galo e uns doces para ele ir buscá-la. Exu chegou à casa da mãe de Ifá e disse que a levaria à casa de seu filho desde que ela lhe pagasse alguma coisa. Mas, ela não tinha nada para oferecer a ele. Exu disse que queria o bode de doze chifres que tinha visto no quintal da casa dela. Ela disse que o bode não era dela, ela apenas o guardava. Legba insistiu. Legba tomou o bode e o matou. O sangue do bode jorrou e era puro fogo e o fogo tomou conta de Exu. Ele consultou o babalaô e foi dito que fizesse uma oferenda com os órgãos internos do bode. Ele o fez e em seguida se pôs a cozinhar a cabeça. Mas, a cabeça do bode não cozinhava, por mais que a panela ficasse no fogo. Ele tomou a mãe de Ifá, levando a mulher. Usando um pano torcido, Legba fez uma rodilha para carregar a panela nos ombros e a *panela grudou nele e se transformou em sua cabeça*. Naquele tempo Exu ainda não tinha cabeça. Eles chegaram a casa de Ifá e a mãe narrou ao filho o ocorrido. Ifá lamentou-se por também não ter cabeça. Foi dito que se fizessem sacrifícios com frutas redondas para ganhar um *ori* [cabeça]. A mãe levou ao rei a cabeça contendo frutas redondas. O rei tomou o mamão e o partiu em dois. Uma metade do mamão fixou-se entre os ombros e transformou-se na cabeça do rei. Assim foram nascendo as cabeças. Exu foi o primeiro a ter o ori fixado nos ombros. Precisa fazer sacrifício quem quiser ter uma boa cabeça (PRANDI, 2001, p. 49-51 [grifos nossos]).

Todo itán é rico em símbolos e significados e, com o apresentado acima, não seria diferente. Nosso intuito aqui não é analisar os inúmeros símbolos que aparecem porque estamos interessados na construção do corpo de Exu, em especial, na formação de sua cabeça. Mas, e o porquê disso? Ao estruturarmos uma tese, precisamos acionar teóricos que fizeram e fazem nossa cabeça, ou seja, devemos trazer para o texto os autores que construíram conceitos e análises que mobilizamos para pensarmos o nosso campo empírico e, conseqüentemente, nossa escrita.

A partir do itán, ressalta-se que Exu foi o primeiro a receber esta importante parte do corpo. Metaforicamente, a vasilha fixada nos ombros da divindade representa o repositório de

nossa racionalidade, dos nossos sentidos e de toda nossa subjetividade, ou seja, tudo que nos constitui enquanto pessoa. Em outras palavras, a panela guarda a parte fundamental da nossa existência e nela está contida a boca, os olhos, o nariz, os ouvidos, as mãos e os pés que são órgãos responsáveis por nossa percepção sensorial e sensitiva. Paladar, visão, olfato, tato e audição são fundamentais para reconhecermos o mundo que está à nossa volta e deles emana a nossa primeira percepção da cultura<sup>15</sup> em que estamos inseridos. A cabeça é também o invólucro do cérebro humano, espaço e motor de nossa racionalidade, imaginação e construções metafísicas, órgão que comanda todos os demais. Sem cabeça não temos a formação de um ser completo. Assim, depreendemos do itán que, na tradição nagô-iorubá, quem quiser ter boa cabeça, um bom ori, a Exu deve fazer oferendas, fazer ebó.

Ao trazer a cabeça de Exu, apresentamos mais uma informação para pensarmos Ìyá, já que sua prole tem um corpo constituído de cabeça e, conseqüentemente, seu poder emana desse aspecto (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 3), do qual destaco: é do útero de Ìyá que nasce o poder das cabeças. Como consequência direta do texto, temos a cabeça, a ori de Exu-Ìyá, uma panela. A panela é, segundo o dicionário<sup>16</sup>, um recipiente para preparar os alimentos, podendo ter tamanho variado e ser dotado com alças ou cabo. As alças assemelham-se a asas. Segundo as estruturas antropológicas do imaginário, “a asa é o atributo do voar, não do pássaro ou do inseto (...) [remetem] para o desejo dinâmico de elevação, de sublimação” (DURAND, 1997, p. 131), de modo que tomamos essa ideia de dinamismo como todo movimento que a panela e a cabeça podem fazer. O movimento é também o corpo constitutivo primordial de Exu. Ao pensarmos na panela, pensamos simbolicamente na ori e assim estamos discutindo tudo que nos alimenta e nos forma. A panela e a cabeça também são partes do útero metafórico de Ìyá.

No desenvolvimento do enfoque teórico, a ori é a concepção fundamental para a construção da noção de pessoa na cultura iorubá<sup>17</sup>. Para tratar dessa importante noção, destacamos os textos: “Os nagôs e a morte” de Juana Elbein dos Santos (2008) e “Por uma

---

<sup>15</sup> Cultura é tudo aquilo produzido pela humanidade, seja no plano concreto ou no plano imaterial, desde artefatos e objetos até ideias e crenças. Cultura é todo complexo de conhecimento e toda habilidade humana empregada socialmente. Além disso, é todo comportamento apreendido, de modo independente da questão biológica. (SILVA; SILVA, 2005)

<sup>16</sup>Fonte: <<https://www.dicio.com.br/panela/>>. Acesso em jul. 2021.

<sup>17</sup> Não trataremos sobre a concepção de pessoa. Para ampliar os estudos acerca desta temática, conferir: RIBEIRO, Ronilda Iyakemi, SÁLÁMÌ, Sikiru, DIAZ, Ricardo Borys Córdova. Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica. In: ANGERAMI, Valdemar Augusto – Camón (org.) **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Ed. Thomson, 2004, p. 85-110.

psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica”, de Ronilda Iyakemi Ribeiros, Sikiru Sàlámi e Ricardo, Borys Córdova Diaz (2004). Neste último trabalho temos,

O sentido literal de Ori é cabeça (...), embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Entidade parcialmente independente, considerado ele próprio uma divindade, é cultuado, recebendo oferendas e orações, pois quando *ori inú* (cabeça interior) está bem todo o ser do homem está em boas condições (RIBEIRO *et al.*, 2004, p. 9 [grifos no original]).

Depreende-se, dessa concepção, que a cabeça é uma divindade e como tal deve receber um tratamento especial, chamado de *bori*<sup>18</sup>, que consiste, em linhas gerais, em um ritual em que uma oferenda é destinada à cabeça. Ori deve comer, literalmente, para que o devoto possa ser iniciado ao culto dos orixás, no Candomblé. No itán que transcrevemos da obra de Prandi (2001), nota-se que essa oferenda à cabeça aparece ao final, são as frutas redondas e o mamão. Ou seja, a tradição oral fundamenta a vivência espiritual. Ori está no sistema espiritual iorubano associado diretamente a Exu, pois, segundo os estudos de Santos, temos que “na cavidade do *Ori, Ésù* [Exu], está associado ao *Ori-inú* e ao destino do indivíduo” (SANTOS, 2008, p. 211[grifos nossos]).

Notamos que não podemos pensar Ìyá sem Ori (OYĚWÙMÍ, 2016.) e a Ori está correlato e intrinsecamente ligado a Exu (SANTOS, 2008,) portanto, entendemos que Ìyá-Ori-Exu compõe uma tríade *primus inter pares* para o entendimento da cosmopercepção nagô-iorubá. Conseqüentemente, esse é um dos pontos cruciais para o entendimento do nosso esforço teórico metodológico. Dessa forma, a categoria que forjamos é método, Exu-Ìyá é um caminho para a construção de um novo Ori, dentro dos saberes consolidados das Ciências Sociais. Em outras palavras, significa ter uma nova panela (cabeça, ori) para servir de fonte no pensar *com* e *como* outros caminhos, indagações, reflexões, análises e interpretações podem ampliar os estudos sobre o Candomblé.

Alegoricamente, a panela é então onde nascem ideias, projetos e todo sortilégio caro ao conhecimento. É na panela-cabeça de Exu-Ìyá que estamos preparando nossa tese. Mexendo em movimentos horários e anti-horários, ora com a mão esquerda, ora com a

---

<sup>18</sup> Sobre o ritual do *bori* ver VERGER, Pierre. Bori, première cérémonie d’initiation au culte des òrisàs Nàgó à Bahia, au Brésil. In: **Revista do Museu Paulista**, NS, São Paulo, vol. IX (Nova Série), p. 269-291, 1995.



direita, às vezes em fogo alto, esquentando o preparo, por vezes, cozinhamos a fogo baixo. Assim foi nosso processo de escrita, em diferentes ritmos e intensidades.

O método nas ciências é o como fazer, isto é, como preparar e fazer o caminho de ida e volta para nós, caminhantes. E, nesse aspecto, destacamos que escrever e caminhar em tempos de pandemia<sup>19</sup> não foi tarefa fácil. A humanidade foi assolada por um vírus letal, o COVID-19 MERS e SARS, que provoca uma doença respiratória conhecida popularmente como coronavírus e, para evitar sua propagação, as autoridades mundiais orientadas pela Organização Mundial de Saúde (OMS) estabeleceram políticas sanitárias que impedem a circulação de pessoas (internacional e nacionalmente) com o intuito de frear o contágio mundial. Infelizmente, o governo federal taxou a doença de “gripezinha”<sup>20</sup>, tornando o Brasil um epicentro do coronavírus na América e no mundo<sup>21</sup>.

Neste cenário, o Brasil tornou-se um péssimo exemplo de gestão pública, gerando inúmeros conflitos entre o governo federal, os governadores estaduais e os prefeitos. Estes dois últimos acataram, em sua grande maioria, as diretrizes da OMS, promovendo em suas instâncias o fechamento de todos os serviços não essenciais, ou seja, Tranca a Rua, a política conhecida popularmente pelo termo inglês, “lockdown”. Mesmo em meio ao caos, a prefeitura municipal, sob gestão do petista Edson Silva, destaca-se internacionalmente<sup>22</sup> no combate ao coronavírus.

É nesse cenário incerto que escrevo e “mexo a panela”. Nela, cozinhamos também nosso luto, nossas perdas. Devido ao isolamento, nossa ida ao campo foi impossibilitada e adiada em vários momentos, dessa forma, o coronavírus foi em nosso angu o maior caroço. Como se não bastasse isso, os terreiros que estavam originalmente no projeto de pesquisa foram visitados por Ikú (a Morte, em idioma iorubá), que em sua passagem levou consigo as lideranças dessas casas<sup>23</sup>. O que colocou nosso campo empírico em luto, um processo que

---

<sup>19</sup> O contexto pandêmico tem início em 26 de fevereiro de 2020.

<sup>20</sup> In: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55107536>. Acesso: Abril de 2021.

<sup>21</sup> Fonte:

<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/04/19/brasil-e-o-pais-com-mais-mortes-por-covid-das-americas-em-relacao-a-populacao.ghtml>. Acesso: Abril de 2021.

<sup>22</sup> Fonte:

<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/rfi/2020/09/28/liberation-combate-ao-coronavirus-araraquara.htm>. Acesso: Abril de 2021.

<sup>23</sup> Fonte:

<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/12/07/ialorixa-do-terreiro-mais-antigo-de-salvador-mae-tata-oxum-to-mila-morre-na-bahia.ghtml>;

suspendeu por um ano<sup>24</sup> as atividades do terreiro. Logo, estamos em uma encruzilhada que parece não ter saída. Por estarmos nesse ponto cruzado, saudamos as memórias dessas grandes ialorixás que não estão mais presentes em nosso plano, pois nos motivaram e nos instigaram a abrir os caminhos para o antigo projeto.

Apesar disso, via Exu-Ìyá, ressignificamos o projeto. Recriamos a escrita e parafraseando Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-2014), apesar das ruínas e da morte, a força dos meus sonhos é tão forte que de tudo renasce a exaltação e nunca, jamais, minhas mãos ficam vazias, pois aprendi desde muito cedo que quando um prato fica vazio, nós fazemos samba. Repensar, recriar, reprogramar, essas foram as palavras de ordem da nossa escrita.

Ainda sobre este período avesso, indicamos que, no mestrado, nossa pesquisa já tangencia o Candomblé, sendo assim, nosso campo perfaz um trajeto já conhecido e avança sobre outras veredas. São caminhos sobre caminhos, em outras palavras, nossa panela já estava no fogo da escrita. Ao ingressar no Programa de Pós-Graduação, no curso de doutoramento, focamos nos dois primeiros anos, 2018 e 2019, no cumprimento dos créditos em disciplinas obrigatórias e complementares.

Destacamos que, no primeiro semestre de 2019, realizamos a disciplina “A etnografia enquanto experiência e a escrita do texto antropológico”, oferecida pelo professor doutor Edmundo Peggion, cujas referências bibliográficas nos capacitaram para outro olhar sobre o campo estudado e outra abordagem no tocante à etnografia e à escrita do texto acadêmico.

De dezembro de 2019 a janeiro de 2020, fizemos nossa primeira inserção no campo. Na ocasião, realizamos as nossas primeiras entrevistas iniciando o processo de repensar o projeto e a escrita. Ademais, consultamos o acervo da Biblioteca Central do Estado da Bahia, situada no bairro dos Barris, Salvador. Nesse momento, buscamos em jornais e revistas a atuação das mulheres negras de axé via atos públicos, como marchas e passeatas. Essa fase de análise documental foi crucial, pois, seguindo os postulados de Antônio Carlos Gil (2008, p.74), podemos: “a) identificar as informações e os dados constantes dos materiais; b) estabelecer relações entre essas informações e dados e o problema proposto; c) analisar a consistência e dados apresentados pelos autores”. Neste sentido, o acervo da biblioteca complementou em muitos aspectos as informações trazidas pelas referências bibliográficas.

---

<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/12/27/morre-aos-93-anos-mae-stella-de-oxossi.ghtml>. Acesso. Abril de 2021.

<sup>24</sup> Em algumas casas, o luto estende-se por sete anos.

Como já enfatizado anteriormente, a pesquisa de campo foi interrompida pelo isolamento social e as restrições de circulação de pessoas em decorrência da pandemia mundial. Das entrevistas, surgiram novos dados que nos levaram a remarcar nossa ida ao campo em Março de 2020, contudo, adiamos nossa viagem devido ao contexto pandêmico. Desde então, não conseguimos regressar ao campo. Por isso, optamos em 2021 regressar ao campo pelas vias do “home office”, terminologia inglesa para “trabalho em casa”. Nessa ocasião, realizamos entrevistas em modelo remoto e tele-gravadas, utilizamos nesse processo a plataforma do Google Meet, ferramenta vinculada ao Google Workspace.

Ainda sobre a coleta de dados de análise, segundo Gil (2008, p. 110), a entrevista é “técnica muito eficiente para a obtenção de dados em profundidade acerca do comportamento humano”, que posteriormente podem ser quantificados, analisados, interpretados e classificados. Por isso, usamos a entrevista semiestruturada como técnica para coletar maiores dados e para dialogar com o material bibliográfico previamente levantado. Entendemos que, nesse contexto, pandêmico um questionário poderia sanar nossa ida ao campo, mas, ainda assim, defendemos que a entrevista tem vantagens que muito nos interessa. Isso porque a entrevista:

- a) não exige que a pessoa entrevistada saiba ler e escrever; b) possibilita a obtenção de maior número de respostas, posto que é mais fácil deixar de responder a um questionário do que negar-se a ser entrevistado; c) oferece flexibilidade muito maior, posto que o entrevistador pode esclarecer o significado das perguntas e adaptar-se mais facilmente às pessoas e às circunstâncias em que se desenvolve a entrevista; d) possibilita captar a expressão corporal do entrevistado, bem como a tonalidade de voz e ênfase nas respostas (GIL, 2008, p. 110).

Todos esses fatores apresentados por Gil (2008) nos motivam a permanecer, mesmo que de forma remota, com as entrevistas semiestruturadas. As entrevistas contaram com um roteiro semiestruturado de quatro perguntas principais, sendo que todas abriam espaço para que as entrevistadas pudessem, livremente, inserir temas que considerassem relevantes para a construção da pesquisa. As entrevistas presenciais foram realizadas em espaços e horários previamente determinados pelas interlocutoras. Já as remotas ocorreram pela plataforma citada, em horário pré-agendado pelo pesquisador e com anuência da entrevistada. Com a

reestruturação do projeto e do texto, devido aos fatores apresentados, não privilegiamos um terreiro específico, logo, procuramos interlocutoras de diferentes casas de Candomblé. Apesar disso, todas se assemelham em dados pontos como:

- i) são mulheres;
- ii) são negras e atuam direta ou indiretamente na militância da cidade;
- iii) ocupam cargos relevantes dentro de seus terreiros/ ilês/ barracões/ roças<sup>25</sup>;
- iv) praticam sua espiritualidade na cidade de Salvador;
- v) propõem debates transformadores das realidades que as circundam.

Ainda sobre as entrevistas, cabe mencionar que não optamos em ouvir os homens, porque gostaríamos de evidenciar exclusivamente a trajetória das mulheres. Por mais que muitas vozes masculinas atravessassem as narrativas das entrevistadas, nosso intuito é demonstrar como *a agência e a iniciativa das mulheres promovem muitas das ações e políticas públicas* na cidade de Salvador. Cabe aqui a indicação para que pesquisas futuras possam trazer as vozes masculinas que potencializam o debate das políticas vinculadas ao Candomblé.

Como toda reestruturação do projeto, precisávamos de uma resposta para o texto que justificasse tantas mudanças. A morte física, por si só, já fundamenta e valida uma argumentação plausível para a reestruturação da pesquisa. Porém, dentro desse processo de mudança, precisamos indicar as direções e como elas ocorreram. Mais uma vez, nossa categoria analítica foi nosso sustento e resposta.

Decidimos jogar búzios para ver qual seria o direcionamento que nos seria dado por Exu-Iyá, no Candomblé. Quando se tem uma dúvida ou uma grande questão para solucionar, costuma-se ouvir o que os búzios apresentam como solução ou direcionamento para uma melhor resolução da questão. Tínhamos uma grande dúvida: como reestruturar nosso projeto? Em busca de respostas, ingressamos em 2020 no curso “Ifá e a Prática do Jogo de Búzios”, ministrado pelo professor doutor Sikiru Salami (Bábá King), da instituição Oduduwa Cursos. Dado o contexto pandêmico, o curso ocorreu durante um ano de forma online, com aulas ministradas de forma remota.

---

<sup>25</sup> Nomenclaturas usadas para designar o espaço onde acontece o ritual litúrgico do candomblé.

Nas aulas introdutórias do curso, aprendemos que o jogo de búzios é uma das formas de comunicação dos orixás com as pessoas, e Ifá, também chamado de Orunmilá, é seu intérprete por excelência. Segundo a obra de José Beniste (2013), “O jogo de búzios: um encontro com o desconhecido”, Ifá “conhece todos os gostos e proibições (èwò); todas as folhas litúrgicas e medicinais (ewé); decide as oferendas e sacrifícios (ẹbọ); revela as características dos destinos (odú); e o Òrìṣà pessoal de cada um (ẹlẹdá)” (BENISTE, 2013, p. 23). Mesmo com toda sua sabedoria e conhecimento, Ifá necessita do poder Exu, mensageiro e guardião do axé, pois sem Exu nenhuma informação é transmitida dos deuses aos homens. Dessa forma Ifá, usa do poder e axé de Exu para atuar e se expressar. E assim surgem as respostas, os caminhos, os odus em iorubá.

Segundo a literatura especializada (BENISTE, 2013; ROCHA, 2009), o jogo de búzios, que também é conhecido como mérìndilogun, significa literalmente dezesseis, uma correspondência ao número de búzios utilizados. Segundo o curso de Babá King, os búzios podem estar abertos ou fechados, isso será determinado pela sua “caída”. E essa posição determinará um caminho, um odu, composto por oferendas, cantigas, banhos, itáns e etc. Grosso modo, a “caída” é o resultado da ação direta da pessoa que joga o búzio em um tabuleiro onde os búzios formam um conjunto de tantos abertos e tantos fechados. Esses búzios em conjunto são lidos, analisados e interpretados, trata-se da “fala do Santo” (PÓVOAS, 2002).



Figura 4: Búzio aberto e búzio fechado (arquivo pessoal).

As “caídas” são denominadas através da representação do número de búzios abertos em detrimento dos fechados. Por exemplo, quando se tem um búzio aberto e quinze fechados, a “caída” recebe o nome de ocarã (em iorubá òkànràn). As dezesseis caídas recebem as seguintes nomenclaturas: 1) òkànràn; 2) éjì ókó; 3) étà ógúndá; 4) ìrósún; 5) òsé; 6) óbàrá; 7) òdí; 8) éjì onílè; 9) òsá; 10) òfún; 11) òwónrín; 12) èjilá seborá; 13) èjí ologbon; 14) ìkà; 15) ògbegúndá; 16) àlàáfíà. (BENISTE, 2013, p. 30).

Dito isso, dada as mudanças que tivemos, ao jogar búzios com Exu-Ìyá, obtive o odu da escrita, o itán-tese. Na minha “caída”, cinco búzios aparecem abertos e onze fechados, representando os caminhos de òsé<sup>26</sup>. Metaforicamente, os búzios fechados configuram-se em todas as interlocutoras que nossa pesquisa não conseguiu acessar por motivos já apresentados. Já os cinco abertos representam aquelas que falaram abertamente e contribuíram para esta pesquisa.

Sobre a tratativa e análise das entrevistas, usaremos a categoria pluriversalidade (RAMOSE, 2011) para embasar nossas interpretações, pois ela representa uma mudança de paradigma na Filosofia e, conseqüentemente, na Ciência. Segundo o autor, “a égide do

<sup>26</sup> Em uma das possíveis interpretações desse Odu, temos Yemanjá, Oxum e Iami trazendo os caminhos e as possibilidades para o consulente. Elas representam as grandes mães e são as portadoras das respostas do nosso itán-tese.

“universal” diz respeito “à aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia.” (RAMOSE, 2011, p. 10). Esses aspectos totalizantes e hegemônicos produziram o epistemicídio dos saberes não eurocêtricos. O epistemicídio caracteriza-se pela “supressão dos conhecimentos locais” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 10), a deslegitimação e destruição dos saberes não vinculados a uma única cultura, no caso, a eurocentrada. Por isso, rompemos com essa tradição de pensamento e nos aproximamos das chamadas “epistemologias do sul”, propostas por Santos e Meneses e, assim, assumimos o pluralismo epistêmico.

Como exposto anteriormente, a ciência ocidental tem suas bases vinculadas à Idade Moderna e aos postulados tidos como universais, que pressupõem uma contradição excludente,

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade (RAMOSE, 2011, p. 10).

Ramose aponta que o princípio excludente, presente no conceito universal, reside na ideia de que o cosmo seria dotado de um centro e, conseqüentemente, de uma periferia. Nessa perspectiva, todo saber que não é produzido e formatado pelo centro seria deslegitimado. Contudo, a Ciência já demonstrou que o cosmo não possui um centro, dessa forma, Ramose propõe uma mudança de paradigma nas concepções e análises ao trazer o conceito de pluriversal (RAMOSE, idem). A pluriversalidade desnuda e desmonta a falsa ideia da Ciência com “um único ponto de vista”, a saber, o do branco. Por isso, a pluriversalidade deve ser entendida como uma validação de todos os pontos de vista, ou seja, da “multiplicidade das filosofias particulares” (RAMOSE, 2011, p. 12).

Ao acionarmos o conceito da pluriversalidade de Ramose (2011), assumimos postura de distanciamento em relação aos estudos da interseccionalidade. Nas primeiras décadas do século XXI, o debate sobre a interseccionalidade avançou nas produções acadêmicas. O termo foi cunhado e teorizado por Kimberlé Crenshaw em seu artigo, publicado em 1989, *Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of*

*antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*<sup>27</sup>. A terminologia foi cunhada nas ciências jurídicas e passou a ser usada amplamente nas Ciências Sociais e em outras áreas das Ciências Humanas. Nesse viés, Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2020) definem que

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. (COLLINS; BIGLE, 2020, p. 16).

Assim, entendemos que as categorias “raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária”, em inter-relações, não contemplam toda *dinâmica e movimento* presentes no Candomblé e, por isso, não apresentam compatibilidade que contribua para as interpretações realizadas por meio da categoria Exu-Iyá. Pois, ao não considerar os princípios cosmoperceptivos, a interseccionalidade apresenta-se como limitante em nosso estudo. Nesse sentido, entendemos que as mulheres negras de axé fazem sim um debate de classe, gênero, raça, como propõe a interseccionalidade. No entanto, elas *ampliam* essas discussões em/para suas práticas e vivências sagradas, resultando em ações práticas dentro e fora dos terreiros. É justamente nesse processo de análise e percepção da cosmogonia africana que a interseccionalidade apresenta sua fragilidade.

A partir dessa justificativa, apresentamos a definição do critério pluriversal, que surge a partir de outro fundamento, a saber, a Filosofia. Assim, cabe-nos sustentar que a pluriversalidade faz a defesa do movimento, das interações. Nesse sentido, nossa categoria Exu-Iyá será tomada no elo entre a categoria pluriversal e o pensamento teórico do *mulherismo africana*, que, diferentemente da interseccionalidade, contempla, vislumbra e enuncia as discussões sobre a cosmogonia e a cosmopercepção africana.

---

<sup>27</sup>Artigo na íntegra em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>.



É nessa chave que faremos a interpretação das entrevistas e dos textos, validando saberes que não são tidos como centrados ou postulados como universais. Ao adotar tal postura, pontuamos que nossas interlocutoras são únicas e carregam múltiplas experiências que perpassam e atravessam suas trajetórias de lutas e vivências no Candomblé. Trata-se de admitir, ainda, que os candomblés são pluriversais na construção e produção de conhecimentos, são únicos e dotados de filosofias particulares, pois:

onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (OBENGA, 2006 apud RAMOSE, 2011, p. 8-9).

Assim sendo, o conceito de pluriversalidade atravessará nossas análises não apenas das entrevistas, mas também da literatura que mobilizamos. Ressaltamos que, teoricamente, a pesquisa assumirá um enfoque pluriversal e, por conseguinte, multidisciplinar com bases fincadas na Antropologia, mas, sempre que necessário, seja pelos apontamentos das referências bibliográficas, seja pelas demandas do campo empírico, tomaremos outras áreas das Ciências Sociais e das Humanidades como fonte e referência para nosso estudo.

Por fim, é importante destacar que nossa maior dificuldade em relação à pesquisa foi o distanciamento físico do campo, fator que dificultou nosso acesso aos terreiros de Candomblé e de nossas interlocutoras. Nesse sentido, a presença de Ismael Silva foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa de campo, visto que ele foi nosso elo com as primeiras entrevistadas. Apontamos, ainda, que esse trabalho não recebeu nenhum apoio de instituições de fomento à pesquisa e que todos os recursos financeiros necessários para o seu desenvolvimento foram oriundos do pesquisador-trabalhador.

Conciliar a escrita, o campo, os estudos, as análises e reflexões juntamente com o exercício da docência no ensino fundamental, médio e de cursos pré-vestibulares tem sido, desde 2010, nosso maior desafio na academia. Assim, o acesso aos textos, aos acervos, às bibliotecas e às nossas interlocutoras não foi uma empreitada fácil. Por isso, paramos e

reiniciamos, quando necessário, o movimento da escrita. Vemos nesse processo o próprio hiato que une o pesquisador e o campo, é a expressão contida no movimento de Exu-Ìyá.

Metodologicamente, não estranhe o leitor erudito a escrita simples. O simples é o que conduz nosso método, ou seja, ele é feito para que todas(os) entendam. Isso significa dizer que estamos, assim como Morin (1998), “reajuntando” conceitos, categorias, filosofias e teorias pluriversais contrárias ao pensamento e à lógica reducionista presentes no cartesianismo euro-ocidental. Adotaremos então, nesta redação, uma linguagem inteligível e de fácil acesso pensando não só no leitor pouco familiarizado com o Candomblé, mas também no leitor de santo e, sobretudo, naqueles que não tiveram acesso aos bancos das universidades e que, mesmo assim, buscam leituras, análises e interpretações contemporâneas sobre a temática afro-religiosa.

Daí emana nosso maior cuidado e desafio na construção teórico-metodológica. Se conseguirmos uma tese compreensível e útil a diferentes públicos, damo-nos por satisfeitos. Informamos ainda que para facilitar a leitura usaremos como critério a não escrita em iorubá das palavras já integralizadas ao português-brasileiro, como, por exemplo, axé (português)/ *àṣẹ* (iorubá) e o nome dos orixás, por exemplo, Exu (português) e *Èṣù* (iorubá).

Isto posto, entendemos que nesta panela cabe tudo, inclusive, farinha de mandioca e azeite de dendê, que bem mexidos formam o *padê*, comida para ofertar a Exu-Ìyá. A dinâmica espiritual dos iorubanos está intimamente centrada em torno das oferendas, do ebó, da comida votiva cujo intuito é agradar ou apaziguar os orixás. “Arriaremos” nosso *padê* na encruzilhada onde os caminhos materiais e espirituais se encontram e se repartem e, nesta dinâmica do cruzamento, traçam novas possibilidades de caminhos. Isto é, novas maneiras de lidar com os textos e com as metodologias vigentes em Ciências Sociais que, em sua grande maioria, são produções hierarquizadas e hierarquizantes, pautadas nas estruturas do pensamento ocidental branco-europeu.

Nesta perspectiva, precisamos de epistemes, métodos e metodologias que possam dar suporte para todo o movimento e dinamismo presente em Exu-Iyá. Para Becker (1993), o método é a parte crucial da pesquisa, é o sustentáculo de toda a produção e deve ser capaz de resolver os problemas e responder às indagações do campo estudado. Segundo o autor, o intelectual não deve colocar as observações em uma “camisa-de-força de ideias desenvolvidas em outro lugar, há muitos anos atrás, para explicar fenômenos peculiares a este tempo e a este lugar” (BECKER, 1993, p. 12).

Isso não significa abandonar ou ignorar as ideias predecessoras e seus princípios gerais. Devemos construir, a partir de nossa realidade, um diálogo, quando necessário, com essas produções. Devemos também entrecruzar pensamentos e teorias para produzir algo que dialogue com múltiplas linguagens, conhecimentos, saberes e filosofias e, assim, assumir de fato uma postura pluriversal. Por essa razão, nossa metodologia deve ser útil para entendermos a dinâmica presente no Candomblé iorubano, haja vista que não há uma teodicéia nucleadora da espiritualidade que foi desenvolvida de múltiplas formas, dadas as experiências em África e no Brasil.

Ao mexermos a panela de forma circular, pretendemos acessar esse princípio, por isso, acionamos a encruzilhada para construir alternativas metodológicas. O caminho encruzilhado é um dos espaços vinculados a Exu em suas variadas formas, incluindo nossa categoria Exu-Ìyá. Para pensarmos o caminho cruzado, tomamos como base os estudos de Leda Maria Martins,

A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos (MARTINS, 2002, p. 73).

Nesse viés, Martins traz a categoria analítica de encruzilhada para pensar as culturas da diáspora africana traficadas por mais de três séculos para a América. E, no contexto brasileiro, foco do nosso estudo, o cruzamento cultural entre povos africanos, indígenas, ambos de diferentes grupos étnicos, como escravizador ibéro-português forjou a identidade nacional. Esse não foi um processo fácil, tampouco amistoso. Tudo isso foi produzido em fogo alto, apurado à base da guerra, do extermínio e do escravismo. Para o povo de santo, esse momento representa a repressão da espiritualidade, a demonização do culto a Orixá, a intolerância e o ódio religioso. Isto posto, a panela na encruzilhada cozinhou a Ori do Brasil e ajudou a moldar sua cabeça, sua identidade nacional, que é resultado do entrecruzar de diversas etnias e povos. Dessa forma,

a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação.

Operadora de linguagens e discursos, a encruzilhada, como lugar terceiro é geratriz da produção sógnica e diversificada e, portanto, de sentidos plurais (MARTINS, 2002, p. 73).

O dinamismo da encruzilhada, além de forjar a identidade nacional, faz operar linguagens e discursos. Por esse motivo, resgataremos obras de diferentes autores e áreas do conhecimento. Ao trazer a categoria Exu-Ìyá estamos acionando diretamente o Candomblé, a história oral, a memória e a ancestralidade como categorias condutoras da construção deste trabalho.

Nosso desafio é encontrar um caminho, uma via, para que o Candomblé e todo seu universo se apresente via práticas e discursos das mulheres negras. Por isso, optamos por uma abordagem diferente da usual: partimos de um conceito que é válido, as narrativas orais, os itãs, para revisar criticamente a produção acadêmica vinculada ao Candomblé. Não propomos fazer uma etnografia da sua prática ritualista atualmente - o que não conseguiríamos devido ao luto das casas e à pandemia. Portanto, faremos uma análise de textos e dados etnográficos que remontam, de forma geral, a formação histórica do Candomblé e com as entrevistas traçaremos seus aspectos contemporâneos.

No âmbito das Ciências Sociais, alguns textos merecem destaque, pois compuseram os primeiros ingredientes na panela de Exu-Ìyá. Ao tentarmos traçar um primeiro esforço de entendimento da espiritualidade brasileira de matriz africana, temos as pesquisas de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) em *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1935), marco nos estudos científicos sobre o Candomblé. A publicação foi feita na Revista Brasileira (1896-1897) em quatro capítulos, que posteriormente foram organizados e publicados em 1935, por Arthur Ramos.

Os estudos de Nina Rodrigues estão nos meandros do darwinismo social e, por isso, em uma análise atual, carrega um racismo indigesto ao propor que a espiritualidade negra fosse “atrasada”. Por outro lado, Rodrigues tende a um nagocentrismo, ou seja, privilegia os terreiros iorubanos ao pontuar o terreiro do Gantois como “modelo fetichista” (RODRIGUES, 1935, p. 157) e trata as outras tradições africanas - a banto, por exemplo - como “rudimentares” e indignas de estudos (idem, p. 163). Mesmo com todas as críticas, devemos ressaltar o mérito da obra por tratar do desenvolvimento dos terreiros enquanto um acontecimento tipicamente brasileiro e urbano.

Seguindo os estudos de Rodrigues, Arthur Ramos (1903-1949), em *O negro brasileiro* (1940), trata dos aspectos psicanalíticos em suas etnografias, classificando hierarquicamente as tradições espirituais afro-brasileiras, assim como seu mestre Ramos analisa o Gantois como “modelo” a ser seguido pelas tradições africanas (RAMOS, 1940, p. 63). Sua contribuição versa, dentre outros aspectos, sobre a origem e característica dos orixás iorubanos, cultuados pelos terreiros em Salvador, em detrimento dos deuses bantus cultuados de forma “simples e tosca” (idem, p. 122) nas macumbas do Rio de Janeiro.

Ainda em sua análise, Ramos afirma que “os próprios cultos negros não chegaram puros da África” (idem, p. 18), indicando assim um sincretismo anterior à experiência brasileira. Dessa forma, podemos, através de seus estudos, mesmo com o tom racista, pensar uma diferenciação dos cultos iorubás e bantos e um princípio híbrido formador das experiências e práticas ritualísticas e litúrgicas afro-brasileiras, que, posteriormente, será chamado pela literatura especializada de *sincretismo*.

Avançando nas contribuições dos estudos afro-religiosos, temos as pesquisas de Roger Bastide (1898-1974), em *As religiões africanas no Brasil* (1985), publicado originalmente em 1971, que apresenta uma forma única de tratar o tema ao dialogar com as tradições francesa e, em especial, com os estudos de Mauss e Durkheim para discutir com o sincretismo apontado por Ramos. Não podemos afirmar que há uma continuidade metodológica entre Bastide e Ramos, haja vista os esforços do primeiro em ampliar o debate nas Ciências Sociais acerca da temática.

Destacamos que Bastide vai além do debate sincrético em sua pesquisa, ao trazer a Sociologia de Gurvitch para pensar a aculturação afro-brasileira. Nessa análise, o autor se baseia nos estudos históricos em que a industrialização, o êxodo rural e a transição de uma sociedade escravocrata para proletária resulta na desorganização do Brasil “arcaico”, “nordestino” e o surgimento de uma nação “moderna”, que “repele para fora do Brasil todos quantos não podem acompanhar a velocidade dessa evolução” (BASTIDE, 1985, p. 417).

Dessa forma, as discussões teóricas bastidianas apontam para pares de oposição, como “religião e magia”, “urbano e rural”, “pureza e sincretismo”. Dentro de nossa panela, o material que dará mais caldo às discussões aqui apresentadas é a obra *O candomblé da Bahia*

(2001), no qual Bastide apresenta de forma sofisticada análises acerca do universo espiritual do Candomblé (BASTIDE, 2001, p. 29-51)<sup>28</sup>.

Nas Ciências Sociais, muitos dos estudos iniciais sobre o Candomblé estão vinculados a pesquisadores não negros, estrangeiros e que buscavam um distanciamento etnográfico do campo estudado. A partir dos resultados de seus estudos, obtiveram ascensão e reconhecimento acadêmico e, como consequência direta de sua influência nos Candomblés, conseguiram cargos hierárquicos dentro das casas de axé. Eram pesquisadores que não conheciam a realidade espiritual, mas, com o desenvolver de suas pesquisas, “renasceram” de forma emblemática “na” e “para” a prática espiritual. Note que são pessoas brancas, estrangeiras, escrevendo sobre a espiritualidade negra e assumindo o papel de arautos de um conhecimento que não é deles.

Nota-se que tais pesquisas estão vinculadas a duas grandes escolas do pensamento antropológico: a Escola Estruturalista Francesa e a Escola Culturalista Americana. Roger Bastide se apresenta como um dos proeminentes nomes da Escola Estruturalista Francesa, sua obra influenciou a percepção academicista e epistêmica das Ciências Sociais brasileiras. A partir da década de 1940, a Escola Francesa destaca-se com Pierre Fatumbi<sup>29</sup> Verger (1902-1996). Na década de 1970, assomam-se a esta corrente os estudos da argentina Juana Elbein dos Santos com sua tese “Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia”, apresentada à Universidade de Sorbonne, Paris, França. Herdeira dessa escola, temos também a italiana Stefania Capone, que, na década de 1990, defende sua tese “A busca da África no Brasil”, na Universidade Paris Nanterre, França.

Em contrapartida, a Escola Estruturalista Americana é representada pelos estudos de Ruth Landes (1908-1991), em seu livro publicado originalmente em 1947, com título *A cidade das mulheres*, sob orientação de Ruth Benedict (1887-1948) e sob a influência de sua professora Margaret Mead (1901-1978). Destacamos que é nesse momento que as pesquisas realizadas por mulheres, mesmo não sendo negras, ganham força nas Ciências Sociais.

Os textos aqui mencionados serão retomados ao longo de nosso trabalho, apesar de nossa crítica a esses autores, que acionam espaços dentro das casas de Candomblé. Dessa postura, decorre um questionamento: o branco teria axé? Ou os brancos seriam dotados de axé para responder a interesses específicos de determinados grupos do povo-de-santo? Enfim, fica

---

<sup>28</sup> Retomaremos na quarta seção essa contribuição e seus apontamentos.

<sup>29</sup> “Fatumbi” significa literalmente o renascido.

a questão crítica. Tem-se, ainda, que ambas as escolas são formatadas por pesquisas que privilegiam um olhar de distanciamento da realidade estudada, embora, em muitos casos, os pesquisadores deixem-se “afetar” pela realidade empírica.

O afetar-se como sentimento de envolvimento, segundo Favret-Saada (2005), não se apresenta como um empecilho à formação e ao comprometimento com a ciência. Como explicado em *Os tambores dos mortos e tambores dos vivos* (GOLDMAN, 2003), o processo de aproximação (o “afetar-se”) com a realidade é rito indispensável e necessário para a consolidação da pesquisa. No sentido atual do termo, afetar-se é fazer a pesquisa “de dentro e de perto” e, por vezes, rejeitar “o de longe e de fora”, categorias analíticas pensadas por José Magnani (2002). Neste sentido, perguntamos à literatura especializada nos estudos de Candomblé quando os “estudos de dentro” podem e começam a ser pensados?

A resposta está nas obras de Edison Carneiro (1912-1972), mais precisamente, em *As religiões negras* (1936), em que se destaca a importância e seu pertencimento no terreiro Engenho Velho, primeiro terreiro iorubano do Brasil. Nesse trabalho, a principal preocupação do autor foi entender o “fetichismo gegê-nagô” em Salvador (CARNEIRO, 1936, p. 29). Metodologicamente, Carneiro (1936) rompe com as pesquisas exógenas europeias, pautadas no cartesianismo e no ideário positivista, assumindo uma escrita baseada em suas vivências e práticas cotidianas no Candomblé.

Inclusive, durante a década de 1930, Carneiro atuou na organização do II Congresso Afro Brasileiro, realizado em Salvador, em 1937. A primeira edição ocorreu em Recife, no ano de 1934, e foi coordenada por Gilberto Freyre (1900-1987). Os primeiros congressos marcam, do ponto de vista intelectual, o surgimento dos Estudos Afro-Brasileiros com os debates e disputas em torno da questão negra na formação social, política e econômica no Brasil.

Segundo a tese de Eivaldo Sales Nunes (2017, p. 141), o II Congresso conta com a presença de intelectuais e pesquisadores como Herskovits, Pierson dentre outros. Também participaram sacerdotes e sacerdotisas, dentre os quais destacamos a figura de Eugênia Anna dos Santos, Ọbá Biyi, fundadora do Ilê Axê Opô Afonjá, importante terreiro de Salvador. A presença de santo marca, do ponto de vista metodológico, a produção de dentro dos candomblés, como sugere Magnani (2002). Além das lideranças, estavam presentes também ogans, como destaca a manchete do jornal Diário de Notícias, publicada em 1937.



Figura 5: Jornal Diário de Notícias<sup>30</sup>, 7 jan. 1937.



Figura 6: Obá Biyi<sup>31</sup>

<sup>30</sup>Fonte:

<http://velhosmestres.com/br/destaques-5#:~:text=O%20congresso%20se%20decidiu%20pela,e%20de%20capoeira%20de%20Angola>. Acesso em 28 ago. 2020.

<sup>31</sup> Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Eug%C3%AAnia\\_Ana\\_Santos](https://pt.wikipedia.org/wiki/Eug%C3%AAnia_Ana_Santos). Acesso em abr. 2021.



A partir do noticiário, percebemos que esse era o momento em que o povo de Santo estava produzindo saberes a partir da academia, do diálogo com os intelectuais e com a sociedade civil. Assim, Carneiro, pela realização do Congresso, dá margem para produções “afetadas” (FAVRET-SAADA, 2005), e não mais distantes e objetificadas como propunha a ciência na época. Em linhas gerais, o Congresso representa a primeira oportunidade de defesa pública do povo-de-santo. Seus conhecimentos, filosofias e práticas marcam ainda um momento fundamental na denúncia do ódio e do racismo religioso sofridos pelos adeptos do Candomblé. O Congresso tem como foco, no tocante à espiritualidade, a luta pela liberdade de culto dos negros e pela criação da União das Seitas Afro-Brasileiras. Nessa direção, conforme assinala Nunes (2017):

Os desdobramentos do II Congresso Afro-brasileiro vão permitir que pela primeira vez as lideranças do Candomblé baiano procurem estabelecer o seu reconhecimento diante das instituições oficiais no Estado da Bahia. Nesse momento, coube ao intelectual e jornalista Edison Carneiro promover, junto às lideranças religiosas, a criação da União das Seitas Afrobrasileiras, que, enquanto tática, acabou neutralizando parcialmente as investidas policiais contra os Terreiros de Candomblés, independentemente do prestígio social e político que algumas casas de santo já possuíam naquele momento (NUNES, 2017, p. 101)

Os esforços de Carneiro frente ao Congresso representam um divisor de águas para os debates envolvendo o povo-de-santo. Depois dos estudos de Carneiro e Bastide, na década de 1940, surgiram inúmeros trabalhos que discutiam o reflexo dos terreiros e sua inclusão na cidade, como é o caso da obra *A cidade das Mulheres*, publicada em 1947, da antropóloga estadunidense Ruth Landes (2002). Trata-se de um estudo etnográfico pioneiro, que dialoga com conceitos de “raça” e “gênero”, que na época não foi muito bem recebido pela produção machista da academia. Na introdução à obra, Peter Fry (2002) destaca que Landes:

Indica dois fatores fundamentais: a vontade das mulheres de construir trajetórias independentes dentro do candomblé e, significativamente, na sociedade envolvente em geral também. Landes percebe que o “matriarcado” não é exclusivo das “famílias de santo”, para utilizar o termo consagrado por Vivaldo Costa Lima (1977), mas existem também as famílias negras e pobres em geral. Assim, ela identifica uma relação entre pobreza e “matrifocalidade” (FRY, 2002 apud LANDES, 2002, p. 24).

Assim como na obra de Carneiro, Landes (2002) também tangencia a temática da pobreza da população negra adepta do Candomblé. Contudo, sua relevância nos estudos clássicos está justamente no *olhar para as mulheres de axé*, como destaca Fry (2002). Em resumo, os estudos clássicos como os de Nina Rodrigues (1935), Arthur Ramos (1940), Roger Bastide (1985) e Edison Carneiro (1937) não evocavam a intersecção entre raça e gênero em suas análises sobre o candomblé. E é esta a inovação que temos em Landes (2002).

As Ciências Sociais avançaram nas décadas de 1950 a 1990, produzindo saberes e abordagens (evolucionistas, estrutural-funcionalistas, culturalistas e etc.) para entender a espiritualidade afro-brasileira. Ao retomarmos os estudos clássicos, buscamos entender como os reflexos dos terreiros nos auxiliam no entendimento do Candomblé atual. Diferentes autores apontam o surgimento e a estruturação da liturgia ritualística vinculada à cidade, entretanto, não apresentam a importância das mulheres na construção das políticas públicas da cidade.

Além de todas as referências bibliográficas apresentadas, destacamos os estudos do babalorixá e PhD em Antropologia, professor Wilson Caetano de Souza Júnior, com os livros: “Corujebó: Candomblé e Polícia de costumes” (2018); “Ijexá, o povo das águas” (2019) e “O banquete sagrado-notas sobre os ‘de comer’ em terreiro de candomblé” (2009). Destacamos essas três obras porque são pioneiras e aportam grandes contribuições para as Ciências Humanas e para as comunidades de terreiro, dentro e fora da cidade de Salvador.

Em “Corujebó: Candomblé e Polícia de costumes” (2018), o professor e babalorixá apresenta um estudo que demonstra a atuação da polícia e a perseguição sofrida pelos terreiros de candomblés entre 1938 a 76. O estudo traz relatos dos livros policiais da Delegacia de Jogos e Costumes da Bahia, a saber, o “Livro de Queixas” e o “Livro de Ocorrências”, que demonstram as apreensões e perseguições dirigidas às mulheres<sup>32</sup>, aos homens, bem como a objetos e instrumentos musicais sagrados para os candomblés.

Por sua vez, “Ijexá, o povo das águas” (2019) traz a trajetória do grupo ijexá que realiza um processo migratório, no final do século XIX, de Salvador para a península de

---

<sup>32</sup> “Precisamente às 18 horas, a cozinheira Florisbela da Silva foi apanhada na Rua dos Protestantes arriando um feitiço constituído de galo, farofa de azeite, velas e pipocas, anotou o comissário da Jogos e Costumes. Na delegacia, Florisbela disse que o material não era seu, e de fato falou a verdade. Disse também que não sabia para que se prestava aquilo e nem para que servia, e por fim, que estava a serviço de Ama Conceição, moradora da mesma rua onde foi surpreendida pela Polícia de Costumes” (SOUZA JÚNIOR, 2018, p. 32)

Itapegi. A obra reconstrói a fundação do Ilê Axé Kale Bokun, fundado por Severino de Logun Edé e seus familiares. Além disso, apresenta as contribuições de outras famílias importantes para a continuidade da tradição ijexá na cidade de Salvador. Ao tratar sobre a nação ijexá, Souza Júnior realiza um estudo pioneiro no Brasil.

Por fim e não menos importante, referenciamos “O banquete Sagrado: notas sobre os ‘de comer’ em terreiros de candomblé” (2009). A obra é

um estudo específico sobre alimentação ritual. Premiado com menção honrosa pelo Prêmio Silvio Romero no ano de 1998, este trabalho, agora sob forma de livro, não somente reúne elementos do folclore e da cultura popular, mas é pioneiro sobre o assunto no campo da antropologia da alimentação no Brasil" (SOUZA JUNIOR, 2009, p. 9).

Somados às literaturas clássicas, os estudos do professor Wilson Caetano representam um valor inestimável para o povo de santo e para as Ciências Humanas e Sociais. Com isso, o que pretendemos elucidar é que as teorias abordam a prática religiosa e deram a devida importância para as lideranças femininas, mas, em contrapartida, silenciaram a luta das mulheres de axé na construção da agenda política, cultural, econômica, turística, religiosa de Salvador. Assim, justificamos nosso estudo como um esforço teórico e metodológico, que busca trazer outras narrativas que nos permitam olhar para as discussões atuais do Candomblé que versam sobre o ódio religioso, o patrimônio material e imaterial e as inúmeras lutas do povo de santo, liderado por mulheres negras de axé em Salvador.

Em suma, servimos ao leitor uma espécie de “caldo teórico”, embebido em método e estratégias metodológicas, para um primeiro contato, para uma entrada àqueles que querem se “alimentar” de textos e referências caras ao campo dos estudos sobre o Candomblé.

### **2.1.3 Caldo quente: mito, história e itán**

Ainda com o borbulhar da panela e de seu “caldo” de apontamentos teóricos, enfatizamos que, em sua grande maioria, os autores que se dedicam aos estudos do Candomblé fazem, em maior ou menor grau, apontamentos acerca dos itáns. Nos referimos a um caldo quente, porque entendemos que nessa temática há muito que ser dito, pensado e analisado e interpretado. Ao trazer a discussão dos itáns, a literatura especializada em

Candomblé não fez uma distinção atenta sobre as particularidades do itán em relação ao mito na construção da história.

Os estudiosos trazem o itán como narrativa atrelada aos mitos e, nesse sentido, nosso intuito é ampliar essa discussão, assumindo a amplitude dos itáns, como já mencionado no início de nosso texto. Além disso, trataremos uma breve discussão, a partir da Antropologia, acerca do uso do mito pela História. Objetivamos, em primeiro momento, fazer uma análise do mito, da história e do itán, ampliando as discussões dentro da Antropologia e das Ciências Sociais.

Nas Ciências Humanas, os mitos estruturam inúmeras pesquisas e trabalhos. Em Antropologia, a temática mitológica, o mito e suas estruturas são de extrema relevância para a chamada Escola Estrutural, terminologia oriunda do livro *Antropologia Estrutural* de Claude Lévi-Strauss, publicado originalmente em 1958. A obra representa uma mudança de paradigma dentro das Ciências Sociais e, sobretudo, na Antropologia, porque representa resposta e reação às ideias evolucionistas fortemente vinculadas às Ciências Humanas durante o século XIX.

Lévi-Strauss é o grande nome da vertente da Antropologia Estrutural, contudo, não podemos deixar de fazer menção à Sociologia durkheimiana, que em larga medida aciona pontos cruciais para o pensamento estrutural. Ao estudar as representações sociais - a natureza dos fatos sociais, enquanto coisas que poderiam ser quantificadas, qualificadas e, posteriormente, analisadas - e as tipologias das solidariedades sociais, Durkheim (1970) cria condições necessárias para que as futuras análises e interpretações das estruturas sociais aconteçam.

Sendo o mito um dos grandes temas do estruturalismo, Lévi-Strauss (2008) aponta duas possibilidades de definição da temática. A primeira diz que “cada sociedade expressa, em seus mitos, sentimentos fundamentais como o amor, o ódio ou a vingança, que são compartilhados por toda a humanidade” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 222). Já a segunda está vinculada à ideia de que “os mitos constituem tentativas de explicação de fenômenos de difícil compreensão, astronômicos, meteorológicos etc” (idem). O autor conclui que ambas as definições apresentam contradições, pois o mito não é resumido apenas em um reflexo das questões que a sociedade não consegue solucionar, tampouco é um demonstrativo puro da realidade social. Por isso,

Tudo pode acontecer num mito. A sucessão dos eventos não parece estar aí submetida a nenhuma regra de lógica ou de continuidade, qualquer sujeito pode possuir qualquer predicado, qualquer relação concebível é possível. Contudo, os mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com as mesmas características e, muitas vezes, os mesmos detalhes, em diversas regiões do mundo (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 223).

Segundo a perspectiva lévi-straussiana, os mitos são formados por pequenas unidades, os mitemas (idem, p. 226), que, correlacionadas, estruturam, dão coesão e significado ao mito. Como exposto acima, o autor propõe demonstrar que os mitos têm as mesmas características em diversas regiões do mundo e, conseqüentemente, em diferentes sociedades. Isso significa que o mito apresenta estruturas que estariam agrupadas pela “linguagem” e “fala” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 224), nas quais os homens falam de si e para si. Em suma, os mitos contribuem para a formatação da história.

As discussões sobre a história atravessam toda a obra de Claude Lévi-Strauss, de modo que esse é um dos grandes temas do autor. Acerca dessa temática, tomaremos como referência os dois últimos capítulos do livro *O pensamento selvagem* (1989), mais precisamente, o capítulo 8, “O tempo reencontrado”, e o capítulo 9, “História e dialética”, para pensarmos como o autor aborda a História enquanto ciência. Ao longo da obra, o antropólogo separa as sociedades em duas categorias: as “quentes” e as “frias” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 259). Com esse contraste, Lévi-Strauss separa as comunidades históricas (quentes) e as comunidades ágrafas (frias), tidas como primitivas. Todavia, não devemos cair no equívoco da má interpretação, pois, na 5ª Conferência Marc Bloch, na Sorbonne, com título original *Histoire et Ethnologie*, Lévi-Strauss aponta que:

Outrora propus distingui-las respectivamente como “frias” e “quentes” – distinção que levou a todos os tipos de mal entendidos. Não pretendia definir categorias reais, mas somente, com um objetivo heurístico, dois estágios que, para parafrasear Rousseau, “não existem, não existiram, jamais existirão, e sobre os quais entretanto é necessário ter noções justas”, no caso, para compreender que sociedades que parecem resultar de tipos irreduzíveis, diferem menos umas das outras por características objetivas do que pela imagem subjetiva que fazem de si próprias. Todas as sociedades são históricas da mesma maneira, mas umas resolutamente admitem este fato, enquanto outras o repugnam e preferem ignorá-lo (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 9-10).

Nesse sentido, a história não passaria pelo crivo dicotômico de sociedades com ou sem escrita. O que nos interessa aqui é o fato de que o autor pensa a história via *análise e percepção do tempo*, ou seja, pela *imagem que faz de si própria*. Essas análises podem ou não serem realizadas via escrita. Logo, em sociedades que dominam a grafia, os mitos passaram por um processo de redação literária, tornando-se parte de uma grande documentação acerca dos acontecimentos que moldam as estruturas da sociedade.

Em larga medida, o mito se apresenta como uma possível consciência coletiva, que foi redigida e aceita como parâmetro para validar as ações e as estruturas do grupo. Essa questão é levantada pelo próprio autor que analisa “quando o mito se transforma em História”, em uma das conferências que compõem *Mito y significado* (LÉVI-STRAUSS, 1987).

Destacamos, ainda, que nas Ciências Humanas a relação entre mito e a ciência histórica é de longa data, portanto, nessa clivagem, podemos acionar a presença do mito no fazer histórico nas obras de Pierre Vernant (1992), que analisam a presença dessa narrativa na sociedade grega. Avançando para o mundo medievo, podemos tomar como referência outros mitos que se forjaram em histórias frente ao imaginário coletivo, como aponta Gilmar Rocha (1998):

Também medievalistas apontam para a possibilidade de formação de “mitos históricos”, como supomos ser o caso do Rei Arthur e a Távola Redonda, o Nascimento do Purgatório, o Ano Mil e outros. Numa análise que envolve História e Antropologia, Wachtel (1996) analisa o imaginário dos vampiros em uma aldeia boliviana do século XVI, quando da presença dos “gringos” espanhóis no processo de colonização e, agora, o retorno do vampiro no século XX, porém não mais referindo-se aos “gringos”, mas aos próprios nativos que se aliaram às coisas do mundo moderno capitalista. (ROCHA, 1998, p. 54).

Nessa direção, Rocha (1998) faz uma retomada dos estudos antropológicos para demonstrar como os mitos podem ser (re)atualizados historicamente - os chamados mitos históricos. Destacamos que a Antropologia Estrutural muito contribuiu para a criação de uma perspectiva histórica que dialoga fundamentalmente com o mito. Inclusive, em *Ilhas de História* de Marshall Sahlins (1979), ao acionar o contato dos colonizadores com a população nativa das ilhas havaianas, o autor propõe uma retomada da análise dos mitos e da História.

Em outras palavras, a obra pode ser entendida, dentre tantos aspectos, como uma dialética em que o mito, como parte da estrutura social, é transformado pela História e como a

estrutura é reproduzida historicamente. A exemplo disso, temos a chegada do Capitão Cook, em 1778, nas ilhas havaianas. Esse momento foi confundido com o retorno anual do deus Lono, conforme podemos verificar “quando os ingleses aportaram no ano seguinte em Kealakekua, os sacerdotes havaianos puderam objetivar a sua interpretação a respeito da figura de Cook, de ser ele o Deus do Ano Lono chegando em seu retorno anual para fertilizar a Terra” (SAHLINS, 1979, p. 25).

Desse modo, há na cultura havaiana um imperativo mítico, o retorno da deidade, e esse fato foi confundido (ou reinterpretado) com a chegada dos ingleses. Assim, o mito foi acionado enquanto ação histórica, então, ao serem entendidas as “relações míticas em ações históricas, o sistema parece estar se reproduzindo de maneira flexível” (SAHLINS, 1979, p. 50). Flexível porque há uma relação e interação entre mito e a realidade. Assim, o mito que antes estava no campo dos símbolos da cultura passa agora a ter um imperativo de realidade histórica.

Em suma, ao acionar a escola antropológica estruturalista, estabelecemos um diálogo entre a Antropologia, o mito e a História. No entanto, essa discussão não pode ser completa se não inserirmos a realidade africana no debate. Somente assim, poderemos entender a importância dos itãs e de suas particularidades. Tomaremos, via Antropologia Estrutural, os mitos como narrativas que elucidam as indagações e construções iniciais do pensamento social, político e cultural de uma determinada comunidade. É importante compreender a contribuição de tais narrativas para as sociedades africanas, em especial, a comunidade nagô. Reforçamos que, para estudar os povos africanos, temos de levar em consideração que não há uma única maneira, quiçá, uma regra geral, que se aplique a todas as sociedades que habitam as terras da grande e velha senhora chamada África.

Cada grupo criou um modo de vida de acordo com as condições que teve de enfrentar. Assim como em outros continentes, com a globalização, muitas sociedades africanas se transformaram profundamente, aderindo à influência de outros povos e culturas. Tais mudanças refletem também nas políticas racistas do colonialismo e imperialismo, vigentes respectivamente nos séculos XV e XIX. Essas políticas deixaram marcas como a pobreza e a miserabilidade, resultantes do saque de suas riquezas naturais e do sequestro de sua população para servir de mão de obra escravizada na empresa colonial instaurada nas Américas.

Ademais, promoveram o epistemicídio e silenciaram a história do continente e de suas comunidades.

Durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie esconderam do mundo a real história da África. As sociedades africanas passavam por sociedades que não podiam ter história [...]. Um grande número de especialistas não africanos [...] sustentava que essas sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico. [...] por falta de fonte e documentos escritos. [...] Havia uma recusa a considerar o povo africano como criador de culturas originais que floresceram e se perpetuaram, através de séculos, por vias que lhes são próprias (M'BOW, 2010, p. XXI).

Os colonizadores europeus valorizam a escrita em detrimento da palavra e isso fez com que, no imaginário popular europeu, o continente africano fosse visto como uma área de pobreza e miserabilidade, envolta em natureza selvagem, como aponta Amadou-Mahtar M'Bow (2010). Contrariando todo silenciamento, massacre e inúmeras transformações oriundas do processo de globalização, alguns grupos, tais como os Berberes, os Khoi e os San, preservam práticas milenares, embora de maneira adaptada. Nesse sentido, os nagôs também podem ser acionados como um grupo que salvaguardou suas tradições através da espiritualidade baseada na tradição oral, isto é, nos itáns.

Assim, é necessário retomar os estudos de Juan E. Santos (2008, p. 54), visto que ampliam a discussão do itán ao relacionar a “prática do narrar” à “experiência espiritual” dos nagôs, nos chamados itán-Ifá. Nesse sentido, os itáns se distanciam dos mitos, pois “os *itán-Ifá* estão compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis ‘volumes’ ou signos chamados *Odù*, divididos em ‘capítulos’ denominados *esse*” (SANTOS, 2008, p. 54 [grifos no original]). Dito de outro modo, o mito faz parte de um caminho, de um odù, e representa um fragmento do *corpus* litúrgico e literário dos nagôs. Esse conhecimento é mantido e transmitido por “babalaôs” (BASTIDE; VERGER, 1981; BENISTE, 1997), os sacerdotes de Ifá que, para os nagôs, representam os sumos sacerdotes dos orixás na terra.

Essas 256 histórias podem ser protagonizadas pelos orixás, humanos ou por animais da natureza. São dezesseis odus principais, chamados de *Oju Odu*. Os 240 restantes recebem o nome de *Omo Odu* e resultam da combinação entre os dezesseis maiores, já os odus menores são agrupados em doze sessões, que têm nome semelhante aos odus maiores. Dessa forma, os 256 odus apresentam os “*esse*”, capítulos (SANTOS, 2008, p. 54), que se



apresentam de forma poética e/ou metafórica e abordam normas, condutas sociais e os saberes de todas as áreas do conhecimento. Os odus<sup>33</sup> podem ter tamanhos variados, entre três e seiscentas linhas, que contêm narrativas míticas e históricas denominadas itáns.

Em nosso estudo de campo, encontramos a seguinte definição de itáns:

Olha eu vejo os itáns, na verdade, eles são histórias contadas para nós sobre a trajetória dos orixás, mas de uma forma muito poética. Aos meus olhos, os itáns, eles são realmente histórias, mas com o nosso povo. O povo preto sempre foi muito inteligente (...). É, esses itáns eles são contados, eles são histórias, mas de uma forma poética de uma forma que quem ler se encanta. É, e realmente essa intenção é fazer com que as pessoas se encantem e eu vejo neles, não para uma estruturação de rituais, não para uma estruturação ritualística, mas para uma motivação pessoal, que colocam as pessoas na predisposição às ritualísticas (...). Para mim, enquanto mulher (...), eu vou citar Oxum por conta de que ela é nossa grande Yalodê (...). E, assim, baseado nos itáns, nós mulheres podemos nos fortalecer nessas histórias para nos empoderarmos! Eu vou lembrar do itán que Oxum queria saber mais sobre o jogo de búzios e que o pai dela disse que não porque não era para mulher. Era para homem. Ela vai de forma muito inteligente, se aproxima (...) de Exu e aí ela pede a ele, também disse que “Não, que não, que não!”. E ela vai conversar com um babalaô que dá a ela um pó, fala do poder desse pó e ela vai até e Exu e sopra, sem ele perceber, esse pó nos olhos dele. Ele fica tateando sem poder enxergar direito e tendo que consultar Ifá. Ele pede ajuda dela para dizer [*sobre as caídas*]. (...) Aqui eu tô vendo que tem um búzio grande aí ele vai e diz: “não, é Ocarã”. E aí explica tudo para ela. E aí vai para os dois: “Mas, aqui tem dois”. Ele diz: “Ejiòkô”. Então assim ela termina tendo do próprio Exu, que a gente sabe da importância, o dono do jogo, de todos os odus e a leitura deles e ela volta empoderada com todo esse conhecimento.

(...) É isso, eu vejo nos itáns essa essa motivação, né, porque são histórias, histórias verdadeiras. Mas com um cunho poético e essa poesia é a intenção, é nos conquista. E, nessa conquista, nós além de nos empoderarmos, a gente percebe que o quão, o quão bela é a história dos nossos ancestrais, porque os nossos orixás também são os nossos ancestrais, né. E nos coloca predispostos, predispostas, predispostas a essa ritualística, a essa religião. Eu vejo assim. (Entrevista realizada em 06 de dezembro de 2021)

Com isso, nosso esforço é demonstrar que o itán extrapola, em vários sentidos, o mito e seu significado de conto, de narrativa fabulosa. O itán constitui importante fonte de conhecimento e poder e, como aponta a entrevista, é um indicativo de “predisposição para a

<sup>33</sup> Sobre os odus ver: BENISTE (2013;1997); ROCHA (2009); (BASTIDE; VERGER, 1981).

ritualística” e, conseqüentemente, para as vivências do povo-de-santo. O itán congrega em suas possibilidades o odu. E nossas entrevistas, ao apresentarem a dinâmica das “caídas do jogo de búzios”, também se organizam conforme os indicativos dos odus, como “Ocarã”, “Ejiòkô”. Os odus representam um leque aberto de possibilidades para o consulente de Ifá. Segundo o professor Agenor Miranda Rocha, “cada odu compõe-se de vários caminhos. Cada caminho divide-se em três partes<sup>34</sup>: 1) o ebó, 2) o mito e 3) a interpretação do oráculo” (ROCHA, 2009, p. 14-15). De forma simples, o odu é uma resposta (um possível caminho), um possível caminho para a pergunta daquele que busca os ensinamentos e direcionamentos de Ifá. Notamos que os odus assemelham-se em inúmeras possibilidades com Òse Tùwà - que é um odu -, princípio de análise de Exu-Iyá.

Convém atentar ainda que, na citação do professor Agenor Miranda Rocha (2009), o mito - tal como propõe nossa entrevistada - está dentro do odu, logo, ele não é mito, e sim um itán. É justamente esse equívoco que a literatura especializada cometeu por décadas. Parece simples, mas reparar esse dado é crucial para que possamos levar os conhecimentos acerca dos saberes do povo-de-santo a outros caminhos, que, de fato, não estejam atrelados às narrativas eurocêntricas que tratam mito e itán na mesma perspectiva. Não podemos continuar e perpetuar esse equívoco. Desprezando o caráter espiritual - embora esse fato seja impossível para as comunidades de terreiro -, o itán anexa a historiografia oficial dos povos africanos, sobretudo, dos nagôs, via tradição oral, saber este descartado pela “história única”, produzida pela conquista e usurpação portuguesa na África e no Brasil. Por fim, é importante ressaltar que, nesta tese, o itán é tomado como categoria analítica e interpretativa, sendo responsável igualmente por toda reestruturação e reelaboração do processo escrito e construtivo das discussões e apontamentos apresentados nesse estudo.

#### **2.1.4 Caldo da oralidade: a fé enquanto encruzilhada**

É imprescindível ter em mente que há uma outra história da África que não está vinculada a um único prisma, o qual aciona a escrita como fonte segura para a transmissão de saberes. Segundo Chimamanda Adichie (2009):

---

<sup>34</sup> Trataremos do ebó e da análise do jogo quando apresentarmos os dados sobre o Candomblé.

Então, é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. É impossível falar sobre uma única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é “nkali”. É um substantivo que livremente se traduz: “ser maior do que o outro”. Como nossos mundos econômicos e políticos, histórias também são definidas pelo princípio do “nkali”. Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa (ADICHIE, 2009, p. 37).

A fala de Adichie, em uma conferência para a Technology, Entertainment and Design (TED), realizada em 2009, e posteriormente disponibilizada na plataforma YouTube<sup>35</sup>, rendeu-lhe projeção mundial. A máxima do evento é a discussão sobre o perigo de uma história única, forjada por narrativas cunhadas pelo imperialismo e pelas relações de poder do patriarcado. Concordamos com Adichie (2009) quando ela atrela a história ao poder, afinal, quem conta a narrativa histórica aciona um local de privilégio. Pensando nas histórias oficiais em sua grande maioria, a História é a história dos vencedores em detrimento do aniquilamento de outros povos. Foi justamente essa relação de poder e de história que forjou a historiografia do continente africano, visto pelo ocidente como “uma coisa, como somente uma coisa” vinculada a todas as formas de vulnerabilidade.

É por conta dessa história única, vinculada à escrita, que se formataram os inúmeros preconceitos e crimes sofridos pelo continente africano. Anular a história oral e sua contribuição no campo do saber foi uma estratégia de poder da empresa colonial que produziu

um conjunto de escrituras sobre a África, em particular entre as últimas décadas do século XIX e os meados do XX, contém equívocos, pré-noções e preconceitos decorrentes, em grande parte, das lacunas do conhecimento, quando não do próprio desconhecimento sobre o continente africano. Os estudos sobre esse mundo não ocidental foram, antes de tudo, instrumentos de política nacional, contribuindo, de modo mais ou menos direto, para uma rede de interesses político-econômicos que ligavam a grandes empresas comerciais, as missões, as áreas de relações exteriores e o mundo acadêmico (HERNANDEZ, 2008, p. 18).

---

<sup>35</sup> Fonte: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=pt-br](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br). Acesso em jul. 2021.

Nesse viés, Leila Leite Hernandez elucida a lógica da dominação colonial na produção de saberes, dialogando diretamente com M'Bow (2010) e com Adichie (2009). Ambos destacam o desprezo do mundo acadêmico em relação aos conhecimentos africanos. E é justamente a academia europeia que forja pseudo-teorias sobre as comunidades ágrafas, relegando-as ao papel de selvagens que não podem ter uma História e situando-as, conseqüentemente, como subalternas a toda produção teórico-material e simbólica oriundas da Europa.

Na década de 1960, no contexto das independências das nações africanas, pesquisadores africanos de diversas áreas de conhecimento resolveram responder às produções racistas de europeus e estadunidenses e (re)escreveram a História do continente africano. Um exemplo desse movimento de reescrita dos saberes africanos pode ser visto em *História Geral da África*, projeto iniciado em 1964. Na obra, ocorre a valorização das tradições orais, dos itáns e de todo saber e conhecimento vinculados à palavra falada e à construção de uma nova narrativa, indo além do binômio colonizadores-colonizados. Nesse cenário, as muitas sociedades africanas e suas narrativas são apresentadas e ampliam o conhecimento sobre o continente, abrindo espaço para múltiplas histórias que contrariam a tese da história única formatada pelos europeus.

As contribuições de Amadou Hampaté Bâ (2010), Ki-Zerbo (2010), Vansina (2010), dentre outros (as) são fundamentais para entendermos como a África é múltipla, diversa e produtora de conhecimentos via oralidade - categoria fundamental para pensarmos esta tese -, que, no caso dos nagôs, é representada pelos itáns. Os estudos de Vansina apontam para a importância da oralidade para as comunidades africanas, vejamos:

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas (VANSINA, 2010, p. 139-140).

A partir da oralidade, podemos ter acesso a uma outra realidade sobre África. As narrativas orais trazem elementos importantes para conhecermos outros modos de pensar, de ser e estar no mundo. A oralidade é a fonte do conhecimento no Candomblé e na espiritualidade nagô (CASTILLO, 2010; CAPONE, 2004, SANTOS, 2008). Por isso, os nagôs não escreviam esses saberes por entenderem que eram *vivos* e deveriam ser transmitidos *verbalmente* de uma geração a outra, como aponta a citação de Vansina. Dessa forma, “o que se sabe” não “pode ser separado do que se vivencia”, afinal, trata-se de um processo “multissensorial” (CASTILLO, 2010, p. 25).

Portanto, é por meio da oralidade que temos o vínculo crucial com os ancestrais, aqueles que aqui estiveram em outro tempo e partilharam do mesmo espaço e que, pela espiritualidade, fazem-se presentes no cotidiano. É marcada, assim, outra temporalidade da história africana como já mencionado. A noção do tempo presente, nas comunidades africanas, é espiralar e converge na representação do passado. A realidade do presente e o vir-a-ser do futuro, como construto dessa simbiose temporal, são um tempo inscrito na dinâmica de Exu-Ìyá.

Os responsáveis por guardar essas tradições orais, vivas, são os *griots*, terminologia francesa que designa os contadores de história. Eles são educados desde a infância para transmitir a história de seu povo através de poemas, canções, danças e dramaturgias. Os “griôs” recitam de cor palavras que educam, informam e divertem, de modo que a memória coletiva é acionada através de seus ensinamentos. Assumem papel de destaque na sociedade e podem estar agrupados em três categorias, segundo Hampaté Bâ (2010):

- os *griots músicos*, que tocam qualquer instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tantã, etc.). Normalmente são excelentes cantores, preservadores, transmissores da música antiga e, além disso, compositores.
- os *griots “embaixadores”* e cortesãos, responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. Estão sempre ligados a uma família nobre ou real, às vezes a uma única pessoa.
- os *griots genealogistas*, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que em geral são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 193 [grifos no original]).

O que nos interessa, nesse estudo, é justamente a função do *griot* como conhecedor e arauto das genealogias, das grandes crônicas da cosmo percepção dos povos africanos. As genealogias são compostas de grandes narrativas míticas, que expressam e dão significado para a realidade. E é a partir delas que temos outras explicações, outras múltiplas histórias, para a origem do cosmo, da natureza e dos seres humanos.

Nessa direção, é necessário resgatar *Mito e realidade* de Mircea Eliade (2000), que aponta que essas narrativas fundamentam o “sagrado” para determinados grupos sociais, e que representam a tradição do grupo, logo, o mito é “vivo” (ELIADE, 2000, p. 7). Dessa maneira, o autor apresenta a seguinte definição de mito:

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi introduzido e começou a *ser* (ELIADE, 2000, p. 11 [grifos no original]).

O sagrado é a via de entendimento e construção da espiritualidade do grupo que também é narrada pelo *griot*. É dessas narrativas que partem as primeiras explicações sobre a origem dos seres, como aponta Eliade (2000), e é via sagrado que os primeiros seres humanos encontram acalanto para seus dias e suas ações.

Dessa forma, nas diferentes expressões de espiritualidade e religiosidade, encontramos os mitos como fundamento primário. Nesse sentido, Hama e Ki-Zerbo (2010, p. 61) apontam o mito - que para os nagôs é o itán - como um “agente” na percepção dos povos africanos do tempo e da história:

(...) o mito, representação fantástica do passado, em geral, domina o pensamento dos africanos na sua concepção do desenrolar da vida dos povos. Isso, a tal ponto que, às vezes, a escolha e o sentido dos acontecimentos reais deviam obedecer a um “modelo” mítico que predetermina até os gestos mais prosaicos do soberano ou do povo. Sob forma de “costumes” vindos de tempos imemoriais, o mito governa a História, encarregando-se, por outro lado, de justificá-la (HAMA; KI-ZERBO, 2010, p. 61).

Quando Hama e Ki-Zerbo acionam o pensamento africano como representação do fantástico, realizam uma alusão direta ao sagrado. Além de uma referência à tradição cultural, pautada essencialmente na oralidade e na transmissão dos saberes, legados, ciências e filosofias, os autores apontam para as interpretações dos odus em larga medida. Reafirmam, assim, uma outra construção sobre a História dos povos africanos. Para Hamapatê Bâ (2004, p. 8-9) “na África cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”. Depreendemos, dessa afirmação, que o ancião, que muitas vezes pode ser um *griot*, é aquele que porta o conhecimento do grupo, suas histórias narradas são análogas a livros vivos. Daí a alusão de Bâ (2004) à biblioteca, que se abre para o conhecimento de todos do grupo, perpetuando seus feitos heróicos, políticos, espirituais e etc.

Em diferentes sociedades, a palavra falada é expressão da transmissão do conhecimento coletivo. Nas sociedades africanas, sobretudo para os iorubanos, percebemos que a fala carrega, além da historicidade do grupo, a ancestralidade e a força vital (axé). Ao reproduzir as memórias coletivas, os grupos criam “modelos” vivos no imaginário coletivo graças à mimese dos mitos e itáns que são reproduzidos no cotidiano social. Por conseguinte, todo “progresso obtido no tempo histórico” é resultante do tempo pretérito (KI-ZERBO, 2010, p. 25).

Nessa lógica, o *griot* é o responsável pela transmissão dos marcadores temporais do grupo, sejam as datas e suas cronologias, pautadas no calendário histórico (tempo histórico), sejam as narrativas míticas que perpassam o tempo fabuloso, hipotético e genealógico. O *griot* consegue entender as nuances desses dois processos temporais. Ainda segundo essa perspectiva, não podemos correr o risco de pensar que o tempo em África despreza a historicidade. Não é disso que se trata. O tempo histórico é contado sem anular o tempo mítico e vice-versa. Isso ocorre porque as comunidades africanas, mais precisamente, os iorubanos, estão diretamente ligadas ao culto aos ancestrais.

Os griots tomaram parte em todas as batalhas da história, ao lado de seus mestres, cuja coragem estimulavam lembrando-lhes a genealogia e os grandes feitos dos antepassados. Para o africano, a invocação do nome de família é de grande poder. Ademais, é pela repetição do nome da linhagem que se saúda e se louva um africano (VANSINA, 2010, p. 196).

Temos, assim, o *griot* como agente aglutinador de narrativas do tempo passado, presente e futuro. Através de suas estórias, eles demonstram como a temporalidade está relacionada e interligada e, inclusive, em que ponto um fato do passado é tomado como máxima e referência do agora. Isso significa que “o tempo perceptível pelos sentidos não passa de um aspecto de um outro tempo vivido pelas outras dimensões da pessoa” (KI-ZERBO, 2010, p. 26). Portanto, o tempo futuro já foi experienciado e vivido no passado, é por isso que temos os acontecimentos do presente.

Trata-se de um tempo diferente do tempo ocidental, que é uma variável contínua e fundamentada na racionalidade relacional de causa e consequência, em que se tem um “antes” e “depois”, projetados em uma linearidade para o progresso e o futuro. Essa forma de demarcação temporal abre margem para a “soma, subtração e divisão” (PRANDI, 2005, p. 30). Esse tempo não faz sentido algum para os iorubanos, tampouco para outras civilizações africanas, haja vista que sua temporalidade não é datada. Logo, temos a construção de um entendimento amplo do tempo, por isso dados eventos passados, presentes e futuros também podem compor as narrativas dos itáns.

É justamente nessa noção de temporalidade que estamos pensando neste trabalho. O itán, enquanto narrativa ficcional, a todo momento é retomado pela comunidade. Sendo assim, ele é passado mas também é parte constitutiva do presente e do vir-a-ser futuro, corresponde à noção de um tempo espiralar (SANTOS, 2008). O tempo é a construção da memória coletiva, por isso, “nas cortes dos reis iorubás havia funcionários encarregados de manter viva a memória dos reis e eles eram treinados para recitar o evento importante que marcaram o reinado de cada soberano” (PRANDI, 2005, p. 28).

A História é datada, já o itán não. Cada itán atende a uma necessidade explicativa da realidade social e nem por isso deixam de existir versões conflitantes, dados os interesses de justificativa do grupo. Cada itán é autônomo e suas diferentes versões não são excludentes. São passados geracionalmente pela oralidade e carregam a identidade, os valores e as normas do grupo. Em uma análise ocidental, há um hiato temporal entre a história narrada pelos itáns e a realidade do agora. Contudo, para os iorubanos esse vazio não precisa de explicações, já que o que foi narrado pelo itán exemplifica e dá sustentabilidade para o hoje.

Nessa perspectiva analítica e interpretativa, os itáns saem do presente (afinal, estão sendo narrados agora) e vão para o passado (rememoram o presente) e voltam para o presente (sendo elo entre o que se passou e o que se é). Isto posto, o passado compõe o presente e



assim o futuro já começou a existir no presente, não sendo um acontecimento remoto desligado da realidade imediata. Conforme Prandi, “se o futuro é aquilo que não foi experimentado, ele não faz sentido e não pode ser controlado, pois o tempo é o tempo vivido, o tempo acumulado, o tempo acontecido. (...) Futuro é o simples retorno do passado ao presente, logo, não existe” (PRANDI, 2005, p. 31). Em suma, a vida presente é uma continuação dos itáns.

A partir disso, frisamos que não pretendemos realizar uma dissociação da história narrada pela tradição oral de sua interpretação fabulosa. Nossa postura é a de olhar para o itán através de suas particularidades, de seu roteiro singular, ou seja, olhar para a origem do mundo, dos seres humanos, das primeiras formas de vida. Essas narrativas são de extrema importância em África e na diáspora, mais precisamente, no contexto da cidade de Salvador-Bahia, onde os itáns sobrevivem na memória espiritual dos devotos dos orixás, o povo-de-santo.

No âmbito espiritual, os itáns fundamentam a relação entre o povo-de-santo e os orixás, representando a própria linguagem do sagrado, e essa prática se estende às regiões da sexta região de África, sobretudo, no Brasil. Dessa forma, não trataremos a prática espiritual na chave analítica da religião, porque entendemos que esse é um conceito branco, forjado no e para o Ocidente, com base na cosmopercepção judaico-cristã, que ignora e subjuga outras formas de espiritualidades.

A etimologia da palavra religião deriva do latim “religio”, cujo significado mais aceito é “religar”, o que suscita inúmeros debates sobre sua significação antes e depois do surgimento do cristianismo (AZEVEDO, 2010). Desse modo, a religião teria como finalidade religar a humanidade a Deus na percepção judaico-cristã. Os seres humanos foram, segundo o capítulo 3, do livro de Gênesis na Bíblia, expulsos do Éden, do Paraíso, e só regressarão a esse espaço depois de um julgamento final.

Diante disso, a religião teria como finalidade mediar o contato entre os cristãos e seu deus. Não é esse o sentido que os iorubanos atribuem a sua prática espiritual. Por isso, não usaremos a categoria religião para nos referir à prática e à relação dos seres vivos com o sagrado em África. Veremos adiante que os orixás, designação dos deuses iorubanos, habitam o corpo do próprio fiel.

Porém, quando tratarmos da realidade espiritual, no contexto brasileiro, acionaremos a religião como um conjunto de crenças e práticas espirituais que constituem a formação do Candomblé. Ou seja, entendemos que os africanos escravizados no Brasil religaram-se ao continente africano para rememorar seus ritos, cantos e práticas para acionar os itáns e, assim, forjaram o Candomblé, enquanto prática espiritual de resistência, de luta antiescravagista, antirracista e pelo bem viver do povo-de-santo.

Em suma, entendemos que olhar para África a partir de suas próprias construções é fundamental para que possamos evitar narrativas únicas e racistas, anuladoras de outras possibilidades de conhecimento. Por fim, olhar para os itáns, é um desejo de trazer um outro entendimento para as Ciências Sociais e percorrer outros caminhos. As narrativas que perfazem o tempo histórico e itânico serão apresentadas ao longo deste texto e permitirão melhor interpretação, análise e leitura do universo simbólico do Candomblé. Assim, estamos mais uma vez entrecruzando saberes e possibilidades de construção científica. A fé, o itán, o *griot*, a História, a Antropologia estão postos enquanto categorias analíticas e interpretativas, elementos substanciais da panela de Exu-Iyá. Panela que é cabeça, que constitui parte do “corpo texto”, cabeça dessa deidade que vislumbra, nas vozes das mulheres negras de axé, a sua força, poder, magia e beleza.

Nesse sentido, pedimos licença para narrar a origem do mundo segundo a tradição oral nagô e, assim, avançamos para outras estórias, outros itáns que extrapolam a soleira da porta da casa de minha madrinha. Porém, ainda assim, fazem-nos sentir em casa.

### **3 A cabaça: a fonte do espelho d'água**

Nesta parte do trabalho, apresentamos a importância simbólica da cabaça e os desdobramentos históricos do escravismo, prática hedionda e criminosa que afeta as mulheres negras baianas, tanto no passado quanto no presente.

#### **3.1 No princípio era cabaça**

Para evidenciar a importância das mulheres e a sua representação nos itáns cosmogônicos, ou seja, nas narrativas que versam sobre a origem do cosmo, do universo,

tomaremos como referência a figura da ìyá Odudua<sup>36</sup>divindade primordial iorubá. Além disso, trataremos brevemente da importância simbólica da cabaça. Esse vegetal será o ponto de distanciamento e de análise entre as narrativas cosmogônicas ocidentais e africanas, mais precisamente, a comunidade nagô-iorubá.

Antes de analisarmos o itán e a figura de Odudua, é necessário pontuar que a temática cosmogonia iorubana não apresenta apenas uma única versão sobre a origem do cosmo, isso não significa que as outras narrativas da tradição oral são conflitantes. Inexistem várias versões do mesmo fato, pois as histórias narradas trazem elementos que se complementam. Para conhecer as outras versões dos itáns cosmogônicos, sugerimos ao leitor a obra de Juana Elbein dos Santos (2008, p. 54), José Beniste (1997, p.53) e Fábio Leite (2008, p.133). Metodologicamente, estas são as literaturas basilares para a construção textual desta análise.

Isto posto, o itán cosmogônico, que tomamos como referência para pensarmos a Ìyá Oduduá, foi coletado por Reginaldo Prandi (2001), em seu livro *Mitologia dos Orixás*, e intitula-se: “Odudua briga com Obatalá e o Céu e a Terra se separam”.

No princípio de tudo, quando não havia separação entre o Céu e Terra, Obatalá e Odudua viviam juntos dentro de uma cabaça. Viviam extremamente apertados um contra o outro, Odudua embaixo e Obatalá em cima. Eles tinham sete anéis que pertenciam aos dois. À noite eles colocavam seus anéis. Aquele que dormia por cima sempre colocava quatro anéis e o que ficava por baixo colocava os três restantes. Um dia, Odudua, deusa da Terra, quis dormir por cima para poder usar nos dedos quatro anéis. Obatalá, o deus do Céu, não aceitou. Tal foi a luta que travaram os dois lá dentro que a cabaça acabou por romper-se em duas metades. A parte inferior da cabaça, com Odudua, permaneceu embaixo, enquanto a parte superior, com Obatalá, ficou em cima, separando-se assim o Céu e a Terra. No início de tudo, Obatalá, deus do Céu, e Odudua, deusa da Terra, viviam juntos. A briga pelos anéis os separou e separou o Céu da Terra (PRANDI, 2001, p. 424).

Os nagôs, assim como todas as outras comunidades do mundo, buscaram filosoficamente respostas para o modo de ser e estar no mundo. A busca por explicações, por respostas que justifiquem seu modo de vida, começa em larga medida a ser construída e expressa através dos itáns. Narrativas que compõem a forma como eles observam, sentem,

---

<sup>36</sup> Cujá escrita em iorubá é Odùdúwá, contudo, tomaremos como referência para esta tese a escrita em português Odudua.

percebem e concebem o universo e tudo o que nele está inserido. A esse processo damos o nome de cosmopercepção.

As narrativas cosmogônicas carregam muitos elementos, símbolos, significados que estruturam, solidificam e constroem a cultura da comunidade. Nesse sentido, depreendemos que, para os nagôs, não havia uma separação inicial entre os espaços, entre o Céu (Obatalá) e a Terra (Odudua). Todas as coisas que existem estavam envoltas em *uma* cabaça. Podemos então dizer que, para a comunidade nagô-iorubá, a existência está condicionada ao vegetal, ou seja, “no princípio era cabaça”. Isso significa dizer que a cabaça é o símbolo do planeta, ou seja, o mundo que nos cerca é oval, circular, como a vida. A cabaça é o útero que nos guarda por inteiro e nos integra sem cisão. Desta forma, nós viemos e vivemos no mundo; mundo este que é uma cabaça.

Para o povo de santo, a cabaça recebe o nome nagô de *igba*, e representa a união do Céu (Obatalá) e da Terra (Odudua). É a cabaça que sustenta toda possibilidade de existência material e imaterial. Figuradamente, a cabaça é a Natureza guardando a própria Natureza, revelando-se, assim, um princípio da ética coletiva ancestral nagô-iorubá, uma comunidade que se pensa coletivamente.

Simbolicamente, a cabaça é um objeto prenhe de significados, não apenas pelo seu uso ritualístico, mas também pela sua utilização no cotidiano do povo-de-santo. Elas podem ser utilizadas inteiras ou cortadas em partes, estas, por sua vez, podem ser utilizadas tanto preenchidas quanto ocas. A cabaça cortada e oca, conhecida popularmente pelo nome de cuia, pode ser utilizada como recipiente para oferecer uma comida votiva, por exemplo, um padê. Ou mesmo para servir a alimentação do cotidiano para os devotos do Candomblé, apresentando-se assim como objeto fundamental nas cozinhas dos candomblés. Ainda vazia, a cuia pode ser usada para tomar banhos com inúmeras finalidades ritualísticas. É possível preencher uma cabaça vazia com toda sorte de objetos: pós, minérios, tecidos, a depender de seu uso ritualístico. A cabaça inteira e seca, com sementes, pode ser utilizada como instrumento musical e, dependendo do culto, sua sonoridade pode espantar maus augúrios.

Podemos pensar, ainda, via itán narrado acima, a importância da cabaça como um fator de organização da genealogia dos nagô, isso significa dizer, que a origem desta comunidade não está vinculada ao caos, a desordem, princípio fundante das narrativas cosmogônicas e genealógicas ocidentais. Segundo Hesíodo (-750 a -650), em sua obra

Teogonia, um dos tratados mais antigos sobre mitologia do Ocidente e base de entendimento da crença religiosa dos gregos observa-se que o mundo origina-se do caos, vejamos:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade (HESÍODO, 2003, p. 111).

O Caos seria, segundo Hesíodo, a divindade primordial e pré-existente de onde tudo nasce. Ao lado dele, temos três outras divindades primárias, sendo: Terra, Tártaro e Eros. Com o intuito de entender e comparar as narrativas genealógicas ocidentais e africanas, atentamo-nos, exclusivamente, à figura do Caos. Segundo o dicionário da mitologia grega e romana, de Pierre Grimal (2005, p. 73), o “Caos é a personificação do vazio primordial, anterior à criação, no tempo em que a ordem ainda não tinha sido imposta aos elementos do mundo”.

Essa noção de vazio primordial desordenado, que origina o cosmo, está presente em várias sociedades<sup>37</sup> (ELIADE, 1999) e apresenta-se como possibilidade de criação dentro da narrativa judaico-cristã, herdeira dos princípios e valores da comunidade grega. As pesquisas e estudos de Eliade, ao analisar as narrativas míticas cosmogônicas judaico-cristãs, indicam que:

El Génesis se inicia con el célebre pasaje: “Al principio creó Dios (Elohim) el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas”. La imagen del océano primordial sobre el que se cierne un dios creador es muy arcaica. Sin embargo, el tema del dios que sobrevuela el abismo acuático no está atestiguado en la cosmogonía mesopotámica, aunque es probable que el autor del texto bíblico estuviera familiarizado con el mito relatado en el *Enuma elish*. En efecto, el océano primordial se designa en el hebreo con el término *tehom*, etimológicamente relacionado con el babilónico *tiamat*. La

---

<sup>37</sup> No continente asiático, a narrativa do caos primordial também apresenta-se como possibilidade para pensar a origem das coisas. Nos estudos de Neil Phlip (1996), temos: “No começo do tempo, tudo era caos, e este caos tinha a forma de um ovo de galinha. Dentro do ovo estavam Yin e Yang, as duas forças opostas que compõem o universo. Yin e Yang são escuridão e luz, feminino e masculino, frio e calor, seco e molhado” (PHILIP, Neil. **O Livro Ilustrado dos Mitos: contos e lendas do mundo.** Ilustrado por Nilesh Mistry. Trad. de Felipe Lindoso. São Paulo: Marco Zero, 1996. p. 22.).

creación propiamente dicha, es decir, la organización del “caos” (*tohu wa bohu*), se lleva a cabo por la potencia de la palabra de Dios. Dijo Dios: que exista la luz. Y la luz existió (ELIADE, 1999, p. 221-222 [grifos no original]).

Eliade (1999) faz um extenso trabalho demonstrando a importância do caos como princípio para os povos babilônicos. Além disso, ressalta que a interferência destes pode ter afetado a narrativa grega e, conseqüentemente, a judaico-cristã, em que a origem da criação da terra estaria vinculada ao caos, a um espaço sem forma - o abismo e o vazio primordial como propõe Grimal (2005). A partir disso, o que nos interessa é justamente fazer o contraponto ao caos pré-existente nessa cosmogonia, pois, para os povos nagô-iorubanos, o pré-existente está organizado via cabaça, no invólucro mágico, cujo princípio expressa e representa a união do sagrado feminino (Odudua) e masculino (Obatala). Essa união significa uma relação cósmica ancestral, cujo intuito é a geração e a promoção da vida. Não é possível pensar o cosmo e a existência para os nagô sem observar essa dimensão gestacional. Odudua é, assim, entendida como a parte da cabaça que gera a vida.

Essas duas concepções correlatas, Céu (Obatala) e Terra (Odudua), são criadas por Olódùmaré<sup>38</sup>, o deus supremo, o preexistente. Segundo as pesquisas de Fábio Leite, “o preexistente iorubá aparece como um ente primeiro supremo, que constituindo-se da fonte principal da vida originária, não mantém entretanto relações privilegiadas com a sociedade. Esse papel é atribuído em grande parte às divindades, os *Orisás*” (LEITE, 2008, p. 127 [grifos no original])<sup>39</sup>. O processo criacionista nagô-iorubá distancia-se em muitos aspectos da concepção judaico-cristã, porque, conforme o itán coletado por Prandi (2001) que abre esta seção, inicialmente a existência estava condicionada a uma cabaça. Observa-se, assim, que

---

<sup>38</sup> “Deus possui muitos nomes, sendo o mais antigo Olodumare ou Edumare. A palavra Olodumare constitui contração de *Ol’ (Oni) odu mare (ma re)*, o que significa *Ol’ (Oni)*= senhor de, parte inicial, líder absoluto, chefe, autoridade/ *Odu*= muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno; *Ma re* = aquele que permanece, aquele que sempre é; *Mo are*= aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável; *Mare*= aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades” (RIBEIRO, 1996, p. 177 [grifos no original]). Desta forma, o Candomblé apresenta-se como uma espiritualidade monoteísta. Ainda segundo Ribeiro (1996, p. 128), “são atributos do Ser Supremo: Único, Criador, Rei, Onipresente, Transcendente, Juiz e Eterno. É considerado *Oyigiyigi Ota Aiku*- a poderosa, durável, inalterável rocha que nunca morre. Não recebe culto diretamente, porém sempre uma divindade é cultuada com oração que se inicia por *Ase* (axé): *Possa Deus aceitar isso*”. Aqui cabe um apontamento sobre *Oyigiyigi Ota Aiku*- a rocha. Perceba o leitor que essa também é a forma primordial de Exu.

<sup>39</sup> Já havíamos sinalizado outro itán genealógico neste trabalho. Ver citação SANTOS, 2008, p.58-59, na seção 1 deste trabalho.

neste processo a cabaça só é potencializada pelo poder organizacional, visto que ela, em si, personifica metaforicamente o útero materno, espaço onde é gestada a vida.

Segundo a tradição oral, nesse espaço primário, acontece uma disputa pelos anéis e pela posição que cada deus primordial ocuparia dentro da cabaça. Com o combate entre ambas as partes, a cabaça rompe-se, originando os dois espaços existenciais separados<sup>40</sup>. A parte superior da cabaça ficou com Obatalá e este espaço é chamado de òrun. Por sua vez, Odudua ficou com o àiyé, isto é, a parte inferior da cabaça.

O nome de “Òrun”, cujo significado e dimensão estão relacionados ao “além” (SANTOS, 2008, p. 53), é concepção abstrata vinculada ao infinito. Nele, habitam os “*ara òrun*” que são os Orixás, os “ancestrais e todas as formas de espíritos” (BENISTE, 1997, p. 49). Essas divindades que habitam o mundo supra-sensível são chamadas de *irunmalé* (SANTOS, 2008, p. 74), que podem ser divindades ou ancestrais.

Os *irunmalé* estão vinculados à criação e seu “poder e axé emanam diretamente de Olodumare” (RIBEIRO, 1996, p. 128), sendo divindades chamadas de Orixá<sup>41</sup>. Essas divindades foram criadas por Olodumare com o “objetivo de levar a cabo as funções relacionadas com a criação e o governo da Terra” (BENISTE, 1997, p. 50). Depreende-se dessa informação, a disputa pelos “anéis” presentes no itán, ou seja, a disputa pelo espaço terrestre e pelos seres criados. Eles são, dessa forma, os “genitores divinos” e representam uma “força universal” (RIBEIRO, 1996, p. 129).

Geralmente, os nomes dos Orixás são descrições de sua natureza. Para descrever sua função e caráter, a nível explicativo, tomamos como exemplo a nomenclatura do orixá Xapanã (que deriva do iorubá *Şopònná* = varíola) - haja vista que estamos em contexto pandêmico. Este orixá irroga aos indivíduos a varíola, que pode contaminar uma cidade inteira e se tornar uma epidemia. Mas também é o orixá que promove a cura dessa enfermidade.

Por sua vez, os *irunmalé* ancestrais estão diretamente relacionados à história da humanidade, representando uma linhagem ou grupo familiar. Em *A alma africana no Brasil*, Ribeiro (1996) destaca que

---

<sup>40</sup> Nos itáns que complementam essa cosmogonia, a separação ocorre em nove dimensões. Esses nove espaços estão entre o Òrun e o Àiyé.

<sup>41</sup> A etimologia da palavra Orixá é obscura. Para maiores estudos ver: SANTOS, 2008; RIBEIRO, 1996. Aqui a tomaremos de forma genérica para os deuses nagôs.

Os ancestrais masculinos, *irunmalé* - ancestrais da direita - *Baba egun*-têm sua instituição na Sociedade *Egungun* e os femininos, *irunmalé*-ancestres da esquerda - *Iya-agba* ou *Iyami* - têm sua instituição nas Sociedades *Geledes* e *Egbe eleeko*. Os ancestrais masculinos têm representações individualizadas enquanto os femininos, exceto em ocasiões bem extraordinárias, são agrupados no singular *Iyami* (RIBEIRO, 1996, p. 128).

O número e agrupamento dos *irunmalé* podem ser percebidos em sua fórmula invocativa como aponta Santos,

Awon Irinwo Irunmole oju kotun  
ati awon Igbamole oju kosi.  
Os quatrocentos *irunmalé* do lado direito  
e os duzentos do *irunmalé* do lado esquerdo.  
(SANTOS, 2008, p. 74).

Tomando como referência a interpretação de Juana E. dos Santos (2008), duzentos é apenas um número simbólico que expressa grande quantidade. No tocante à grande quantidade de seres espirituais, os *nagôs* acrescentam mais um, assim, temos 201. Essa unidade representa *Exu* e seu poder de transportar o *axé* entre todos os elementos que integram o sistema espiritual iorubano.

A explicação do surgimento dos *irunmalés*, divinizados ou ancestrais, compõe a trama e narrativa de outros *itáns* cosmológicos. Aqui, pontuamos sua presença para termos melhor entendimento dessa parte da cabaça. Em suma, salientamos que o *òrun*, por ser abstrato, não deve em hipótese alguma ser confundido com a noção de céu, pois

O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*; no *òrun* habitam pois todas as sortes de entidades sobrenaturais (...). Ou, ao contrário, tudo o que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àyé* (SANTOS, 2008, p. 54).

É justamente essa noção de duplo<sup>42</sup> que justifica a existência e união primária da cabaça e, mesmo após a cisão, as estruturas se mantêm ligadas. Ou seja, o mundo material e

---

<sup>42</sup> Sobre a noção de duplos, ver LEITE, 2008, p. 39-50.



espiritual só não estão fisicamente unidos, mas, espiritualmente, eles ainda fazem parte de uma unidade gestada por Olodumaré.

Por sua vez, a segunda dimensão existencial recebe a nomenclatura de “Àiyé”, o “mundo”, o universo físico concreto, habitado por todos os seres vivos ou “*aráyé*” (SANTOS, 2008, p. 53). Por ser a parte da cabaça de Odudua, a tradição oral entende que o mundo material foi gestado por ela. Ainda de acordo com Santos (idem, p. 59), é no “interior da matéria genitora feminina fecundada que se realizaram a interação e a síntese que tornaram possível a materialização de novas entidades”, incluindo o ser humano, criação de Obatalá.

Odudua é a grande mãe da terra, do Àiyé, do mundo recém criado. Nos estudos de Beniste (1997), temos detalhada descrição de sua figura e das terminologias que derivam de seu nome. A primeira seria “dúdú”, palavra para designar negro. Desta feita, Odudua seria a “grande deusa negra” (BENISTE, 1997, p. 60). Outra hipótese está vinculada à corruptela Oduá

uma modificação da palavra *Odù Logboje*, a mulher primordial, também denominada de *Eleyinju-Ege*, a dona dos olhos delicados. Ela recebe o poder da fertilidade para sustentação do mundo recém-criado. Recebe o título de *Ìyá nlá*- a grande mãe a *Ìyá won*- a mãe de todos. Olódumaré lhe entrega uma cabaça simbolizando o mundo contendo o poder dos pássaros, Eléiyé. (...) Odù é a mesma *Ìyá mi* da sociedade *Òṣòròngà* da qual *Ọṣun* faz parte. Os antigos *abèbè*- leque deste *Òriṣà*-possuem o desenho de um pássaro como lembrança do poder recebido (BENISTE, 1997, p. 60-61[grifos no original]).

É importante pontuar que “em território yorubá, Odùdúwá tanto é aceito como uma divindade masculina como feminina” (BENISTE, 1997, p. 57). Isso só é possível pois:

A concepção masculina de Odùdúwá se reporta ao fato de que ele era o sacerdote da divindade, assim como a cabeça de sua dinastia. Por ocasião de sua morte, ganhou respeito pelo seu papel de legislador e líder da comunidade, tornando-se um Ancestral merecedor de culto. Passou a ser identificado pelo nome de sua própria divindade e entrou para o panteão yorubá por causa de seus atributos. (...) na maioria dos lugares o homem Odùdúwá é olhado somente como um ancestral e não como uma divindade (BENISTE, 1997, p. 58).

Devido a esse apontamento, frisamos que estruturamos nossa análise e tese na figura feminina desta divindade primordial. Segundo Santos, Odudua é a “representação deificada das *Ìyá-mi*, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina” (2008, p. 59-60 [grifos no original]). A figura da primeira *Ìyá* é Odudua e está representada na construção daquilo que os nagôs entendem como princípio cosmogônico. Dessa forma, o poder da mulher está estritamente relacionado à força criadora do mundo, afinal, ela, dentro da cabaça, disputa espaço e poder, o que é representado no itán pela disputa pelo uso e posse dos sete anéis.

Pensando a estruturação desse poder feminino através de Odudua, acionaremos o itán como um “arquétipo” que foi tomado como modelo do inconsciente coletivo nagô. Para pensar a estrutura do inconsciente coletivo, recorreremos à Psicologia de Carl Gustav Jung (1964), autor que postula:

O arquétipo é, na realidade, uma tendência instintiva, tão marcada como o impulso das aves para fazer seu ninho ou o das formigas para se organizarem em colônias (...). Chamamos instinto aos impulsos fisiológicos percebidos pelos sentidos. Mas, ao mesmo tempo, estes instintos podem também manifestar-se como fantasias e revelar, muitas vezes, a sua presença apenas através de imagens simbólicas. São a estas manifestações que chamo arquétipos. A sua origem não é conhecida; e eles se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo - mesmo quando não é possível explicar a sua transmissão por descendência direta ou por fecundações cruzadas resultantes da migração (JUNG, 1964, p. 69).

Dos arquétipos postulados por Jung, podemos tomar Orixá como uma “potencialidade psíquica” (ZACHARIAS, 1998, p. 12), que será herdada pela sociedade como uma representação simbólica coletiva que estrutura o comportamento e a personalidade do grupo. Nesse sentido, o arquétipo está associado diretamente aos “estereótipos da personalidade do candomblé” (LÉPINE, 1981). Aqui, o estereótipo é entendido como um modelo de personalidade que compõe a construção da identidade individual e coletiva das mulheres devotas a Orixá. Isso significa que todas elas têm, em diferentes escalas, a força de Odudua. Todas herdaram da grande *Ìyá* um ímpeto de luta e um entendimento de que, sem a mulher negra, não é possível se pensar a realidade dentro e fora do Candomblé. Assim, o arquétipo e o estereótipo nos permitem observar uma explicação do ritual do candomblé, vejamos:

O temperamento dos deuses fornece, com efeito, uma cômoda explicação ritual, das obrigações e dos *èèwò* de cada um. Por exemplo, não se pode oferecer a *Òṣàlá* animais pretos ou avermelhados, porque ele odeia essas cores e tudo que não for branco. Tal sistema ainda permite classificar e julgar as pessoas de acordo com o que se sabe do seu santo, explicar e prever seu comportamento; proporciona, enfim, aos fiéis, modelos da personalidade e padrões de comportamento condizentes (LÉPINE, 1981, p. 15 [grifos no original]).

Cabe mencionar que, para a Psicologia, os arquétipos e estereótipos são, independentes da veiculação espiritual, em maior ou menor grau, acionados pelos seres humanos ao longo de suas vidas. Os arquétipos sofrem variações como aponta Zacharias (1998) em seu livro *Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás*, mais precisamente no quinto capítulo, “O mundo mítico dos Orixás”, em que o autor narra os diferentes arquétipos e estereótipos das (os) deusas (es) nagôs. Percebemos, da obra citada, que um Orixá pode ter e assumir diversos estereótipos que serão identificados e narrados pela tradição oral, via itáns, e que serão reproduzidos no cotidiano pelos fiéis, como aponta Lépine.

Não faremos aqui uma discussão sobre a importância dos arquétipos e estereótipos, contudo os tomaremos como referência para pensar a *memória coletiva e sua relação com o sagrado e o feminino*. Isso porque as representações dos arquétipos e estereótipos são transmitidas e perpassam as gerações futuras, como propõem Jung (1964), Zacharias (1998) e Lépine (1981). Nesse sentido, os autores supracitados dialogam diretamente com o pensamento de Maurice Halbwachs (2013), que traz a memória coletiva como fundamento de suas discussões e análises.

As pesquisas de Halbwachs (2013) apontam que a memória está vinculada ao coletivo, nessa perspectiva, o autor trava diálogo com “representações coletivas” do pensamento durkheimiano, segundo o qual o todo social determinaria a formação do indivíduo (DURKHEIM, 1970, p. 33). A memória coletiva estaria alicerçada na memória individual, que seria um “ponto de vista sobre a memória coletiva”. Isso ocorre porque não estamos sós, isolados, mas sim em sociedade, de modo que sofremos os imperativos dessas e de suas representações em nossas vidas (HALBWACHS, 2013, p. 30). Dessa maneira,

Uma ou mais pessoas juntando suas lembranças conseguem descrever com muita exatidão fatos ou objetos que vimos ao mesmo tempo em

que elas, e conseguem até reconstituir toda a sequência de nossos atos e nossas palavras em circunstâncias definidas, sem que nos lembremos de nada de tudo isso (HALBWACHS, 2013, p. 31).

Assim, a memória coletiva é uma das formas de compreender como a sociedade concebe a si própria e o mundo que a rodeia, logo é significativa porque contribui para formatar a identidade do grupo, seus valores e sua cultura. Para pensar a memória coletiva, atrelada à identidade do grupo, é necessário retomar o pensamento de Michael Pollack (1992). Para o autor, a identidade e a memória estão vinculadas na relação de pertencimento ao grupo, pois “ela [a memória] é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLACK, 1992, p. 5). Essa reconstrução é o próprio processo de construção identitário.

Nesse sentido, tomamos a figura de Oduduá como *retrato da memória coletiva* para pensarmos o arquétipo identitário da mulher negra, que, assim como a Ìyá primordial, fazem parte da construção do mundo e lutam por ele. Essa narrativa se distancia em muitos aspectos da figura e do arquétipo da mulher ocidental, pautadas na figura mítica de Eva, que estaria, segundo o livro bíblico de Gênesis (3:16)<sup>43</sup>, relegada a espaços de servidão, de subserviência à figura do homem e ao dever da procriação. Ampliando esse tripé da opressão, a mulher pode ser entendida como má influência e como consequência direta de seus atos. A humanidade foi expulsa do paraíso, metáfora para o céu judaico-cristão. Alargando essa comparação, o arquétipo feminino não é um princípio cosmogônico e, em contrapartida, temos a figura do deus criador onipotente, onipresente e onisciente relacionada diretamente ao gênero masculino, ao pai.

Em breve crítica à questão, o pai solo não tem capacidade gestacional, ou seja, de gerar a partir do próprio corpo, de si e em si. Ele é apenas criacionista, fazendo a humanidade uma cópia da sua imagem e semelhança (Gênesis 1, 26:28). Assim sendo, ele não concebe nem gesta e, mesmo a humanidade sendo animada via sopro divino (Gênesis 2,7), ela não faz parte de seu corpo. A humanidade tem apenas uma pequena parcela de seu ser, seu ar divino introjetado via narina pelo sopro do deus criador. O que nos impele à figura de um deus autoritário, impiedoso, muitas vezes ciumento e vingativo (Romanos 12, 19; Reis 2, 22; Êxodo 20, 5).

---

<sup>43</sup> “Javé Deus disse então para a mulher: ‘Vou fazê-la sofrer muito em sua gravidez: entre dores, você dará à luz seus filhos; a paixão vai arrastar você para o marido, e ela dominará’” (BÍBLIA, 1999, p. 16).

Diferentemente dessa realidade, segundo a literatura especializada (SANTOS, 2008; RIBEIRO, 1996; BENISTE, 1997), a figura da mulher está presente na cosmopercepção nagô não apenas como figura criada, mas também como parte crucial da genealogia. O que podemos constatar através de Odudua, Ìyá ancestral, figura fundamental, visto que sem ela o universo não existiria. Depreende-se dessa análise a importância das mulheres para os povos nagôs. Afinal, sem a figura da mulher não há possibilidade de se pensar o mundo e seu complexo sistema de existência. Arriscamos dizer que os povos africanos não se percebem desvinculados dessa ideia. Sem a mulher não há possibilidade de qualquer forma de vida, espiritual e material.

Por fim, destacamos que o itán da disputa entre Obatala e Oduda e a consequente separação dos espaços da cabaça, em òrun e àiyé, além de trazer elementos cruciais para pensarmos a grande ancestral, portadora do poder combativo e gestacional presente nas mulheres negras, é também uma oportunidade de revisarmos a História política dos iorubanos, sobretudo, a da cidade de Ilê Ifé. Essa urbe, em seu passado, teve sua população sequestrada e escravizada nas terras brasileiras. O tráfico transatlântico teve como porta de entrada os portos da baía da cidade de São Salvador.

Em outras palavras, as descendentes de Odudua chegaram ao Brasil trazendo todo o seu legado em corpo e espírito. Aqui, as batalhas travadas serão por outros anéis, por outras formas de poder e resistência. Essas mulheres que agenciam e vivem diferentes lutas são nossas interlocutoras diretas, as nossas entrevistadas. Por isso, consideramos necessário apresentar, além dos itáns, um levantamento sobre a historiografia oficial das terras iorubanas. Nesse sentido, ressaltamos que no princípio era a cabaça e, metaforicamente, uma de suas sementes. Uma de suas potencialidades de vida que se transmutou e floresceu na primeira cidade nagô, Ilê Ifé.

### 3.1 Nasceu História, mas já existia em cabaça

Para falarmos das mulheres negras de axé, precisamos reconstruir alguns espaços do hiato de apagamento sócio-histórico acerca dos povos africanos, em especial, dos iorubanos. Frisamos que o continente africano não deve ser olhado de forma homogênea. Tal postura demonstra profundo desconhecimento sobre essa grande terra mãe. Recusando a tese de uma África uniforme, vários pesquisadores demonstraram as múltiplas riquezas, culturas, políticas, línguas, economias e sociedades que compõem o continente. Por isso, ambicionamos fazer uma revisão da região iorubá, enfatizando a realidade dos reinos de Ilê Ifê e Oyó, urbes cuja fundação está vinculada aos itáns cosmogônicos e à figura de Odudua.

Nesta empreitada, recorreremos a pesquisadores africanos por entendermos que estão vinculados a uma análise comprometida com a realidade e com uma produção que desmancha os inúmeros equívocos e racismos que a população africana e sua História sofrem há muitos séculos. Ademais, acionamos pesquisadores não-africanos que, nesta seara, contribuem de forma contundente para reparar os erros cometidos pela História oficial. Os trabalhos e pesquisas que estruturam nossa revisão sócio-antropo-historiográfica são: Wai-Andah (2010); M'Bokolo (2008), Lopes (2011), Hernandez (2008), Leite(2008); Ribeiro (1996); Santos (2008).

Atualmente, a região ocupada pelos povos iorubanos compreende a grande parte do país da Nigéria, Togo e a República do Benin (antiga Daomé). De saída, é importante mencionar que nosso esforço em retomar a história formativa da comunidade iorubá esbarra em vários limites, que vão desde a ocupação da região com diversos grupos étnicos<sup>44</sup>, fluidos e em simbiose cultural, até a trama criminosa da usurpação europeia.

Wai-Andah (2010) realiza um levantamento de dados arqueológicos, ecológicos, paleontológicos, botânicos, etnográficos e das tradições locais para remontar às origens da África Ocidental. Sua pesquisa é composta de uma análise apurada sobre o processo migratório do norte do Saara (DIOP, 197, II, p. 37-382 apud LOPES, 2011, p. 27) e a ocupação do território com a transição do modelo “*caça-coleta*” (-4.000 a -2.500) para a “*domesticação*” de animais em meados de -5.590. (WAI-ANDAH, 2010, p. 660-661).

---

<sup>44</sup> Os grupos étnicos mais numerosos são os “iorubás, hausas, ibos”. Além desses, podemos citar “anang, batawa, edo, efik, fulani, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe e tiv” (RIBEIRO, 1996, p. 79), dentre outros.

Em processo lento e gradual, o crescimento populacional e o desenvolvimento de tecnologias agrícolas impulsionam a criação dos primeiros povoados da região que estavam situados próximos a grandes lagos, como o Chade e o rio Níger. Nesse processo, as pesquisas de Wai -Andah destacam três grandes agrupamentos de povoamento, são eles:

- i) ao norte, as regiões de Tenere e Bel-air (Senegal), com poucos elementos de pedra polida;
- ii) ao centro, Tenere e Bel-air (Senegal), que continham alguns elementos de pedra polida e contavam com múltiplos projéteis, arpões e anzóis;
- iii) ao sul, Nok e Kintampo com técnicas apuradas em pedra polida e amoladas, representando os povoados mais amplos, no tocante às instalações (WAI-ANDAH, 2010, p. 665).

As populações ao sul, na área de influência Nok, conheceram a forja e a metalurgia por volta de -500 e já trabalhavam com ferro e outros minérios importantes para a composição das ligas metálicas. Dessa maneira, há um crescimento da produção técnica de lâminas de faca, pontas de lança e anzóis. Porém, as esculturas (estatuetas) em terracota são os exemplos mais notáveis de seu desenvolvimento técnico. Além disso, outros materiais, como a madeira e o marfim, também eram utilizados na produção artística cultural. No que tange à Arte produzida em Nok, não havia uma uniformização estética e as representações eram de seres humanos e animais<sup>45</sup> em variadas formas e tamanhos. Destaca-se dessa produção artística a confecção de cabeças retratadas de forma realistas<sup>46</sup>.

Nesse sentido, temos o brilhantismo dessa cultura, pois, ainda nos primórdios da humanidade, elaboravam uma produção cultural material que mesclava elementos realistas, naturalistas e abstratos. Concomitante a esse processo, a produção bélica se destaca com a confecção de armas de cobre e bronze.

---

<sup>45</sup> Os artistas de Ifé moldavam também no barro cabeças de animais, que serviam de tampa a vasos de uso religioso. Carneiros, leopardos, elefantes, hipopótamos, extremamente estilizados e ornamentados, trazem na testa a insígnia que se supõe, nas imagens humanas, indicar a realeza: uma espécie de roseta saliente, formada em geral por vários discos concêntricos, que vão diminuindo de tamanho e terminam em botão, e da qual se levantava uma espícula enfeitada, um tufo ou penacho, ou ainda uma placa a rematar em rosácea. Os difusionistas apertam os olhos para ver, no emblema, uma ressonância dos existentes nas coroas da Núbia e de Méroe e, mais para dentro do tempo, do uraeus do Egito dinástico (SILVA, 2011, p. 539).

<sup>46</sup> Sobre o processo de surgimento e desaparecimento da arte em Ifé, ver: SILVA, 2011, p. 541-544.



Figura 7: Uma estatueta de terracota<sup>47</sup>

Essa produção artística de Nok é uma das mais importantes descobertas arqueológicas da região subsaariana e prenuncia o “complexo [artístico] de Ifé” no tocante às “tradições tanto de cerâmica como de estatuetas” (WAI-ANDAH, 2010, p. 678-679), expressas principalmente na reprodução das cabeças. Segundo os estudos de Nei Lopes, o primeiro exemplar da arte produzida em bronze em Ilê Ifé seria a “cabeça de Obalufon II (o terceiro *oni*, depois de Oduduwa e Oranmyan” (LOPES, 2011, p. 29 [grifo no original]). Algumas dessas cabeças traziam escarificações, que, para alguns estudiosos, podem ser representações clânicas. Já para outros podem ser recurso estético para ressaltar a beleza quando observadas de longe sob efeito da luz refletida sobre elas (*idem*). Consoante os estudos e apontamentos de Alberto da Costa e Silva (2011), esteticamente as cabeças se apresentavam da seguinte maneira:

Os olhos estão abertos e sem pupila. As linhas das pálpebras são fortemente traçadas e, nos cantos dos olhos, a da pálpebra superior se

---

<sup>47</sup> Uma estatueta de terracota produzida pela Cultura Nok do sul da África Ocidental (500 aC - 200 dC). (Museu do Louvre, Paris). In: <https://www.worldhistory.org/image/10320/nok-sculpture/>



superpõe à da inferior. O contorno dos lábios é assinalado em leve relevo. Cavam-se fundo os cantos da boca. O pescoço está marcado por ranhuras. As sobrancelhas parecem raspadas: apenas sugeridas. A testa é em geral saliente. Em alguns exemplares, as feições estão inteiramente cobertas por delicadas estrias, que descem verticalmente do toucado ou do nascimento dos cabelos e se arredondam no queixo. Provavelmente representam escarificações, mas, aos olhos de hoje, acentuam e dão ritmo ao modelado do rosto e distribuem, atenuando, o derramar da luz sobre a sua superfície (SILVA, 2011, p. 538).

Destacamos que, segundo a cultura iorubana, a cabeça é a parte mais importante do corpo humano. Sobre a importância da *ori* [cabeça], discorreremos quando apresentarmos o Candomblé e a constituição de pessoa para o povo-de-santo. Além disso, a população de Nok utilizava-se também de enormes “vasos funerários, que eram cercados por muros defensivos” (ibidem, p. 538). Muito nos interessa essa exteriorização da consciência pela produção material artística cultural e todo o universo que ela evoca, porque em larga medida há um diálogo com a “questão ancestral” (LEITE, 2008).

Pode-se considerar que o homem natural efetivamente manifesta-se como síntese de uma pluralidade de elementos vitais, um deles estabelecendo a noção de imortalidade do ser humano assim como sua dimensão mais capaz de tornar-se histórica e ancestral. (...). Em outras palavras, a sociedade propõe a existência de uma potencialidade de progressão do homem” (LEITE, 2008, p. 366).

A noção de imortalidade pode estar vinculada a esse desejo de representação dos seres humanos em estatuetas, bem como a dimensão dos vasos funerários que sinalizam uma necessidade de registro da história do ente falecido, das suas memórias, seus feitos, seu legado para o grupo, sua importância dentro da memória coletiva. Tais registros configuram-se na imortalidade da pessoa morta, assim, a morte é o fator e o conceito decisivo para a objetivação do conceito de ancestralidade, visto que a morte permite a “transfiguração do homem”, do plano material para o imaterial (LEITE, 2008, p. 93).

A *progressão*, enunciada por Leite (2008), pode ser entendida como uma extensão dual do plano terreno (*àiyé*) e do espiritual (*òrun*), onde os ancestrais habitam. Em suma, a arte apresenta-se como uma capacidade potencialmente transformadora do ser humano em pensar a morte, fator que lhe conferiria as condições necessárias para maturar o pré-ancestral e, conseqüentemente, o pré-existente.

É neste momento, juntamente com a capacidade de nomear e dar sentido para as coisas, que iniciamos a socialização e os primeiros passos da construção de uma comunicação com a ancestralidade, ou seja, da necessidade de nos conectarmos com uma memória imaterial. Nessa direção, entendemos que Leite (2008) assume a categoria analítica “pré-ancestral”, grafando-a com o substantivo “pré” como um requisito que pode ser entendido em dois momentos. O primeiro seria a necessidade da passagem de um estágio técnico-cognitivo para outro, o que significa que transitamos de uma comunidade de coletores para forjadores. Assim, temos técnicas e produções da vida material mais complexas, o que permite muitas mudanças sociais, políticas, econômicas e, sobretudo, espirituais na vida da comunidade. O segundo momento é concomitante a essa transição, pois, nesse processo, pensamos na passagem da vida material, limitada pela morte, para a vida imaterial, infinda (LEITE, 2008, p. 366).

Verificamos que, em Nok, há preocupação com o fim da existência corpórea e visível dos homens e essa problemática faz com que a comunidade crie espaços para o sepultamento e proteção dos mortos, como aponta a pesquisa de Wai-Andah (2010). Ressaltamos que a preocupação com os mortos está presente em diferentes culturas dentro e fora da África. Ainda no continente africano, as terras de Kemet (Egito) podem ser pensadas e acionadas, dentre outros aspectos, pelo vasto e elaborado sistema cultural voltado para a temática da morte. A construção material vai de produções literárias, como o Livro dos Mortos, até grandes obras arquitetônicas, como o complexo de pirâmides de Gizé. Para essas culturas, pensar a morte é um momento para refletir não apenas sobre o “além vida”, mas também é um convite para a reflexão sobre as formas de viver.

O anseio pela proteção do corpo sem vida é elo fundamental da construção de uma dimensão espiritual, ou seja, é a interdependência entre o mundo físico (Àiyé) e espiritual (Òrun) - apontamento relevante para a construção da categoria analítica ancestral. Segundo a literatura especializada, é certo que a cultura que floresceu em Nok influenciou inúmeras cidades surgidas logo após o período da fundição dos metais. Os pequenos vilarejos de Nok cederam espaços para suntuosas cidades, como Ilê Ifé, e os reinos de Ketu, Oyó, Ijexá entre outros que eram os iorubanos (SANTOS, 2008).



Figura 8: Ilú-oba Ọ̀yọ́ (Império de Ọ̀yọ́)<sup>48</sup>.

As terras iorubanas faziam fronteiras com inúmeros clãs (grupos politicamente estruturados em linhagem, que não tinham um poder centralizado) e reinos e suas extensões, a saber: Mandeka (Gana, Mali), Akan (Ashanti), Haussa (Katsina), Mossi (Tombuctu), Nupe (Tapas) dentre outros<sup>49</sup>. Sinalizamos a região de Ọ̀yọ́, nas terras nagôs, por ser uma proeminente cidade e porque muitas de suas influências culturais, tecnológicas, filosóficas chegaram ao Brasil e contribuíram de forma inenarrável para a formação espiritual, social, cultural, política, econômica e filosófica. O leitor desavisado pode até pensar que estamos propondo um estudo nagocêntrico, mas adiantamos que nosso intuito é evidenciar e dialogar com as principais cidades africanas que contribuíram para a formação do Candomblé na diáspora, mais especificamente, em Salvador, Bahia, Brasil.

Ryder (2010) aponta que a área iorubá apresenta três grupos principais classificados sob os critérios de “antiguidade” e “estabelecimento” territorial. O primeiro grupo está localizado ao centro, sendo composto pelas cidades de Eketi, Ijexá e Ifé. Já o segundo grupo

<sup>48</sup> In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio\\_de\\_Oi%C3%B3#/media/Ficheiro:Oyoxviii.jpeg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio_de_Oi%C3%B3#/media/Ficheiro:Oyoxviii.jpeg). Acesso em 11 ago. 2020.

<sup>49</sup> Para maiores informações sobre a formação desses reinos consultar História Geral da África (UNESCO, 2010), volumes I, II e III.

situa-se a sudoeste e tem como principal referência as urbes de Ijebu, Ijare, Owo, Ilage e Ondo. Por fim, o terceiro grupo está fixado a noroeste e corresponde às cidades de Osun, Ibadã e Oyó (RYDER, 2010, p. 380). No mapa, figura 7, podemos perceber que, devido à sua posição geográfica, a comunidade iorubana partilhou de inúmeras trocas comerciais e culturais. O intercâmbio entre essas culturas fronteiriças resultou em uma cultura geral para a região, contudo, cada cidade tinha suas particularidades culturais.

Dentre as cidades iorubanas, destaca-se Ifé, que ocupa na história geral um papel central. Segundo a tradição oral, dela derivaram-se as demais cidades da região, portanto, essa é a cidade umbigo do mundo iorubá. A propósito, usamos a expressão umbigo do mundo como metáfora que faz alusão ao momento inicial da vida.

Neste ponto, pedimos licença para narrar o itán de fundação da urbe e, assim, termos melhor entendimento de sua relação com as divindades primordiais,

No começo, o mundo era todo pantanoso e cheio d'água, um lugar inóspito, sem nenhuma serventia. Acima dele havia o Céu, onde viviam Olorum e todos os orixás, que às vezes desciam para brincar nos pântanos insalubres. Desciam por teias d'aranha penduradas no vazio. Ainda não havia terra firme, nem o homem existia. Um dia Olorum chamou a sua presença Orisanlá, o Grande Orixá. Disse-lhe que queria criar terra firme lá embaixo e pediu-lhe que realizasse tal tarefa. Para a missão, deu-lhe uma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. Oxalá desceu ao pântano e depositou a terra da concha. Sobre a terra pôs a pomba e a galinha e ambas começaram a ciscar. Foram assim espalhando a terra que viera na concha até que se formou a terra firme por toda parte. Orixanlá voltou a Olorum e relatou-lhe o sucedido. Olorum enviou um camaleão para inspecionar a obra de Oxalá e ele não pôde andar sobre o solo que ainda não era firme. O camaleão voltou dizendo que a Terra era ampla, mas ainda não o suficientemente seca. Numa segunda viagem o camaleão trouxe a notícia de que a Terra era ampla e suficientemente sólida, podendo-se agora viver em sua superfície. O lugar mais tarde foi chamado de Ifé, que quer dizer ampla morada. Depois Olorum mandou Orixanlá de volta à Terra para plantar árvores e dar alimentos e riquezas ao homem. E veio a chuva para regar as árvores. Foi assim que tudo começou. Foi ali em Ifé, durante uma semana de quatro dias, que Orixá Nlá criou o mundo e tudo que existe nele (PRANDI, 2001, p. 502-503).

Orisanlá, Orixanlá, Oxalá são os nomes dados para Obatalá nesse itán, no qual aparece como o grande criador da cidade. Nessa perspectiva, Ifé é uma cidade sagrada e sua população é descendente direta de um dos orixás primordiais. Entretanto, há outra versão para o fato

narrado, em que a criação da cidade está vinculada a “um único progenitor mitológico, *Odùduwà*” (SANTOS, 2008, p. 29 [grifo no original]). Essa aparente contradição das narrativas expressa a disputa dentro do itán da cabaça. Segundo Beniste (1997, p. 63), “Obatalá, já intitulado Orisanlá, é colocado em seu lugar como divindade suprema da Terra, enquanto que, fisicamente, as gerações permanecem *Ọmọ Oduduwa*”, ou seja, filhos de Odudua. Ainda em Ifé, quando ocorre a coroação de um rei (em iorubá *óòni*), ambos os ancestrais são acionados, uma vez que “a proclamação é feita no templo de *Odúdúwà*, com a coroação, no dia seguinte, no templo de *Osàálá*” (BENISTE, 1997, p. 63).

Em seu livro *Bantos, Malês e identidade negra* (2011), Nei Lopes aponta que a comunidade iorubana detinha “sofisticada” e “complexa” organização política e ritualística, pois o oni de Ifé era a autoridade máxima ritualmente. Isso ocorre porque, segundo a tradição oral, a cidade seria a primeira cidade do mundo, sendo criada diretamente pelos orixás. Politicamente, o (a) *alafin* (rei/rainha) de Oyó detinha a supremacia em relação aos demais, apesar disso, cada cidade tinha autonomia administrativa (LOPES, 2011, p. 28).

Algumas literaturas tratam a narrativa fundante de Ifé atrelada à figura de Lamurudu, rei de Meca<sup>50</sup>. Para outros pesquisadores, a gênese da urbe relaciona-se diretamente com Nimrod, filho de Cuxe e neto de Cam, o primeiro grande conquistador das narrativas mitológicas da cosmovisão judaico-cristã (RIBEIRO, 1996, p. 86-87; GÊNESIS, 1990, 10:8, p. 22; CRÔNICAS, 1990, 1:10, p. 434; LOPES, 2011, p. 28). Todas essas narrativas são importantes, pois reunidas contribuem para o entendimento das origens de Ifé e, conseqüentemente, das populações iorubanas da África Ocidental.

Esse ancestral primordial é fundamental para a comunidade, porque objeto de culto e destaque de sua linhagem pelo poder dos governantes da cidade. As linhagens dos governos iorubanos estão intrinsecamente ligadas aos ancestrais e, por conseguinte, ao pré-existente. Nesse viés, frisamos que a linhagem atrelada à figura da mulher, mais precisamente de Odudua, é sinal de continuidade das estruturas que compõem e moldam a sociedade iorubana. Assim, Odudua é a comprovação de que Deus é uma mulher preta.

Contribuindo com essa narrativa, Ribeiro (1996) cita o trabalho de *The History of the Yoruba* de Samuel Johnson (1991) e traça a linhagem dos descendentes de Odudua, sendo sete

---

<sup>50</sup> Perceba o leitor que há possibilidade de diálogo entre a tradição iorubá e a islâmica. Para maiores informações sobre o tema, ver BENISTE (1997) e POLI (2019).

filhos, duas mulheres e sete homens. Deles se originariam a humanidade e os reinos iorubanos. E aqui cabe a observação e a inquietação analíticas e interpretativas: seriam esses sete filhos uma metáfora para os sete anéis, as joias, da disputa dentro da cabaça? Não podemos precisar, mas essa é uma possibilidade de análises e interpretações. Ressaltamos ainda que, na linhagem de Odudua, a primazia das mulheres é um indicativo de preocupação com o futuro da sociedade. Esse dado reforça o caráter “uterocêntrico” da sociedade irobuana, que tem percepção diferente da alteridade. O “outro” não é visto como um “inimigo”, um desconhecido, mas sim como um “parceiro” (MOORE, 2007, p. 150).

Segundo a literatura especializada, os descendentes de Odudua são:

*Olowu, filho da primeira filha, o ancestral dos owu. Alaketu, filho da segunda filha, o ancestral de ketu. Onibini, terceiro filho, o ancestral dos benin. Orangun, quarto filho, o ancestral dos ila. Onisabe, quinto filho, o ancestral dos sabe. Onipopo, sexto filho, o ancestral dos popo. Oranyan sétimo filho, também chamado de Oloyo,(...) é o ancestral dos oyo* (RIBEIRO, 1996, p. 83-84 [grifos no original]).

Todos esses ancestrais partiram de Ilê Ifé e fundaram as outras cidades e reinos iorubanos, de modo que a lista de reinos pode variar, sendo sete reinos iniciais, dezesseis ou vinte e seis reinos (SILVA, 2011, p. 534). Independentemente da quantidade, os reinos contribuíram para a expansão da comunidade iorubá e, quando vários monarcas acionam a sua relação direta com Odudua, estabelecem entre si uma relação de irmandade (idem, p. 535). É nessa perspectiva parental que os reinos olham para seus vizinhos. Dentro da lógica de poder dessa comunidade, quanto mais próximo do ancestral mítico, maior legitimidade, prestígio e poder os reis e rainhas teriam.

A título de exemplificação do poder das linhagens, destacamos a genealogia dos reis de Oyó, descendentes diretos do sétimo filho de Odudua, Oranyan ou Oraniã.

1. Oraniã (Oranmiyan) - fundou o Império de Oyó.
2. Ajaká (Dadá) - deposto por Xangô.
3. Xangô - divinizado como orixá do trovão e raio.
4. Ajaká (Dadá) - reinstalado no trono.
5. Aganju - sobrinho de Xangô.
6. Kori - restaurou o Império após a derrota de Daomé.
7. Oluaso - filho de Kori.
8. Onigbogi - liderou a evacuação de Oyó, provavelmente no século XVI.
9. Ofiran - construiu a cidade de Shaki.

10. Egunoju - fundou Igboho (nova capital de Oyó após a invasão nupe).
  11. Orompoto - irmã de Egunoju, primeira mulher coroada Alafim de Oyó.
  12. Ajiboyede - criou o Festival Beré (entrega de presentes dos vassallos ao Alafim de Oyó e consagração do material para renovar o palácio) para celebrar a derrota dos nupes.
  13. Abipa - 1570-1580
  14. a) Obalokun - 1580-1600.
  - b) Oluodo (governante interino) - 1600
  15. Ajagbo - 1600-1658
  16. Odaranwu - 1658-1660
  17. Kanran - 1660-1665
  18. Jayin (primeiro Awuyale de Ijebu Odé) - 1655-1670
  19. Ayibi- 1678-1690
  20. Osiyango - 1600-1608
  21. Ojigi - 1608-1732
  22. Gbaru (Baru, considerado reencarnação de Xangô) - 1732-1738
  23. Amuniwaye (filho de Gbaru) - 1738-1742
  24. Onisile - 1742-1750
  25. Labisi (deposto) - 1750
  26. Awonbioju - 1750
  27. Agboluaje (celebrou o Festival Beré) - 1750-1772
  28. Majeogbe - 1772-1775
  29. Abiodun (celebrou o Festival Beré) - 1755-1805
  30. Aole - 1801
  31. Adebo - 1801
  32. Maku - 1802-1830
  33. Majotu (Ilorin tomada pelos fulanis) - 1830
  34. Amodo - 1830
  35. Oluewu (queda da antiga Oyó) - 1833-1834
  36. Abiodun Atiba (fundou a atual Oyó; celebrou o Festival Beré) - 1837-1859
  37. Adelu - 1858-1875
  38. Adeyemi I - 1875-1905
  39. Lawani Agogoiya- 1905-1911
  40. Ladigbolu - 1911-1944
  41. Adeniran Adeyemi li - 1945-1955
  42. Bello Gbadegesin (Ladigbolu II) - 1956-1968
  43. Adeyemi III (Alafim atual de Oyó e Chefe da Terra Iorubá) - 1971<sup>51</sup>.
- (POLI, 2019, p. 32-34).

Dessa forma, as cidades eram administradas por uma realeza sacralizada e os reis/as rainhas eram chamados/as de *Oba* (monarca/governante). Retomando o texto “Matripotência

---

<sup>51</sup> O rei (alafim) Adeyemi é o governante das terras iorubás enquanto escrevemos essa pesquisa, no ano de 2021.

Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]”, da filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2016), temos a defesa do termo neutro para designar “monarca” ou “governante”, referenciando-se a *Oba*, que em iorubá é um construto não-generificado.

Em muitos escritos em inglês, descreveu-se os governantes iorubás como reis, sugerindo e reforçando a noção errônea, mas dominante, de que o governo de uma instituição política era reservado aos machos da família real. A existência de monarcas fêmeas, em vários estados iorubás, em diferentes épocas do passado, e até mais recentemente, foi documentada por uma série de pessoas dedicadas à pesquisa. No entanto, a atitude predominante é que apenas homens são autorizados a serem monarcas. O que está explícito é que um dos impactos imediatos da ideologia da dominação masculina no período moderno é a quase completa revogação da presença feminina em posições de governo, um trajeto terrível que tem sido descrito na história (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 28).

Sendo assim, a filósofa nigeriana, ao discutir a não categorização da palavra *Oba*, pautada na diferenciação binária de gênero, questiona o machismo e o sexismo presentes na literatura colonialista ao tratar da monarquia como espaço majoritariamente masculino. Além de Oyó, “certo número de antigas comunidades iorubás como Ketu e Òràngún teriam sido fundadas por anafêmeas, proles de Oduduá, que detêm a progenitura iorubá, em muitas tradições têm sua descrição como Ìyá” (IDOWU, 1926, p. 27 apud OYĚWÙMÍ, 2016, p. 28).

Tendo em vista a linhagem de Oyó, depreendemos que Orompoto, a décima primeira rainha, pode ser acionada como uma das provas de que a realeza também era composta por mulheres, corroborando assim com o argumento apresentado por Oyěwùmí (2016). Nesse aspecto, ressaltamos a importância das mulheres nos cargos políticos iorubanos, pois o axé que emana delas é fundamental para a manutenção e produção da vida dos reinos, cidades, vilarejos e toda forma de organização social.

O poder das rainhas pode ser percebido também através das Artes Plásticas<sup>52</sup>, ao observarmos as insígnias mais relevantes do poder de *Oba*, cujo diadema régio é ornamentado com pássaros. Ademais, vimos na obra de Beniste (1997, p. 60-61) que, em um dos itáns, Olódùmaré havia entregado uma cabaça para Odudua contendo o poder dos pássaros, ato

---

<sup>52</sup> Ver as máscaras conhecidas como *epa* ou *elefon* que trazem a representação de mulheres e sua prole, que, por vezes, são chamadas de *ontoporo* (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 14). Muitas dessas representações plásticas são ornamentadas com inúmeros pássaros, que representam o axé das mulheres.



rememorado nos leques da Orisá Osún e que, agora, observamos também na utilização ornamentativa da mais alta jóia da coroa de Oyó.

Na iconografia, pássaros são o emblema do poder de Ìyá. O historiador local Samuel Johnson identificou um círculo de autoridades Ìyá que exerciam poderes executivos como parte do sistema monárquico na Velha Oyó. Ele incluía Ìyá Kere “que detêm o maior poder no palácio” e tinha o encargo dos tesouros do Rei”. Em seguida, Ìyá Naso, “relacionada com o culto de Xangô”, o culto religioso oficial da monarquia. Outras Ìyá provisórias no serviço da monarquia incluíam Ìyá-Monari, Ìyá-Fin-Iku, Iyalagbon, o Orun-kumefun e Areorita, para mencionar algumas. Havia muitas mais, especialmente em papéis sacerdotais e como especialistas em rituais (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 29).

Atente-se o leitor que a titular do poder executivo do reino de Oyó, “Ìyá Naso”, chega ao Brasil através de Francisca da Silva, a Ìyá Nassô, com a fundação, na década de 1830, do Ilê Axé Iá Nassô Ojá, popularmente conhecido como terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o primeiro terreiro de origem iorubana da cidade de Salvador<sup>53</sup>.

Por outro lado, retomemos a importância do poder das rainhas e suas simbologias de poder através das pesquisas de Monique Augras (2000), nas quais o pássaro é importante, pois:

As penas do pássaro, como as escamas do peixe, aludem ao número infinito de descendentes, que estão, por assim dizer, implicitamente presentes no corpo materno. Nada pode aquecer o velho pássaro porque ele mesmo é fonte de calor, de vida. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto, escondido no âmago do corpo da mãe, casa e morada (AUGRAS, 2000, p. 18).

Depreendemos desse fato que as mulheres representavam um grande poder simbólico, espiritual e político em diferentes comunidades iorubanas. Consequentemente, em Ifé, elas ocupavam posições em diferentes cargos políticos, já que *Ọba* era assessorado por vários conselheiros (as). No caso das mulheres, esses conselhos eram voltados para o cumprimento das obrigações com os orixás e tinham como princípio a “senioridade”, ou seja, quanto mais velha mais poder as *iyás* detinham, pois todo ser humano nasce da Ìyá (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 19).

---

<sup>53</sup> Sobre a genealogia das principais casas de candomblé, ver: CARNEIRO, 1978; BASTIDE, 2001.

No tocante à economia, Ifé desenvolveu-se a partir do cultivo de legumes e hortaliças, que eram comercializadas no mercado da cidade. Além dos produtos do campo, a arte em cerâmica, resquício da cultura de Nok, também era comercializada, bem como animais, tecidos, joias e adornos em bronze (RYDER, 2010, p. 397). O mercado conferia a Ifé poder e opulência entre as cidades iorubanas. Era o espaço aglutinador das famílias e clãs que viviam em suas redondezas. Toda cidade tem um momento para organizar sua feira, espaço de socialização e regulamentação da vida cotidiana.

Na última parte do itán, registrado por Reginaldo Prandi, temos a narrativa da gênese da urbe e o indicativo de que “foi ali em Ifé, durante uma semana de quatro dias, que Orixá Nlá criou o mundo e tudo que existe nele” (PRANDI, 2001 p. 503). Podemos notar, nas entrelinhas, o funcionamento do mercado:

Do primeiro dia da semana - Ojô Awô, dia do segredo, dia de Ifá e Exu - ao quarto dia, Ojô Obatalá, dia de Obatalá, deus do céu - passando pelos segundo e terceiro dias - Ojo Ogum, dia de Ogum, deus do ferro, e Ojô Jacutá, dia de Xangô, deus do trovão - os mercados (...) se realizam. Trabalhando em todos os quatro dias da semana, como é o caso das mulheres de mercado (homens também, mas, em número menor), talvez nos levassem elas a pensar que o repouso inexistia na semana iorubá, que se constituiria unicamente de trabalho, mas uma análise mais demorada nos dirá que, na filosofia nagô, todos os dias são de (...) trabalho e descanso, labuta e lazer (BARROS; MELLO; VOGEL, 2012, p. XI- XII).

Da citação, depreendemos ainda três informações relevantes. A primeira traz um complemento aos apontamentos de Prandi, e consiste em observação referente aos quatro dias semanais em que ocorriam trocas comerciais e, por extensão, o contato de diferentes grupos étnicos que entrecruzam suas culturas, via mercado. A segunda, por sua vez, está diretamente relacionada à primeira, porque os dias da semana iorubá representam dias dos deuses, ou seja, dia dos orixás. O que manifesta o papel crucial das deidades na cidade. Cabe ainda mencionar que Ifé contava com um elaborado sistema oracular divinatório, chamado de Ifá, responsável pela transmissão dos desígnios dos orixás aos humanos. Ifá é de fundamental importância na cidade de Ifé.

Dada sua importância religiosa e comercial, podemos entender Ifé como uma cidade cosmopolita. Por fim, e não menos importante, o terceiro dado corresponde ao trabalho e à presença das mulheres no mercado, nesse espaço que molda e move a economia da cidade.

Sobre a importância das feiras e do trabalho das mulheres no mercado, Teresinha Bernardo (2003) aponta que

A atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestável para as mulheres iorubás, pois elas se submetem à separação de suas famílias: quando jovens, deixam seus lares para ir comerciar em mercados distantes; quando idosas, mandam suas filhas para as feiras importantes e permanecem perto de suas casas com seus tabuleiros ou abrindo pequenas vendas. Evidencia-se que essas trocas realizadas nas feiras tanto podem ser para subsistência como para alguma acumulação. Nessa última, é importante sublinhar que a mulher não está trabalhando para o cônjuge. Ela pode comprar a colheita de seu marido, revende-a na feira e fica com o lucro (BERNARDO, 2003, p. 33).

Dessa informação, depreendemos a autonomia comercial das mulheres iorubanas. Ao trazer a dimensão do lucro, a autora alude ao sistema capitalista de produção, contudo, essa concepção não está posta nas feiras iorubanas. Pois, o “mercadejar” e as trocas promovidas nas feiras têm como intuito distribuir o mais equitativamente possível as riquezas e os produtos da terra. Desta forma, as mulheres vão ao mercado “mercadejar”, isto é, trocar produtos materiais, simbólicos e imateriais. Desta forma, a base não é o lucro, como está sustentado na tese de Teresinha Bernardo (2003), mas sim a convivência e a coexistência, o estar junto e fazer alianças.

As feiras e os mercados representam, nessa chave, um *locus* privilegiado de incontáveis trocas de bens materiais e simbólicos (informações de toda ordem). Além disso, nas feiras e nos mercados poderiam ser firmadas alianças importantes entre as famílias, como, por exemplo, o casamento entre as linhagens ou mesmo entre povos vizinhos aos iorubanos. Inclusive, por estarem em maior número em relação aos homens, as mulheres se destacavam como exímias mercadoras (BERNARDO, 2003, p. 34).

Cabe mencionar que o mercado é por excelência um caminho de Exu.

E porque a troca é movimento e movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a *Èṣù*, o grande princípio dinâmico da cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de *Èṣù*, que são muitos, se encontre também o de *Olójà*, isto é, “dono-do-mercado”. O mercado é, juntamente com os caminhos e suas encruzilhadas, o domínio por excelência de *Èṣù* (BARROS; MELLO; VOGEL, 2012, p. 7 [grifos no original]).

Assim sendo, se o mercado é também um local onde a mulher iorubana demonstra sua força e poder, esse espaço auxilia a corroborar a necessidade e importância dentro da nossa pesquisa da categoria analítica de Exu-Ìyá. Isto posto, a economia, da mesma forma que a política, é um dos temas centrais em qualquer sociedade, pois regula o consumo e os modos de produção dos bens materiais necessários à sobrevivência do grupo. Quanto à cidade de Ifé, sem o trabalho das mulheres, a economia não aconteceria.

Ainda segundo as pesquisas de Bernardo (2003, p. 35), durante o século XVIII, ocorreu uma grande articulação das feiras e mercados iorubanos. Concomitante a esse processo, acontecia a urbanização das cidades e é neste momento que se forjam duas associações femininas: a Ialodê e a Geledés (Gueledé), que estão diretamente relacionadas às atividades das mulheres do mercado.

A Ialodê era uma associação feminina, cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos, Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade: aspectos importantes do poder especificamente feminino (BERNARDO, 2003, p. 35).

Dessa maneira, além de ocupar lugares no poder político, as mulheres protagonizaram importante posição no cenário econômico da sociedade Ialodê, bem como no cenário espiritual, na sociedade Geledés<sup>54</sup>. Aqui não podemos nos furtar de fazer um contraponto em relação às mulheres brancas ocidentais, que não acessaram os espaços políticos e econômicos antes das lutas do movimento feminista branco, no final do século XIX. Assim como “Nassô”, o título honorífico, “Ialodê” chegou ao Brasil e foi preservado e ressignificado pelas mulheres de axé, descendentes e herdeiras diretas das mulheres iorubanas. Note o leitor que mesmo o processo secular de escravagismo e seu complexo sistema de violência e aniquilação

---

<sup>54</sup> A sociedade Geledés é integrada por homens e mulheres e cultua as *Iyá-agba*, também chamadas de *Iyami*, que simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino. Dirigidas pela *erelu*, mulheres detentoras dos poderes e segredos das *Iyami*, cuja boa vontade deve ser cultivada por ser essencial à continuidade da vida e da sociedade. O culto tem por finalidade apaziguar seu furor, propiciar os poderes místicos femininos, favorecer a fertilidade e a fecundidade e reiterar normas sociais de conduta. Seu festival é realizado anualmente, por ocasião da colheita de inhame, e dura sete dias (RIBEIRO, 1996, p. 159 [grifos no original]).

dos povos africanos não anulou o poder e a importância das mulheres africanas. Segundo Renato Silveira:

A ialorixá Omonikê, Maria Julia Figueiredo, que sucedeu Marcelina Obatossi na direção do já então intitulado Ilê Axé Iya Narso Oka, foi a última a ter os títulos africanos de Ialode e Erelu. Isto nos leva à representação das mulheres nagô-iorubás da Bahia. Omonikê era Provedora-Mor da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, fundada pela ala feminina da Irmandade dos Martírios na década de 1820 e sincretizada com a sociedade Geledés. Na Bahia, a ialorixá da Casa Branca, a Ialodê Erelu, a Ialodê da Geledé é a Provedora-Mor chegaram a ser a mesma pessoa, isto é, a representante suprema das mulheres nagô-iorubás com direito a assento no Aremafá da casa de Oxossi (SILVEIRA, 2000, p. 93 apud BERNARDO, 2003, p. 51).

Das informações de Silveira, constatamos que a ialorixá Maria Julia concentrou vários cargos importantes - ialode, ialaxé das Gueledés, ialorixá do Ilê Axé Iyá Nassô Oká - dentro do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho e, até mesmo, fora do Candomblé. Também foi Provedora-Mor da Irmandade da Boa Morte, confraria religiosa católica que reúne “mulheres negras da mais alta hierarquia das religiões afro-brasileiras, especialmente do Candomblé” (WERNECK, 2010, p.13). Assim, a ialorixá Omonikê é um exemplo do poder econômico, político, social e, sobretudo, espiritual das mulheres de axé. Ainda segundo os estudos de Jurema Werneck, temos:

Essa figura foi preservada em território brasileiro, no interior das comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado. Nesta incorporação, o termo se vincula às divindades femininas, Oxum e Nanã, (...), assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte desde uma perspectiva de tempo cíclico, suas continuidades e transformações. E do protagonismo das mulheres. Ao mesmo tempo, na prática cotidiana não religiosa, ialodê chegou a ser utilizado como um dos atributos de uma importante ialorixá (...) que viveu no início do século XX na Bahia, no Brasil. Ela ficou conhecida como Mãe Senhora, foi uma das principais responsáveis pelas negociações políticas, culturais e sociais que permitem a manutenção da tradição e da religião de origem iorubá entre nós (WERNECK, 2010, p. 13).

Nesse sentido, outro aspecto que deve ser ressaltado é a percepção dos iorubanos sobre o tempo, mais precisamente, sobre os dias. A literatura especializada aponta que eles não tinham uma divisão em horas, mas que eram pautados em periodização que poderia ser

demarcada como “*de manhã cedo,*” “*antes do sol a pino*”, “*de tardinha*”, além de se referir à noite como o “*cantar do galo*” (PRANDI, 2005, p. 28). Por sua vez, o ano estava circunscrito às estações do ano, que poderiam ser “*chuvosa*” ou “*seca*” com ausência de meses (idem). A duração de cada período era pautada na repetição de eventos reconhecidos pela comunidade, como as inundações e as estiagens. Caso acontecesse um evento diferente do usual, o inesperado, consultava-se o oráculo de Ifá para melhor entendimento da realidade. Em linhas gerais, não se conta aritmeticamente o tempo, os dias, os anos. Tudo está circunscrito à Natureza, de modo que a sociedade não se vê apartada dela, mas sim integrando-a.

No tocante à organização social, a obra *Da senzala ao sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benin* (1985), de Mariano Carneiro da Cunha, traz apontamentos importantíssimos sobre as moradias dessa comunidade. Segundo o autor, as casas eram semelhantes em diferentes cidades e independentemente da condição dos moradores (CUNHA, 1985, p. 57). As moradias eram chamadas de “*agbo-Ilê*” e, durante o século XIX, com o processo de colonização inglesa, receberam a nomenclatura de “*compound*”, cujo significado é “*agregado de casas*” que eram habitadas por famílias extensas, clãs. (RIBEIRO, 1996, p. 88).

Segundo a tradição, as casas eram construídas de taipa e cobertas com “*folhas de palmeiras*” (RIBEIRO, 1996, p. 90). Arquitetonicamente, eram construídas “*todas ao rés-do-chão (...), em forma de quadrado, de círculo ou ferradura, cercando um pátio central aberto, com um portão principal, sendo a casa dividida em compartimentos destinados a abrigar muitas famílias, todas mais ou menos unidas*” (JOHNSON, 1921, p. 98 apud CUNHA, 1985, p. 83). É importante destacar que “*as partes mais importantes do compound, sem dúvidas, são as varandas, o vestíbulo e o pátio, pois neles é que se realiza a vida social*” (CUNHA, 1985, p. 91). Conforme os estudos de Silva, as varandas eram os espaços onde, de fato, a vida familiar acontecia, pois “*ali cozinhava-se, fiava-se, tecia-se, faziam-se esteiras, conversava-se e, na estação seca, dormia-se*” (2011, p. 545). Destacamos essas informações acerca das moradias, pois esse modelo de habitação será reproduzido no Brasil, assim como está presente ainda hoje nas edificações arquitetônicas dos terreiros de Candomblé de origem nagô.

Sobre a discussão da arquitetura das moradias, verificamos particularidades na organização familiar da comunidade iorubana. A esse respeito, fundamentamo-nos nas pesquisas de Teresinha Bernardo, que trata dessa temática ao dizer que:

A família poligâmica propiciava relações mais estreitas entre mãe e filhos do que aquelas entre o pai e seus filhos, inclusive porque os filhos moravam com sua mãe em casas conjugadas à grande casa do esposo, que vivia com a esposa principal e seus filhos. O fato de viverem em casas conjugadas significa, no limite, que as diferentes esposas, com seus respectivos filhos, viviam em casas separadas da casa do esposo (BERNARDO, 2003, p. 46).

O comentário de Bernardo (2003) é um forte aliado no entendimento de significativa independência das mulheres iorubanas em relação aos cônjuges, uma vez que a família poligâmica dilui a dominação e o poder masculino entre todas as esposas. Esse fato reforça a autonomia das mulheres africanas, porque se alia aos dados das mulheres como exímias mercadoras, que, por vezes, poderiam até comprar a plantação/produção do companheiro e revender e, com efeito, obter lucros maiores do que os dele.

Podemos depreender, ainda, que a família poligâmica possibilita uma outra relação entre mãe e seus filhos, pois a relação destes com os pais também é diluída nos demais arranjos dessa família. Sendo assim, “é a mãe que se relaciona corpo a corpo com a criança, sem intermediários” (BERNARDO, 2003, p. 49). Esse fato abre um leque de diferenciação em relação às famílias monogâmicas, cujo controle do homem sobre a mulher e os filhos é maior. Percebe-se, então, que as relações da própria construção familiar corroboram para reforçar o poder e a autonomia das mulheres africanas.

Esses apontamentos acerca da política, da economia e das moradias iorubanas dão conta de pensar as importantes contribuições que essa comunidade trouxe para o Brasil durante o processo de escravização. De uma origem vinculada aos primórdios da humanidade, que datam da caça e da coleta, temos a formação de um complexo sistema que envolve reinos e cidades com diferentes povos aglutinados a partir de princípios espirituais e culturais. Dessa forma, até o século VII da era cristã, conforme apontam os estudos de Wai-Andah (2010), a comunidade iorubana floresceu e vivenciou questões internas.

A partir do século VIII, com a expansão dos árabes sob o norte do continente, é provável que a cidade tenha exercido trocas comerciais e culturais com essa comunidade. Devido à sua posição geográfica, entre a savana e a floresta, Ilê Ifé foi um importante centro e entreposto comercial. Contudo, no século XVI, esse papel foi assumido por Oyó, o que não “diminuirá, porém, a importância religiosa e, conseqüentemente, política de Ifé. Na Roma dos

iorubanos, os obás continuariam a ir buscar os símbolos que os legitimavam, e cada um dos orixás conhecidos tinha permanentemente um chefe a seu serviço” (SILVA, 2011, p. 546). O século XVI, momento do apogeu de Oyó, é marcado pela intensa presença dos europeus, sobretudo, dos portugueses no continente africano. Essa presença foi extremamente danosa para as civilizações africanas. O saque, o extermínio e o escravismo foram as máximas desse processo. A comunidade iorubana sofreu os impactos desse processo durante os séculos XVIII e XIX, temática que abordaremos a seguir.

Por fim, notamos que a História da comunidade iorubana rememora e mescla os acontecimentos narrados pelos itáns. Assim, mesmo nascendo em História, já existia uma comunidade gestada pelo útero-cabaça, invólucro que permite acionar uma comunidade com ética e valores coletivos e em melódica harmonia com a Natureza. Infelizmente, a Europa rompeu com essa unidade dividindo a cabaça. Dentre as inúmeras partes dessa cisão, podemos tomar o Brasil, como a outra parte da igba.



### 3.1.2 Fora da cabaça: o escravismo, o útero e o tabuleiro

*À Maria das Mercês*



Figura 9: *A Alma violada*<sup>55</sup>

A escultura denominada *Alma violada*, do artista e professor David Newton (1953-2011), retrata e apresenta a violência física, psicológica, simbólica e sexual sofrida pelas mulheres africanas em decorrência do processo escravagista em terras americanas, na modernidade. A Era Moderna (1453-1789) representa a cisão da cabaça, em outras palavras, a perda da unidade e autonomia dos povos africanos. Esse processo de ruptura foi provocado por inúmeros crimes como o tráfico, o rapto, o genocídio e o escravismo da comunidade africana.

A III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e

---

<sup>55</sup> Escultura de David Newton em bronze no cemitério de Freedman, destinado aos afrodescendentes, em Dallas, no Estado do Texas, nos Estados Unidos da América.

Intolerâncias Correlatas<sup>56</sup>, realizada de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001, em Durban, na África do Sul, contou com a participação de 173 nações que reconheceram:

a escravidão e o tráfico escravo, incluindo o tráfico de escravos transatlântico, foram tragédias terríveis na história da humanidade, não apenas por sua barbárie abominável, mas também em termos de sua magnitude, natureza de organização e, especialmente, pela negação da essência das vítimas; (...) a escravidão e o tráfico escravo são crimes contra a humanidade e assim devem sempre ser considerados, especialmente o tráfico de escravos transatlântico, estando entre as maiores manifestações e fontes de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata; e que os Africanos e afrodescendentes, Asiáticos e povos de origem asiática, bem como os povos indígenas foram e continuam a ser vítimas destes atos e de suas consequências (Declaração de Durban, 2001, p. 12-13).

Temos, a partir dessa citação, a conclusão e o devido reconhecimento de um crime que lesa a humanidade, cometido contra muitos e, sobretudo, contra a mulher africana escravizada e suas descendentes diretas - as mulheres negras, no período de mais de 300 anos. Nossa proposta é reconhecer esse passado e abordá-lo, justamente, para estruturar um outro olhar sobre essa mulher.

Metodologicamente, a escravidão será tratada como um processo, e não como um *status quo* da sociedade. Por isso, as pessoas que foram submetidas a esse processo serão descritas neste texto como escravizadas (os). Indicamos, ainda, que o escravismo foi um processo complexo e dinâmico, que por séculos adaptou-se às necessidades de grupos mercantis. Nesse sentido, Fonseca (2014), em seu artigo-tese de livre docência, tenciona os conceitos motores que pensam e estruturam as Ciências Sociais, mais precisamente, a Antropologia Brasileira. Dessa forma, o autor aponta para a necessidade de revisar conceitual e historicamente o conceito de escravo, pois:

O conceito de escravo concebido a partir da Europa ocidental tem o nítido sentido de reduzir uma realidade histórico-cultural ao estado de natureza. O escravo nasce, cresce e morre irremediavelmente preso à sua natureza, não há transformação social possível para ele, inclusive, seus descendentes serão tratados como escravos filhos de uma natureza imutável, intransponível, sendo muito diferente da condição de cativo da terra e da casa no sistema de aplicado em algumas regiões subsaarianas (FONSECA, 2014, p. 17).

---

<sup>56</sup> A declaração pode ser consultada em: [http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao\\_durban.pdf](http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf).

Logo, não podemos acionar o termo escravo como algo absoluto, visto que devemos nos atentar aos diferentes processos resultantes dos escravismos, ou seja, das experiências históricas, políticas, culturais, econômicas, religiosas e ideológicas que permitem que uma pessoa desumanize a outra. Ademais, ao citar o cativo, o autor faz referência a uma condição vinculada à guerra (a uma ideia de perdedores) ou a uma dívida perante o grupo. Nessa relação, o cativo “não estabelece a perda da terra, da língua, da cultura ou da identidade” (FONSECA, 2014, p.16). Desta forma, não há escravismo em África.

Por isso, segundo Fonseca (2014), devemos referenciar a realidade brasileira com a terminologia “africano escravizado”, pois:

africano escravizado, sobretudo porque esses homens, mulheres e crianças foram submetidos à escravidão e ao tráfico atlântico não nasceram escravos, mas foi transformado social, teológica e politicamente em escravizado no contexto histórico-filosófico dos sistemas políticoeconômicos e pelas instituições sócio-jurídicas implantadas pelos escravistas e seus Estado-Nacionais (FONSECA, 2014, p. 18).

Ainda nessa perspectiva, o ser escravizado seria um “sujeito livre, proprietário do seu destino, dono de suas capacidades mentais e físicas”, que foi submetido a uma imposição social pela expropriação escravista e reduzido à condição de “coisa”, de “peça”, “de animal de tração” e “de mercadoria” a ser transladada de um lado para o outro (FONSECA, 2014, p. 18). Nessa chave de análise e interpretação, “o conceito de escravizado se apresenta como uma denúncia, porque indica que uma pessoa foi submetida ao subjugo de outrem, a saber, o escravizador ou escravista” (FONSECA, 2014, p.21). Tendo em vista essas considerações, estabelecemos o conceito de africanas escravizadas e de escravismo para ampliarmos nossas interpretações e análises acerca deste processo histórico.

Não esqueçamos, além disso, o fato de que o tráfico negreiro era atividade altamente lucrativa da Igreja Católica, em busca por novos fiéis, e atendia aos interesses da Coroa, como fonte de renda para o Tesouro Real. Vários são os autores e as pesquisas que se debruçaram sobre o tema e que realizaram diferentes análises nas Ciências Humanas e Sociais. Como exemplos, podemos citar os estudos de Carlos Moore (2007); Claude Meillassoux (1995); Pierre Verger (1987); Manuel Querino (1955) dentre outros. Além dessas pesquisas,

tomaremos como referência os estudos de: i) Angela Davis (2016), em seu livro *Mulheres, Raça e Classe*, mais precisamente, apontamentos do primeiro capítulo: “O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher”; ii) as pesquisas de Sônia Maria Giancomini (1988), em seu livro *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*, e iii) o livro de Teresinha Bernardo, oriundo de sua tese de livre docência, intitulado: *Negras, mulheres e mães* (2003).

Todas as pesquisas aqui mencionadas serão nossas referências para discutirmos e apresentarmos as mazelas causadas pelo escravismo para as mulheres africanas e suas descendentes. Mesmo diante de tantas pesquisas, a temática escravagista não foi totalmente esgotada, sobretudo, nas terras brasileiras, onde muitos dos documentos sobre esse período foram queimados em 1890 por ordem de Ruy Barbosa, então ministro da Fazenda. Ademais, convém salientar que esse projeto foi idealizado por Joaquim Nabuco.

A descrição dos fatos históricos aqui abordados é necessária para que se tenha um parâmetro da importância das mulheres africanas escravizadas em nosso país e, conseqüentemente, da relevância da história da comunidade negra no Brasil, mais especificamente, na realidade da cidade de Salvador, a partir das escravizadas de “ganho” (VERGER, 1987, p. 503), ou seja, “as baianas do tabuleiro, baiana de rua, baiana do acarajé” (LODY, 1998, p. 100).

Parafraseando Januário Garcia<sup>57</sup> (1943-2021), podemos questionar: há uma história dos povos africanos sem o Brasil, mas haveria uma história do Brasil sem os povos africanos? Essa indagação pode ser ampliada se pensarmos a figura das mulheres africanas, o que significa dizer que, para a manutenção e perpetuação do escravismo, faz-se necessária uma política de dominação e controle não apenas dos homens africanos, mas, sobretudo, do útero das mulheres e, por conseguinte, de uma política de natalidade.

Por outro lado, os Estados nacionais europeus se estruturaram com o poder e o apoio da maior instituição política, social e econômica da Idade Média: a Igreja Católica Apostólica Romana. Esse fato, conferiu ao rei uma justificativa de seu poder sob a égide dos livros

---

<sup>57</sup> Januário Garcia foi um importante fotógrafo e ícone do movimento negro. Faleceu em 30 de Junho de 2021, vítima da covid-19. Suas fotos retratam inúmeros momentos do movimento negro brasileiro, além de ilustrarem capas de discos de importantes artistas nacionais, como, por exemplo, Leci Brandão, Caetano Veloso, Belchior dentre outros. Januário esteve à frente da Rede Brasileira de Iconografia e Documentação de Matrizes Africanas no Brasil. Ajudou a fundar o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) em que atuou como presidente, além de ser membro do Conselho Memorial Zumbi.

bíblicos<sup>58</sup>. Essa aliança entre Estado e Igreja Católica Apostólica Romana levou a uma pseudo justificativa do escravismo moderno. A Igreja Católica passou a legitimar esse crime que lesou humanidade durante a segunda metade do século XV, como apontam os estudos de Fonseca (2014):

a Igreja Católica atenta aos interesses econômicos e “missionários” legitimou e deu sua bênção ao processo de escravização dos africanos. Em 8 de janeiro de 1454, o Papa Nicolau V assina a Bula *Romanus Pontifex* e torna os portugueses donos exclusivos do aprisionamento, tráfico e comércio de africanos. Essa bula foi ratificada pelos Papas Calixto III e Sixto IV, em 1456 e 1481, ou seja, antes do continente americano fazer parte da expansão ultramarina. (FONSECA, 2014, p. 42).

A Igreja Católica justificou a escravização de africanas e africanos baseando-se na salvação da alma e tendo em vista que os corpos estavam “perdidos em imprecisões”, devido à maldição de Noé a seu filho Cam (Gênesis, 9:27). Assim, a violência e os maus tratos seriam os mecanismos de redenção e purificação dos corpos escravizados.

Além disso, os africanos, segundo a Igreja, eram descendentes diretos de Caim (Gênesis, 4), o primeiro homicida da mitologia cristã. Essas duas passagens do livro de Gênesis seriam a base do entendimento, da justificativa, institucionalização e manutenção da escravidão dos povos africanos. Assim, como a empresa colonial necessitava de mão de obra para os empreendimentos nas terras recém invadidas, em 1492, pelos europeus, os reis não se furtaram do direito de acionar a Bíblia e a igreja para legitimar a escravidão na América.

A inserção da escravidão africana no Brasil, invadido por volta de 1500, ocorreu em quatro grandes períodos. Pierre Verger (1987), em *Fluxos e refluxos do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII a XIX*, define esses momentos da seguinte maneira:

- 1º- O ciclo da Guiné durante a segunda metade do século XVI;
  - 2º- O ciclo de Angola e Congo no século XVII;
  - 3º- O ciclo da Costa da Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII.;
  - 4º- O ciclo da baía do Benin entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.
- (VERGER, 1987, p. 9).

---

<sup>58</sup> Para maiores informações, consultar os teóricos do absolutismo monárquico, mais precisamente, Jacques Bossuet (1627-1704), teórico responsável pelo desenvolvimento da teoria do direito divino dos reis.

Dessa forma, o escravismo ocorreu no país por mais de três séculos, iniciando-se no século XVI e tendo seu fim na segunda metade do século XIX. Em todos esses períodos, a Bahia foi importante palco de entrada das populações escravizadas. De grandes impérios, reinos, estados, cidades, vilas e povoados os diferentes povos africanos foram raptados, desterritorializados, submetidos a inúmeras e hediondas formas de violência. E, também, estavam à mercê dos grandes mercados escravistas, onde eram “reagrupados em nações” (idem). Como estratégia para diminuir revoltas, o traficante colocava diferentes grupos étnicos juntos, ou seja, pessoas de línguas e culturas distintas. Assim, o africano entrava em contato com outro africano, até então, estranho a ele - já que esses grupos poderiam ser de diferentes regiões. Ademais, grupos rivais também eram reagrupados, estratégia que dificultava a comunicação e organização de sublevações. Era o princípio da “estranheidade”, que facilitava o condicionamento à escravatura (MOORE, 2007, p. 54).

Segundo a obra *A Raça Africana* (1955), de Manuel Querino, em sua grande maioria, os escravizados traficados eram “rapazes e raparigas” (QUERINO, 1955, p. 27), ou seja, pessoas jovens com totais condições de trabalhar e reproduzir-se na colônia portuguesa. Dessa maneira, o tráfico construía um mecanismo não apenas de produção dos grandes latifúndios monocultores (cana de açúcar no século XVI e café no século XIX), da exploração dos minérios (ouro no século XVIII), dos ciclos do fumo (séculos XVI e XVIII), do cacau (sobretudo, no Recôncavo baiano), do charque e do cacau (ao longo do séculos XVIII e XIX), mas também de povoamento das terras brasileiras.

Corroborando a tese de Querino, Claude Meillassoux (1995), em *Antropologia da Escravidão*, argumenta que só é possível entender o escravismo como um sistema, isto é, como um modo de organização da produção, se ocorrer a “continuidade” das relações escravagistas e se elas se reproduzirem “orgânica” e “institucionalmente” (MEILLASSOUX, 1995, p. 58) para a preservação da sociedade escravagista. A continuidade apresentada por Meillassoux está estritamente relacionada à política escravista voltada para a capacidade de reprodução biológica do corpo das mulheres jovens, tal como apresentada por Querino (1995).

Nesse sentido, Angela Davis (2016, p. 16) aponta que as escravizadas eram classificadas como “reprodutoras” e os abusos, maus tratos e violências eram diferentes no tocante ao corpo das escravizadas. A prole escravizada, bem como a (o) africana(o) jovem e

adulta (o), era tratada como “peça”, objeto, que poderia ser vendida a qualquer momento, de modo que os preços oscilavam em função de diferentes fatores (RIBEIRO, 1996, p. 226; MEILLASSOUX, 1995, p. 68; FONSECA, 2014, p. 18).

Há autores, como Gilberto Freyre (1900-1987), em sua célebre obra *Casa Grande e Senzala* (2006), que sustentam que o escravismo colonial e imperial brasileiro baseava-se em relações moderadas, beirando a harmonia, entre brancos e negros. Além disso, pontuam que a barbárie e a violência provocadas pelo escravizador foram mínimas. Frisamos que, por serem processos políticos, econômicos, sociais, históricos e ideológicos distintos, o escravismo colonial não foi semelhante ao escravismo imperial. Portanto, devido a essas diferenças, ocorreram *escravismos* no Brasil - no plural, e não no singular -, tal como sustenta a tese do professor doutor Dagoberto José Fonseca (2014).

Com esses posicionamentos teóricos, a faceta cruel e tirânica da escravidão fica moderada. Inclusive, a ideia de uma política moderada remete àquilo que Carlos Moore (2007) chamou de “pro-racismo”, ou seja, as ideias fundantes da comunidade ocidental estão vinculadas à sociedade greco-romana, que, por sua vez, faz uma diferenciação entre seres “civilizados/bárbaros”; “inferiores/superiores”, “aqueles que nasceram para serem livres/aqueles que nasceram para serem escravizados” (MOORE, 2007, p. 55). Essa dimensão social é totalmente estranha à sociedade iorubá, haja vista que ela se estrutura em princípio ético e moral pensado via unidade do grupo, pela coletividade. Isso significa que, para essa sociedade, não há dicotomias, logo, a diferença é o que os torna iguais.

Assim, nos estudos de Carlos Moore (2007), olhar para a estrutura do racismo colonial é revisitar o pensamento platônico e sua distinção das almas e a classificação dos governos, temas presentes na quarta, oitava e nona parte da obra *A república* de Platão (2013). Ao fazer a distinção das almas, o filósofo grego sugere, nas entrelinhas, a submissão entre as pessoas. O pensamento platônico desdobrou-se em inúmeros estudos, dentre eles, podemos acionar a “Fisiognomia”, tratado grego sobre fisionomia atribuído a Aristóteles, que estrutura, via anatomia e fenótipo, as qualidades e defeitos dos seres humanos. Assim, “a cor demasiado negra é a marca dos covardes”, enquanto a “cor rosada naturalmente enuncia as boas disposições” (MOORE, 2007, p. 56). Ainda segundo este tratado, a designação “cara queimada” (idem) era a forma genérica de referência aos povos africanos.

A partir desses postulados e princípios, o continente e a população africana sofreram, porque abordados cientificamente de forma negativa e racista. Esse fato, segundo Moore, contribuiu para a estruturação do racismo na Era Moderna, por isso, o autor aciona a comunidade grega e romana como detentoras do germen racista ocidental, o “proto-racismo” (MOORE, 2003, p. 55). Quanto ao estudo e à abordagem fenotípica, vinculamos necessariamente o processo escravagista a uma política de corpos. Nesse sentido, o corpo da mulher negra foi o que mais sofreu com as violências do processo de ocupação das terras brasileiras.

Angela Davis (2016), ao destacar a opressão e violência das mulheres negras, destaca:

as mulheres sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só podiam ser inflingidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p. 19).

Angela Davis, ao se referir aos abusos e às punições cabíveis apenas às mulheres, faz menção ao estupro, uma extensão direta da violência e do domínio econômico do escravizador. Estupro enquanto prática punitiva econômica, que taxava as escravizadas como “reprodutoras”, e não como “mães”, de modo que sua prole poderia ser vendida a qualquer momento, gerando lucros para o abusador e escravizador (DAVIS, idem). Ao avançar sobre a temática do estupro, na obra *Mulheres, Raça e Classe*, Davis (2016, p. 177) não menciona o fato de esse crime também ocorrer contra os corpos masculinos. Cabe essa menção, porque, em nossa tese, pensamos as relações de gênero com e através do mulherismo africano (HUDSON-WEEMS, 2019; DOVE, 1998) - ou seja, sob um viés que não antagoniza e nem inferioriza gêneros.

Com isso, é preciso assinalar que o escravismo colocava também os corpos dos homens negros em vulnerabilidade sexual e à mercê da coerção e dos desejos violentos da sexualidade do escravizador. Em *Casa Grande e Senzala*, podemos notar os indícios desses crimes sobre os corpos masculinos.



Nas condições econômicas e sociais favoráveis ao masoquismo e ao sadismo criadas pela colonização portuguesa – colonização, a princípio, de homens quase sem mulher – e no sistema escravocrata de organização agrária do Brasil; na divisão da sociedade em senhores todo-poderosos e em escravos passivos é que se devem procurar as causas principais do abuso de negros por brancos, através de formas sadistas de amor que tanto se acentuaram entre nós; e em geral atribuídas à luxúria africana (FREYRE, 2006, p. 404).

O que Freyre (2006) enuncia como “formas sadistas de amor” são as práticas e abusos sofridos e impostos pelo escravizador aos corpos dos homens escravizados<sup>59</sup>. Assim, o estupro – o crime em relação ao sexo e ao corpo – ocorreu também em relação aos corpos masculinos. Contudo, essa violência e crime imputam, no corpo da mulher, o controle não apenas do escravizador, mas também do capitão do mato, responsável pelo controle e punição dos escravizados.

Essa temática foi abordada por Machado de Assis (1938), em seu conto “Pai contra mãe”, da ontologia *Relíquias de Casa Velha*, publicado originalmente em 1906. Assis (1938) inicia o conto com um relato minucioso acerca das ferramentas utilizadas para repressão dos escravizados (máscaras, coleiras de ferro, dentre outros objetos), revelando o lado violento, desumano e hediondo do regime escravagista. O escritor, ao longo da narrativa, aborda com ironia e genialidade a política de opressão e repressão em relação ao corpo das mulheres negras escravizadas e de sua prole, através da personagem Arminda, escravizada foragida que está grávida. A gestação configura, em Arminda, um valor agregado, por isso, sua recaptura é importante para o escravizador. Lutando para se desvencilhar de seu raptor, Cândido das Neves, Arminda ouve: “Você é que tem culpa. Quem manda fazer filhos e fugir depois” (ASSIS, 1938, p. 28). Assim, a crueldade e violência ainda são vinculadas às atitudes da mulher. Essa é uma crítica machadiana ao machismo, sexismo e, por conseguinte, ao racismo em voga na sociedade brasileira. Infelizmente, estamos muito longe de mudarmos tal realidade.

Machado mostra, ainda, como a violência contra as mulheres está vinculada às estruturas da nossa sociedade, vejamos:

---

<sup>59</sup> Para aprofundar os estudos ver: VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, Ciro Flamarion (Org.). *Moralidades brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: SOUZA, Laura de Mello; NOVAIS, Fernando A. (Org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 221-273. v.1.

No chão, onde jazia, levada do medo e da dor, e após algum tempo de luta a escrava abortou. O fruto de algum tempo entrou sem vida neste mundo, entre os gemidos da mãe e os gestos de desespero do dono. Cândido Neves viu todo esse espetáculo. [...] Cândido Neves, beijando o filho, entre lágrimas, verdadeiras, abençoava a fuga e não se lhe dava do aborto. Nem todas as crianças vingam, bateu-lhe o coração. (ASSIS, 1938, p. 29-30).

Para a lógica escravista, o aborto representa uma perda econômica, por isso, o “desespero” do escravizador. Para Arminda, seria mais uma forma de punição às dores da gestação interrompida involuntariamente. Machado de Assis, através dessa personagem feminina, ilustra o que mais tarde Angela Davis, analisando a situação das mulheres negras escravizadas, chamou de “condição de fêmea” (DAVIS, 2016, p. 19).

Ademais, corroborando os dados apontados por Davis (2016) e Assis (1938), Sônia Maria Giacomini (1988) destaca que

O privilegiamento do potencial produtivo da escrava, em detrimento do seu potencial reprodutivo, não a isentou da gestação, parto e amamentação dos filhos paridos vivos, muito embora haja determinado de forma estrita as condições que a procriação poderia se dar. Quando, a despeito das péssimas condições, ocorriam a gravidez, a maternidade e a lactação não planejadas nem previstas, vinham, na realidade, “penalizar” a escrava por suas funções reprodutivas (GIACOMINI, 1988, p. 24).

A condição de “peça”, logo, de objeto configurava a mulher escravizada como não humana, assim sendo, ela não merecia um processo de maternagem, haja vista que, nessa lógica mecanicista, produziam-se mais peças para ampliar e dar condicionamento às engrenagens do sistema escravagista. O útero fabricava peças que ao “vingar”, acionando o relato machadiano, substituíram as peças quebradas (mortas) ou velhas em demasia para o uso. Nesse sentido, em sua tese, a professora doutora Vanessa Aparecida Ventura Rodrigues (2020) aponta que,

as mulheres negras passaram a ser avaliadas em função de sua fertilidade. Era muito valiosa a que tinha capacidade para ter de dez a doze filhos, porém a exaltação ideológica da maternidade não chegava a elas, pois eram classificadas apenas como “reprodutoras”. Interessante pensar que a mulher negra nunca foi “feminina” demais para o trabalho, elas deveriam manter o mesmo tempo e ritmo de trabalho dos homens, independente de sua condição, grávida ou

amamentando; eram, inclusive, usadas como substitutas de animais de carga para puxar vagões e quando ousavam desobedecer ou não podiam suportar a força do trabalho recebiam severos castigos. (RODRIGUES, 2020, p. 40).

Conforme podemos depreender, Angela Davis (2016), Vanessa Rodrigues (2020), Sônia Giacomini (1988) e Machado de Assis (1938) apontam para uma mesma direção, ao olhar o corpo da escravizada, mais precisamente, para o útero dessas mulheres. Em linhas gerais, os estupro sofridos por essas mulheres africanas e suas descendentes balizam e reforçam a tese apontada por Manuel Querino de que o Brasil passou por dois processos de conquista territorial.

O primeiro está vinculado à sociedade lusitana, que explorou as terras brasileiras, processo amplamente divulgado pela historiografia oficial. Por sua vez, o segundo processo é simultâneo ao primeiro e está vinculado ao povoamento do Brasil. A prole das escravizadas ampliaram significativamente o número de nossa população, assim, *a mulher negra pariu o Brasil*. Esse processo pode ser percebido atualmente, quando mais da metade da população (54,6%) é preta ou parda<sup>60</sup>, segundo o Instituto de Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

A política de controle sobre o corpo e a reprodução das escravizadas pode ser percebida pela Lei do Ventre Livre (1871) até mesmo após a abolição da escravatura, em 1888, com as políticas sanitárias e a violência obstétrica sofrida pelas mulheres negras. Tendo em conta os propósitos desta pesquisa, não trataremos essa temática, contudo fica o indicativo e apontamento de sua relevância<sup>61</sup>. Cabe mencionar, inclusive, que a Lei do Ventre Livre abre brechas para inúmeros problemas sociais atuais como o encarceramento das crianças negras, a indução destas à criminalidade, a marginalização, a prostituição infantil, a drogadição dentre outros problemas.

Retomando o passado escravocrata, verificamos que as mulheres africanas e suas descendentes negras escravizadas desempenham inúmeros trabalhos e funções ao longo de todo período colonial e imperial. Os trabalhos estavam vinculados tanto à esfera campestre

---

<sup>60</sup> Ver: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6403#resultado>. Acesso em 22 de Julho de 2021.

<sup>61</sup> Ver: CARNEIRO, Rosamaria Giatti. **Cenas de parto e políticas do corpo**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2015; DINIZ, Carmen Simone Grillo. **Assistência ao parto e relações de gênero: elementos para uma releitura médico-social**. (Dissertação de mestrado). São Paulo, Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, 1996.

quanto às cidades. No campo, além dos afazeres domésticos, elas também poderiam estar vinculadas ao trabalho laboral da plantação (semear, plantar, colher). Nas cidades, as mulheres negras também estavam ligadas aos afazeres domésticos (engomar, lavar, passar, cozinhar, jardinar, amamentar, costurar, limpar e etc). Contudo, além do espaço doméstico nas urbes, as escravizadas também poderiam estar vinculadas a trabalhos comerciais, representando mais uma forma de ganho para a família escravizadora.



Figura 10: *Vendedoras de angu*, litografia de 1835 de Jean B. Debret<sup>62</sup>

Assim, as “ganhadeiras” endossam o número de trabalhadores vinculados às ruas. Em linhas gerais, elas se vinculavam ao comércio local, o que nos permite compreender que, nesse modelo de trabalho, as mulheres iorubanas já se destacavam em África, com as atividades do mercadejar. Com isso, suas relações ampliam e extrapolam as noções postas

<sup>62</sup> In: <https://revistapesquisa.fapesp.br/reflexos-da-fome/>

pelo sistema capitalista de produção a ponto de construir sociedades hierárquicas, como a Ialodê. Em nossas entrevistas, essa instituição e sua importância são enunciadas e abordadas pela fala de uma de nossas interlocutoras, Lindinalva de Paula, filha de Yemanjá e Oxum.

Dá para gente compreender que as mulheres negras da Bahia, em Salvador de maneira peculiar, sempre se articularam na luta antirracista de maneira coletiva e antecede qualquer agrupamento masculino nessa luta. Você vê como elas se articulam de uma maneira muito muito particular. E aí a gente fala de uma memória ancestral, que começa com as mulheres que ressignificam duas organizações africanas do século 17, final do século 17, do início do século 18, que é Ialodê e Geledés. Como essas mulheres quando chegam na diáspora, aqui no Brasil, elas ressignificam essas duas [instituições] e conseguem ressignificar duas organizações que tinham papéis diferentes no continente africano. Mais que crucial para a luta anti-racista, para o enfrentamento, para ressignificar principalmente a nossa religiosidade que a partir dessa movimentação, dessa aglutinação, dessa coletividade das mulheres negras que a gente ressignifica a religiosidade (Entrevista realizada em 17 de Janeiro de 2020).

Assim, Ialodê e Geledés despontam como memória ancestral da luta política, social, cultural, econômica e, nas palavras de Lindinalva, também religiosa das mulheres negras de axé de Salvador. O movimento de ressignificação é dado, principalmente, pelas condições que essas mulheres aqui encontraram ao serem submetidas às diferentes formas dos escravismos em Salvador. Mesmo passando por adaptações e ressignificações, ambas as instituições se apresentam como força, movimento e potência movente, assim como a categoria Exu-Ìyá. E, a partir delas, podemos pensar nas lutas das mulheres negras. Logo, a partir dessas instituições, Ialodês e Geledés, as mulheres se articulavam e combatiam a ordem vigente.

Retomando as narrativas históricas, temos que nas ruas, elas tinham certa autonomia em relação ao escravizador e eram responsáveis pela distribuição de diversos gêneros alimentícios. Muitas chegaram a comprar a própria alforria e assim obtinham um grau ínfimo de vida (BERNARDO, 2003, p. 44; SOARES, 1994, p. 49). Além disso, eram comunicativas e dominavam o português, condição básica para os bons negócios (SOARES, 1994, p. 51).

É importante sinalizar que as mulheres negras escravizadas, por transitarem nas ruas e conhecer seus meandros, estabeleciam uma relação particular com a cidade e com a

população, estabelecendo assim uma rede de contatos. Nessa perspectiva, Teresinha Bernardo assevera que:

as ganhadeiras-escravas ou forras anônimas, à medida que circulavam pela cidade, faziam circular também notícias, informações, músicas, orações... recriando, no Brasil, o papel feminino de mediadora de bens simbólicos, porém, mais do que isso, articulando escravos e libertos da alienação promovida pelo sistema escravagista (BERNARDO, 2003, p. 39).

Temos, então, que o corpo em trânsito da mulher negra é uma arma política que agencia e mobiliza articulações que desvinculam os escravizados do processo de alienação. Dessa forma, muitas dessas mulheres formam importantes fontes disseminadoras de informações sobre lutas e levantes contra o regime escravagista. Assim, muitas foram as lutas e transgressões incentivadas pelas escravizadas ganhadeiras.

Em todo Brasil, em cidades e vilas, a atividade das mulheres ganhadeiras era notada. Em Salvador, ficaram conhecidas como “mulheres de tabuleiro” (BERNARDO, 2003, p. 40). Além de Pierre Verger (1987) e Teresinha Bernardo (2003), Cecília Moreira Soares (1994), em sua dissertação “Mulher Negra na Bahia no século”, defendida pelo programa de História da Universidade Federal da Bahia (UFBA), mapeia o local de atuação dessas mulheres durante o século XIX.

Além de circularem com tabuleiros, gamelas e cestas habilmente equilibradas sobre as cabeças, as ganhadeiras ocupavam ruas e praças da cidade destinadas ao mercado público e feiras livres, onde vendiam de quase tudo. Em 1831, foram destinadas ao comércio varejista com tabuleiros fixos às seguintes áreas urbanas: o campo lateral da igreja da Soledade, o campo de Santo Antônio em frente à Fortaleza, o largo da Saúde em frente à roça do Padre Sá, o campo da Pólvora, o largo da Vitória, o largo do Pelourinho, o Caminho Novo de São Francisco, a praça das Portas de São Bento, largo de São Bento, largo do Cabeça, a praça do Comércio, o Caes Dourado. Para peixe e fatos de gado e porco foram unicamente destinados o campo em frente aos currais, no Rosarinho, ou Quinze Mistérios, a praça de Guadalupe, a praça de São Bento, o largo de São Raimundo e a rua das Pedreiras, em frente aos Arcos de Santa Bárbara (SOARES, 1994, p. 59).

A partir disso, podemos depreender que as mulheres estavam espalhadas em vários pontos estratégicos da cidade de Salvador. Elas vendiam, sobretudo, comida - peixe,

moqueca, pastéis, açaçá, abará, o acarajé, dentre outros, sendo os três últimos típicos da culinária africana - além de tecidos e miudezas (linhas, fitas e etc). Seus tabuleiros poderiam ser fixos em pontos específicos do corpo ou carregados na cabeça. Tamanha era a habilidade que qualquer coisa poderia ser carregada, não importando o volume do objeto (SOARES, 1994, p. 59), de modo que, com o objeto sustentado pela cabeça, as mãos ficavam livres para o trabalho. Mesmo contribuindo para a distribuição de alimentos na cidade, a atividade das escravizadas comerciantes gerava insegurança no controle social sobre a população negra cativa, bem como a atividade dos carregadores de água que transitavam entre as fontes (SOARES, 1994, p. 44).

Por conta disso, no século XIX, para o exercício da atividade de ganho, eram necessários pagamento de taxas e autorização. Sobre esse dado histórico, a quantia de “10 mil réis é estabelecida em 1848, aumentando para 20 mil em 1850” (SOARES, 1994, p. 61). Sob a determinação da Câmara Municipal de Salvador, o ato infracional gerava multa ou até mesmo cadeia. Esse era um exemplo das muitas tentativas de disciplinar e regular a atividade dessas mulheres escravizadas ou forras. Ademais, essas leis representavam verdadeiro empecilho para a prática comercial das africanas libertas. Nem sempre as leis eram obedecidas e as infratoras acusavam pobreza ou desconhecimento da lei. Nesse contexto, Soares aponta inúmeras multas sofridas pelas ganhadeiras forras e escravizadas, vejamos:

Em 1869, a crioula Maria das Mercês, também pobre, moradora na estrada do Cabula, reclamava contra a Tesouraria de uma multa de 40 mil réis, quando a lei estabelecia um valor menor, de acordo com o local do negócio. Maria das Mercês havia instalado em sua própria residência, sem a devida licença, uma pequena venda “onde expõe ao consumo dos viandantes algumas garrafas de aguardente” (SOARES, 1994, p. 63).

Apesar de toda fiscalização e infortúnio com a polícia, as ganhadeiras constituíram importante universo de combate às opressões e de propagação de informações acerca dos levantes e revoltas na cidade de Salvador. O exemplo célebre dessa atuação está vinculado à quituteira Luiza Mahin, que participou ativamente da revolta dos Malês (1835), maior levante de escravizados da história do país.

Com essa contextualização histórica, nosso intuito é demonstrar, sucintamente, como as mulheres africanas contribuíram econômica e politicamente para a formação da cidade de Salvador. A presença das ganhadeiras, como as quituteiras, não deixou de existir após a abolição na Bahia, tampouco no Brasil. Essa atividade é, ainda hoje, a base de sustento de incontáveis famílias negras e não negras. Em Salvador, o acarajé das baianas é uma das marcas simbólicas e afetivas da cidade e o ofício “baiana de acarajé” foi reconhecido, em 2005, como patrimônio imaterial pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Segundo a Associação Nacional das Baianas de Acarajé e Mingau, receptivos e similares da Bahia – ABAM, as baianas tiveram reconhecimento pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), o que lhes assegura direitos trabalhistas e o reconhecimento como microempendedoras individuais.

Para concluir esta seção, acionamos a obra *Santo também come* de Raul Lody (1998), que contempla o trabalho das ganhadeiras atrelado às práticas espirituais e às Casas de Candomblé, pois

As comidas dos santos, os amuletos que compõem a venda, projetam o rigor da culinária dos templos, incluindo seus simbolismos e sentidos sagrados. (...) Famosas e sabedoras dos mistérios dos temperos, das quantidades certas, do agrado aos santos, das horas devidas e dos dias respectivos àquele ou outro prato, essas quituteiras são elos que ligam a comida sagrada ao público, sendo certo prolongamento dos terreiros (LODY, 1998, p. 100-101).

Nesse contexto, Lody aciona a comida dos Santos porque há um itán em que a orixá Iansã, também chamada de Oiá, foi enviada às terras baribas por Xangô, de onde traria uma poção mágica cuja ingestão permitiria cuspir fogo (PRANDI, 2001, p. 308; SOUZA, 2009, p. 134). Em outra versão desse mesmo itán, temos que, ao comer um acará, uma bola de fogo, Xangô conseguiu lançar labaredas pela boca. Daí a etimologia da palavra acarajé: *acará*, do iorubá bolinho e *jé*, que seria uma corruptela de *ajeum*, verbo “comer” em iorubá. Assim, acarajé significa comer acará.

O acarajé, a bola de fogo em referência a seu processo de fritura no azeite de dendê, é uma comida votiva, que também está nos tabuleiros das baianas. É um dos quitutes mais vinculados ao imaginário popular quando se faz referência à cidade de Salvador. Dada a



importância dessa urbe, procedemos a alguns apontamentos sobre a história da chamada Roma Negra Brasileira, pois a maior morada dos negros fora do continente africano.

Temos, então, que as mulheres e os homens africanos saíram de várias cidades (incluindo Ilê Ifé), foram traficados para o Brasil e possibilitaram a construção, via escravidão, desta nação. Essa contribuição fica evidente ao observarmos a realidade da primeira capital do Brasil, Salvador, também chamada por mãe Aninha, uma das mais consagradas ialorixás da Bahia, de “Roma Africana”<sup>63</sup> (BARROS; MELLO; VOGEL, 2012, p. 5;) ou de “Roma Negra” (PINHO, 2004, p. 43), devido à grande quantidade de africanos e de seus descendentes, em tempos passados e nos dias atuais.

É justamente neste solo que a comida de Xangô fez fama. Assim, podemos dizer que, entre um dos fatores que levaram ao reconhecimento mundial da cidade, está o tabuleiro de uma ganhadeira, de uma Maria. Dentre tantas Marias, uma delas carrega o meu sobrenome, “*das Mercês*”, a quem, na epígrafe, dedico estes escritos.

### 3.1.3 A outra metade de cabaça: Salvador, a outra parte do Àiyé

Dados os apontamentos na seção anterior, sobre a contextualização histórica de alguns aspectos dos trabalhos desenvolvidos pelas escravizadas, como as baianas de tabuleiros, entendemos que emerge, dessa realidade, uma identidade baiana que foi acionada pelo Estado como métrica para políticas vinculadas ao turismo nacional. A chamada “baianidade”, que está estritamente relacionada aos povos escravizados na Roma Negra.

Nas pesquisas brasileiras em Ciências Humanas, há um *corpus* multitextual para pensar a identidade vinculada à Bahia. Nessa polifonia de discursos, o desafio é, então, escolher um caminho, um odu, que devemos trilhar para pensarmos a categoria baianidade, que está estritamente ligada ao debate identitário. A identidade que desponta como algo “homogêneo” se relaciona a uma série de disputas simbólicas promovidas pelo Estado e pelos diferentes grupos sociais que vivem na antiga capital do Brasil.

---

<sup>63</sup> Segundo Patrícia Pinho: “A famosa ialorixá havia declarado à antropóloga Ruth Landes nos anos 1940 que a Bahia era a Roma Africana, não apenas por seu grande número de terreiros de candomblé, mas, principalmente pela sua centralidade no culto transatlântico dos orixás. A metáfora, inspirada pela fé católica da ialorixá, expressava que, se Roma seria o centro do catolicismo, Salvador seria o centro do candomblé, portanto, uma Roma Africana. O termo teria sido traduzido para a língua inglesa por Ruth Landes em *Cidade das Mulheres*, como *Negro Rome* e depois re-traduzida para o português como ‘Roma Negra’” (PINHO, 2004, p. 44 [grifos no original]).

Por isso, nesta seção, nossa opção foi pensar a constituição da identidade baiana por meio de discursos associados à política e à propaganda do Estado a partir dos anos 1930, bem como às reivindicações dos movimentos sociais na década de 1970. Escolha que se justifica, porque domínios de discurso que entrecruzam significações sobre maneiras de ser e estar no mundo que expressam e instauram uma identificação baiana. Convém salientar que nossa intenção não é descrever os processos históricos e civilizatórios, mas sim traçar uma análise desses processos que fundamentam a categoria discursiva, de teor identitário, chamada de “baianidade”.

A partir dos dados antroponomográficos acerca do projeto colonial brasileiro, é possível verificar que, assim que a coroa portuguesa entrou em contato com o novo mundo – terminologia para o continente americano no contexto das grandes navegações –, houve a necessidade de ampliar suas buscas por riquezas minerais, motivada pela política econômica mercantilista vigente nos estados europeus e pela exploração da terra recém descoberta.

Esse projeto expansionista é iniciado pelo Estado da Bahia e sua costa litorânea. Assim, os portugueses começaram a nomear a terra e a sua paisagem natural conforme os santos cristãos patronos do dia em que os portugueses entraram em contato com as paisagens naturais do Brasil. A descoberta da baía que margeia a cidade de Salvador se deu no dia 1º de novembro de 1501, na tradição católica, “dia de todos santos”. Daí a terminologia “Bahia de todos os Santos” (AZEVEDO, 1969, p. 87).

No projeto político da administração colonial, Salvador desponta como a primeira cidade do Brasil e, por extensão, como capital política da colônia, fundada oficialmente em 29 de março de 1549, por Tomé de Souza (AZEVEDO, 1969, p. 134). Segundo a contribuição de Thales de Azevedo, em sua importante obra *O povoamento da cidade de Salvador*, a cidade surgia com “considerável população de 1.000 pessoas e uma completa organização judiciária, fazendária, administrativa e militar”. Demograficamente, dentre a população originária, havia uma “escassez de mulheres brancas” (AZEVEDO, 1969, p. 137), fator que levou ao estupro e ao escravismo, ou seja, à violência contra as mulheres indígenas e, sobretudo, africanas. Dessa relação, amplia-se o contingente populacional da cidade.

Corroborar-se, assim, o mito de fundação da cidade atrelada à sociogênese decorrente das três “raças” fundadoras do Brasil. Todavia, o que nos interessa, nessa contextualização, é pensar a figura da cidade como “*cidade-mãe*” da nação, tal como propõe Gilberto Freyre

(1990), em sua obra *Bahia e Baianos*. Com isso, nos mitos fundantes do Brasil, Salvador se apresenta como a terra que gestou e pariu o Brasil.

A cidade-mãe, a cidade-ama-de-leite das cidades do Brasil, é ainda uma cidade de sugestões de fecundidade. Cidade gorda, de gordos montes, de gordas igrejas, de casas gordas. Cidade de montes que se empinam como ventres de mulher no sétimo mês de gravidez. E como a prometerem dar outras cidades ao Brasil (FREYRE, 1990, p. 13 apud VERGARA, 2017, p. 93).

Salvador é considerada, nessa conjuntura histórica, cidade fecunda, porque durante muitos séculos abasteceria de insumos e escravizados outras regiões do Brasil, sobretudo, no momento de crise do tráfico internacional – iniciado em 1850 com a proibição do tráfico transatlântico ratificado pela Lei Eusébio de Queirós. Desse modo, Salvador é um dos polos “fecundos” do tráfico interno, por isso, Freyre (1990) aciona a cidade como figura da ama de leite, fazendo um paralelo às mulheres negras escravizadas que sustentavam, via amamentação, a prole dos escravizadores. Sem seu leite a criança branca não vingaria. Com isso, Salvador é concebida como cidade crucial para a construção e sobrevivência do Brasil, a mãe gestora das outras cidades.

Bahia de Todos os Santos (e de quase todos os pecados) casas trepadas umas por cima das outras casas, sobrados, igrejas, como gente se espremendo pra sair num retrato de revista ou jornal ( vaidade das vaidades! Diz o Eclesiastes), igrejas gordas (as de Pernambuco são mais magras) toda Bahia é uma maternal cidade gorda como se dos ventres empinados dos seus montes dos quais saíram tantas cidades do Brasil inda outras estivessem pra sair. (FREYRE, 1990, p. 15 apud VERGARA, 2017, p. 93)

Seguindo à guisa das ideias de propostas por Freyre (1990) e dos apontamentos de Azevedo (1969), não resta dúvida de que a Bahia de todos os Santos, mais precisamente, a cidade de Salvador compõe território ancestral nacional. Ainda nessa cidade, nota-se o entrelaçar de diversas culturas, promovendo a formatação das “culturas híbridas” (CANCLINI, 2015, p. 283), fato inédito no Brasil e que irá se expandir de Salvador para as demais cidades brasileiras.

Há um *corpus* multitextual e uma produção artística multifacetada da Bahia que produziram uma imagem da cidade, a qual, por vezes, foi mobilizada discursivamente como constitutiva da identidade da nação. Dentre essas produções, podemos rememorar: a poesia de Gregório de Matos; as canções de Gilberto Gil, Caetano Veloso e Dorival Caymmi; a fotografia de Pierre Verger; as pesquisas de Tales de Azevedo; a literatura de Jorge Amado; a produção artística de Carybé; a pedagogia de Anísio Teixeira; a Antropologia de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Manuel Querino; além das produções dos blocos afros carnavalescos como Ilê Aiyê, Olodum, Filhos de Gandhi, dentre outros.

Essas representações da cidade-mãe estão estritamente relacionadas à identidade nacional, ou seja, elementos como o candomblé, a capoeira, a culinária, a produção musical, a pintura surgem da cultura afro-baiana e são usados e pensados como representantes da cultura nacional. Assim, os elementos da cultura negra, presentes em Salvador, são tomados como símbolos de um projeto cultural pensado via Estado a partir dos anos 1930. Analisando esse momento, o professor Jocélio Teles dos Santos aponta que

a política cultural no Brasil tem identificado dois períodos distintos da atuação do Estado na preservação do patrimônio cultural. O primeiro período, que remonta aos anos trinta, é marcado por um processo de institucionalização da ação do Estado no campo da cultura do país. Além de uma legitimação no âmbito da cultura, o Estado brasileiro buscou organizar e ampliar a vida cultural do país. Exemplos desse tipo de ação foi (...) a criação de instituições como o Instituto Nacional do Livro, o Museu Nacional de Belas Artes, o Serviço do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (SPHAN) (SANTOS, 2005, p. 77).

A criação do SPHAN é uma iniciativa do Estado Novo varguista, que levantava a necessidade da afirmação da modernidade do país e a construção de uma identidade nacional. O grande desafio era acionar elementos e símbolos do povo como representantes de uma cultura universal, que construíssem a ideia de nação. Como o Estado Novo se alicerçava em bases ditatoriais, o debate acerca da identidade só poderia ser realizado via cultura. E, na ausência de uma participação política democrática efetiva, a cultura seria acionada como parâmetro e requisito unificador da nação. À vista disso, a atuação de intelectuais modernistas e de Gustavo Capanema, à frente do Ministério da Educação e Saúde, foi crucial para a construção de uma identidade nacional, via cultura. Assim, o presidente Getúlio Vargas

conseguiu apoiar seu discurso autoritário nacionalista alinhado à modernidade. É nesse contexto histórico que se apresentam os símbolos que seriam utilizados e significados como nacionais. Dessa forma, o patrimônio arquitetônico de Salvador, mais precisamente, o Pelourinho, e a população soterópolis foram acionados como importante representação da então nascente identidade nacional,

O singular “viver baiano” pode ser percebido nas distinções das origens africanas com a cultura ocidental. A docilidade, o ritmo, a sensualidade, a malandragem, a capoeira e a culinária seriam tanto elementos básicos desse contraste quanto o que imprimiria as características próprias do “jeito baiano” (SANTOS, 2005, p. 88).

A partir desse cenário, não demorou muito para a Bahia ser mobilizada, pelas propagandas estatal e nacional, por sua “aura de negritude” (PINHO, 2004, p. 27), que vinculam e comprovam a “continuidade histórica com a Terra-Mãe”. Isto é, em Salvador encontravam-se as reminiscências do continente africano, portanto, a cidade cristaliza-se como verdadeiro espaço da negritude em solo nacional (PINHO, 2004, p. 33). Assim, o então governador do estado da Bahia, Luís Viana Filho, idealizou um projeto de “turismo cultural” e criou a Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia em 1967.

Esse órgão teria como finalidade restaurar e inserir o Pelourinho como importante ponto turístico de Salvador.

A restauração do Pelourinho refletia diretrizes traçadas em âmbito nacional. Não foi por acaso que o governo do Estado da Bahia comemorou o “sétimo aniversário da Revolução de Março de 1964 com a definição do plano de recuperação de um dos mais importantes conjuntos arquitetônicos do País”. O Pelourinho se constituía também em uma prioridade da política cultural voltada para o exterior. Ele se inscrevia no programa cultural e artístico, aprovado pela Organização dos Estados Americanos, para a preservação de monumentos históricos, arquitetônicos e artísticos das Américas (SANTOS, 2005, p. 85).

Nesse sentido, destacamos que a valorização arquitetônica reforça um espaço de punição aos africanos, o Pelourinho, que remete ao passado colonial escravista. No entanto, essa “aura africana”, como aponta Pinho (2004), não poderia se esgotar em um projeto de restauração arquitetônica. Seria necessário um planejamento que alargasse e ampliasse as

dimensões para além dos prédios e das ladeiras do “Pelô”. Por isso, toma-se a Bahia pela ideia de “nação”, não no sentido político, mas sim cultural, que tinha “religião e linguagens próprias” (SANTOS, 2005, p. 87). Por outro lado, a ênfase na “religião” não é apenas para dar relevo às igrejas católicas presentes no complexo arquitetônico do Pelourinho, mas também para fazer referência direta aos candomblés da cidade-mãe. O Candomblé, então, era acionado como elemento para pensar o turismo soteropolitano.

Além do Candomblé, o *modus vivendi* do baiano trazia uma “alma negra” e, conseqüentemente, africana e popular. Dessa forma, o Estado mobiliza o “jeito baiano” de ser e viver para promover as políticas voltadas para o turismo que envolviam, além da paisagem natural e cultural, a baianidade.

O singular “viver baiano” pode ser percebido nas distinções das origens africanas com a cultura ocidental. A docilidade, o ritmo, a sensualidade, a malandragem, a capoeira e a culinária seriam tanto elementos básicos desse contraste quanto o que imprimiria as características próprias do “jeito baiano” (SANTOS, 2005, p. 88).

Esse jeito que estava impregnado da “alma africana” e popular ressaltou a ideia da cultura baiana como oriunda do povo, logo, do Brasil. Assim, a malandragem, os ritmos, a sensualidade, a docilidade do povo, a culinária e a capoeira formam elementos utilizados dentro das Ciências Humanas e Sociais para pensar o Brasil, a Bahia e, em larga medida, as relações entre Brasil e África. Isto é, todas as Áfricas presentes em suas dimensões atlânticas.

Resgatando o Candomblé como elemento fundamental para pensarmos a Bahia, temos a ideia de “feitiço” e “contágio”, vejamos:

O contágio e o feitiço são palavras chaves para uma imagem que ressalta as práticas religiosas de tradição africana, mas, que nelas não se esgotam. Nesse sentido, o candomblé é menos a razão de ser dessa baianidade que uma espécie de imagem padrão para a que outras estariam superpostas. Lido desse modo, o feitiço baiano estaria a contagiar todos os âmbitos da vida cotidiana, e, portanto, poderia ser traduzido como algo menos religioso que relacionado ao fascínio e ao encanto (SANTOS, 2005, p. 89).

Esse encanto e fascínio eram vendidos não apenas como proposta turística, mas também como política estatal, quase que vinculado diretamente à ideia de um mito de democracia racial - como insinua o estudo de Freyre, *Casa Grande e Senzala* (2006), sobre as

relações raciais no Brasil. Convém salientar que essa postura está ligada a uma postura do Estado frente à modernização e à crescente indústria cultural (SANTOS, 2005, p. 90), que produziu um imaginário positivo do Brasil enquanto nação de convivência pacífica e harmoniosa entre diferentes raças, credos e costumes.

Nesse histórico, temos, então, a defesa da identidade baiana como representante da nação. Contudo, o que está sendo acionado enquanto “viver baiano” é, nos dizeres do professor Santos (2005, p. 77), “negro na origem e baiano na definição”. Alargando essa argumentação, as pesquisas de Pinho apontam que,

É importante situar as identidades negras produzidas na Bahia na trajetória mais ampla da construção das identidades negras no Brasil, em diferentes momentos e contextos, a fim de entendermos a negritude como “estrutura de sentimento” que se desenvolvem social e historicamente e não como desdobramentos automáticos de uma negritude prévia, biológica ou essencialmente definida (PINHO, 2004 p. 68).

A partir disso, compreendemos que a identidade de uma nação está fortemente ligada a um sentimento de “pertencimento” a uma determinada cultura. Como se trata de um processo que envolve pluralidades, o conceito de identidade é “demasiadamente complexo”, assim sendo, deve ser tratado no plural, como identidades, porque aciona aspectos “raciais”, “étnicos”, “linguísticos”, “religiosos” e, sobretudo, “nacionais” (HALL, 2015, p. 9).

As construções identitárias estão submetidas a processos coletivos, nessa perspectiva, os estudos de Pinho (2004) apontam que:

No caso específico das identidades negras construídas na Bahia (...), o fenótipo também é tomado como elemento indispensável para conferir aos membros do grupo a mesma identidade, que adquire então um caráter “racial”, além de étnico. É necessário considerar ainda que, mesmo remetendo a fatores que teriam sido criados no passado, o processo contínuo de (re)construção das identidades étnicas está em conexão com as ideias de globalização e da fragmentação do mundo pós-moderno (PINHO, 2004, p. 67).

Para exemplificarmos essa (re)construção de identidade negra baiana, na guisa da construção de uma identidade nacional, tomamos como referência e exemplo a festividade carnavalesca. Assinalamos a reconfiguração da festa de rua via “reafricanização” na década

de 1970 (RISÉRIO, 1981, p.16), pois, neste espaço, os músicos e artistas impulsionam para o restante do Brasil e para o mundo um discurso vinculado à identidade, a partir da cultura afro-baiana e de seus “batuques” (TINHORÃO, 1988, p. 69).

Para Antonio Risério (1981), em Carnaval Ijexá:

Processo que se tornou visível demais, que se impôs a todos, em 1980, quando novos afoxés e os chamados blocos afrobrasileiros (gênero estético-carnavalesco inaugurado por um bloco de jovens negros do Curuzu, Liberdade: o Ilê Aiyê) ocuparam definitivamente o espaço carnavalizado de Salvador (...). Quem circulasse pelas ruas, becos, e praças do circuito carnavalesco, ia atravessando uma série de afoxés e blocos afros, pessoas exibindo trancinhas, variadas e caprichosas, vestindo panos e batas, torsos e turbantes, colares e búzios, ao som dos atabaques e de cantigas baianagôs. Eram verdadeiras tribos afrobaianas, ostentando nomes sonoros e coloridos, geralmente iorubanos: Ilê Aiyê, Araketu, Olorum Babá Mi, Malê Debalê. Obá Dudu Agoiyê, Olodum, Rumpylé, Tenda de Olorum, etc. (RISÉRIO, 1981, p. 16).

Essa musicalidade está presente desde os tempos escravagistas como aponta a obra *Os sons dos negros no Brasil*, de José Ramos Tinhorão (1988), que perpassa a narrativa dos cantos, danças, folguedos, calundus, umbigadas, batuques e, por fim, do samba. Este último ritmo, ao lado do carnaval, é fundamental para a construção da identidade nacional a partir dos anos de 1930 e juntos marcam um processo de institucionalização da ação do Estado no campo da cultura.

Nessa direção, o professor Jocélio Teles dos Santos pontua que

Essa atuação estatal no campo da cultura atravessa as quatro décadas seguintes, com uma crescente intervenção nos períodos autoritários. Evidencia-se, então, um certo paradoxo. Por um lado, o Estado incentiva a produção cultural apropriando-se de símbolos nacionais, mas também mostra ser o promotor da censura e repressão, visto que a cultura era encarada como um reduto de subversão (SANTOS, 2005, p. 77).

O paradoxo apresentado por Santos (2005) pode ser alargado quando pensamos a atuação e relação dos regimes autoritários – 1937-1945 (Era Vargas) e 1964-1985 (ditadura militar) – com a preservação do patrimônio cultural, pois há uma disputa de poder na seleção do que será preservado e como será narrado. O modo como se representa a cultura do poder



manifesta quais serão as personagens exaltadas em detrimento das esquecidas. Nesse sentido, demanda-se uma “baianidade”, que é negra, todavia não se fala das grandes lideranças negras. Esse cenário leva a uma tensão entre as elites políticas e os grupos e as entidades do movimentos sociais negros, mais precisamente, do Movimento Negro Unificado (MNU), do Ilê Aiyê, do Oldoum. Enfim, não podemos deixar de mencionar o posicionamento das lideranças religiosas, afinal, é de suma importância lembrar Mãe Hilda, matriarca fundadora e ialorixá do Ilê Aiyê, bem como as lideranças da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

Esses grupos, em larga medida, reivindicam o reconhecimento da negritude dentro dessa grande identidade nacional e estadual. Tais pressões podem ser vislumbradas atualmente com a aprovação da Lei 10.639/03, que obriga uma revisão da produção e ensino da História oficial trazendo a outra versão, incluindo distintas perspectivas dessa identidade nacional. Assim, via lei supracitada, o contexto colonial e imperial escravagista pode ser retomado, mais uma vez, ao lembrar:

i) a independência do Brasil na Bahia, em 2 de julho de 1822, com destaque para a figura de Maria Quitéria e Maria Felipa de Oliveira, “Heroína Negra da Independência”, como ficou conhecida. Esta última utilizava da capoeira para se defender e sua missão era libertar seus descendentes e avós, sendo líder na Ilha de Itaparica, Bahia.



Figura 11: Maria Quitéria<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Maria Quitéria: Detalhe do retrato póstumo de *Maria Quitéria de Jesus* (Domenico Failutti, c. 1920). Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Maria\\_Quit%C3%A9ria#/media/Ficheiro:Maria\\_Quit%C3%A9ria\\_de\\_Jesus\\_Medeiros.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_Quit%C3%A9ria#/media/Ficheiro:Maria_Quit%C3%A9ria_de_Jesus_Medeiros.jpg). Acesso em agosto de 2021.



Figura 12: Maria Felipa de Oliveira<sup>65</sup>

ii) o levante dos Malês em 1835, com a participação de Luísa Mahin e tantas outras formas de resistência e luta da comunidade negra, como, por exemplo, o Quilombo do Orobu, que na primeira metade do século XIX era liderado por Zeferina.



Figura 13: Luísa Mahin<sup>66</sup>.

Já no âmbito espiritual e religioso, podemos acionar os candomblés, as irmandades religiosas como representações de luta contra o escravagismo, bem como representação de “ideia de Bahia” (PINHO, 1988).

Essa ideia de Bahia e o modo de vida do seu povo foram amplamente difundidos por estrangeiros e pesquisadores nacionais, apoiados nos estereótipos do malandro, da

<sup>65</sup> Divulgação Casa de Maria Felipa. Disponível em: <https://revistaraca.com.br/saiba-quem-foi-maria-felipa/>. Acesso em agosto de 2021.

<sup>66</sup> Luísa Mahin: Liderança Feminina e Negra na Revolta dos Malês. Foto: Reprodução - Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/historia-cultura-arte/25688/luisa-mahin-lideranca-feminina-e-negra-na-revolta-dos-males>. Acesso em agosto de 2021.

sensualidade, do exótico, da alegria da população, dos mistérios do candomblé e da herança africana. No âmbito da Literatura, por exemplo, essas ideias ganharam força e fôlego nas obras e produções de Jorge Amado, um dos escritores mais lidos e traduzidos do Brasil. Além da produção amadiana, nas Ciências Sociais, podemos mobilizar o trabalho de etnografia e fotografia de Pierre Verger como elemento de exaltação à Bahia. Essas representações e imagens ampliam e instigam o imaginário sobre o lugar e o povo baiano.

As imagens discursivas produzidas sobre a Bahia (como Grande Mãe, Roma Negra, dentre outras) produzem uma delimitação de critérios simbólicos que estão em disputas não apenas no campo da política, mas também da cultura e da espiritualidade. Todas essas imagens mobilizam discursos sobre as origens da cidade de Salvador, configurando-lhe uma identidade específica. Isso significa que o governo baiano e o estado brasileiro retomam uma memória histórica, patrimonial e cultural, evidenciando uma identidade mestiça e pacífica. Fator que é totalmente questionado pela comunidade negra local.

Assim, o “poder da cultura e a cultura do poder” estão em disputa, como bem apontou Santos (2005). Nesse sentido, Vergara amplia e corrobora essa ideia:

De certa maneira, essas imagens constituem um suposto *ethos* baiano, como algo que produz sentido para estabelecer um sistema de representação cultural dos indivíduos, para participarem de uma cultura local simbolicamente informada, inscrita no amplo jogo de espelhos identitários da brasilidade, onde a Bahia se situa no plano nacional como um ator dotado de um caráter fortemente distintivo. (VERGARA, 2017, p. 97).

Esse caráter distintivo se dá pela cultura africana presente na Bahia. Assim, a primeira cidade do Brasil, a mãe das cidades, pode ser pensada como a outra metade não apenas do mundo iorubano, em alusão ao itán cosmogônico, mas também de África. Desse modo, há “reinvenções da África na Bahia” como sugere o título do livro de Patrícia Pinho (2004). Essas reinvenções produzem imagens simbólicas dos diferentes modos e formas de viver, ser e estar na Bahia e, nesse sentido, o Candomblé é não apenas um elemento desse modo identitário, ele também se amplia em inúmeras possibilidades sendo uma delas as vivências e lutas das mulheres de axé. É sobre essa realidade que nosso trabalho de pesquisa avançará.

#### 4 O encontro com as Iabás<sup>67</sup>/ Baobá;

Nesta seção, apresentamos análises de trechos das nossas entrevistas, que representam simbolicamente o encontro do “Mandacaru com o Baobá”, ou seja, o encontro com as pessoas de grandes saberes. Nesse sentido, sinalizamos que as análises e interpretações aqui propostas só foram possíveis devido à disponibilidade de tempo e à partilha do conhecimento das mulheres negras de axé. Assim, cada subseção terá como co-autoria o nome da colaboradora que forneceu a entrevista. Justificamos que essa é uma forma que encontramos para demonstrar nossa gratidão por todo auxílio prestado.

Além disso, as análises são metaforicamente associadas aos Odu, revelados em nosso jogo inicial, e à Exu-Iyá. Do ponto de vista metodológico, as transcrições das entrevistas foram realizadas preservando o estilo narrativo das nossas colaboradoras/escritoras. Com isso, incluem pontuação de hesitação, comoção e outras expressões, sendo editadas somente as possíveis repetições, um traço típico dos depoimentos orais. As entrevistas foram semiestruturadas com perguntas que acionam as memórias e vivências dessas mulheres. Portanto, são lembranças específicas e particulares, de modo que consideramos que essa pessoa compõe um grupo social. Desse modo, não estamos investigando o grupo coletivo, ou seja, todas as mulheres negras de um terreiro, mas sim determinadas mulheres que atuam em casas de axé. Apesar disso, em larga medida, essas narrativas particulares demonstram processos que as demais mulheres negras de axé podem ter vivenciado dentro e fora de diferentes terreiros de candomblé na cidade de Salvador como, por exemplo, o racismo e o ódio religioso.

Antes de iniciarmos as entrevistas, partimos do pressuposto de que a pergunta, ou seja, a ação de “perguntar sobre algo”, dentro do candomblé, pode soar como uma falta de respeito tendo em vista a hierarquia existente nessa religião. Dessa forma, tentamos, cuidadosamente, desviar de questões que pudessem sinalizar desrespeito ou, ainda, trazer à tona segredos e fundamentos das casas. Ademais, ressaltamos que não tratamos dos itáns que perpassam os Odu de iniciação das nossas entrevistadas e tampouco abordaremos os itáns que marcam as

---

<sup>67</sup> Não usaremos a palavra Iabá em seu sentido ritual/litúrgico, para saber sobre sugerimos toda a bibliografia referente ao candomblé presente ao longo desta pesquisa. Aqui usaremos Iabá como referência etimológica do iorubá “*iyá àgbá*”, cujo significado é: “matriarca” (BENISTE, 2011, p. 412).

vivências delas. Não optamos por esse processo analítico e interpretativo, pois entendemos que os Odus e itãs específicos relacionados a cada uma dessas mulheres carregam fundamentos e segredos. E não é o nosso objetivo realizar tal inserção.

A organização das entrevistas, à maneira de Odus, deu-se tendo como critério o eixo temático que perpassa mais latentemente as falas dessas mulheres de axé. Isto é, organizamos suas falas e procedemos recorte, considerando aquilo que elas enunciam com mais regularidade. Com isso, selecionamos as falas conforme “caminhos”. Identificamos aquilo que, no cotidiano dessas mulheres, configura-se como fazeres, saberes e dizeres que manifestam a *potência da força movimentadora* de Exu-Ìyá e que constituem suas subjetividades em seus respectivos contextos de atuação.

E, nesse aspecto, salientamos que nossa categoria interpretativa também contribui para a delimitação dos dados de investigação, porque permite “capturar” os modos como essa *movimentação da potência feminina* de axé constrói/modifica subjetividades e permite posicionamentos políticos que realizam pequenos enfrentamentos cotidianos a uma ordem hegemônica excludente.

A exemplo, citamos o caso de Mãe Thifanny Odara, mulher transgênero, educadora social e redutora de danos outorgada yalorixá do Terreiro Oyá Matamba de Kakurucá em Lauro de Freitas. Mãe Thifanny Odara tem seu posicionamento marcado pela transformação de paradigmas não só na academia<sup>68</sup> e na localidade em que vive, mas também na prática sagrada do Candomblé. Pois, abre a possibilidade para que outras maneiras de ser e estar no mundo – que transgridem uma ordem de genericidade cis e heterossexual – façam “movimentar” a potência feminina do axé nos terreiros, entre seus filhos de santo e entre a comunidade a que presta serviços de bem social.

#### 4.1 Caminhos do diálogo inter-religioso

Com a colaboração da Ialorixá Márcia de Ogum.

---

<sup>68</sup> Mãe Thifanny Odara foi a primeira mulher trans, feminista e negra graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Durante o processo de formação acadêmica, reivindicou sua transexualidade, tornou-se mãe e assumiu seu nome social.



Figura 14: Ialorixá Márcia de Ogum<sup>69</sup>

*Eu sou Márcia Maria Ferreira de Brito Lima Pessoa, civil<sup>70</sup>, hoje conhecida como religiosa, Yá Márcia do Ogum. Sou ialorixá do Ilê Axé Ewá Olodumare, que é um terreiro de tradição Ijexá, que é localizado em Areia Branca, Lauro de Freitas, Bahia. Eu tenho um costume, um hábito, que é pedir licença [agô]. Pedir agô a Exu, que ele rege todos os nossos caminhos, ele é um grande comunicador, que ele me inspire, que ele te inspire, que a gente utilize as palavras adequadas. E a gente estabeleça uma comunicação positiva e produtiva. E saúdo também meu Orixá Ogum, não só porque rege a minha Ori, mas por ele ter sido o primeiro tecnólogo do mundo. Por isso, temos a possibilidade desta conversa virtual. É porque lá, há muitos séculos, ele tava com as ferramentas já buscando tudo isso.*

Ao iniciar sua apresentação, a ialorixá Márcia de Ogum traz um dos elementos primordiais deste itán-tese: a figura de Exu. Esse é um orixá crucial para pensarmos o candomblé e todas as suas relações litúrgicas, afinal, nada se faz sem Exu, tal como

<sup>69</sup> Reprodução do instagram da ialorixá Márcia de Ogum.

<sup>70</sup> Hoje eu estou na condição de professora mestra aposentada e por conta dessa aposentadoria e estar exercendo as atividades como uma líder religiosa estou ‘membra’ e parte da coordenação da Rede de Mulheres de Terreiro da Bahia. Sou conselheira consultiva da Rede Rcumênica da Água. Sou coordenadora de Lauro de Freitas e Bahia da RENAFOR, que é a Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde. Sou da Rede de Defensoras Negras pelos Direitos Humanos e eu estou no levante feminista contra o feminicídio e no levante das mulheres brasileiras contra Bolsonaro. Eu sou conselheira Municipal de políticas culturais daqui de Salvador sobre o segmento patrimônio material e imaterial.

enunciamos no início deste estudo, mais precisamente, no capítulo dois e em suas seções. Ademais, Exu é o caminho que nos possibilita a reestruturação da tese e, por conseguinte, a formulação da categoria interpretativa Exu-Ìyá. Dessa maneira, ao pedir agô, licença, a ialorixá dialoga diretamente com os itáns que fundamentam o movimento transformador presente em Exu.

Assim como esse orixá, as nossas entrevistadas/colaboradoras fizeram movimentos transformadores dentro e fora de suas comunidades. Essas transformações foram internas e externas, estas últimas, por sua vez, abrangem pessoas que nem sempre estão vinculadas ao candomblé. Cabe mencionar que a primeira transformação é interna e se pauta no ato de iniciar-se no candomblé. A partir desse momento, podemos afirmar que há um *continuum* de transformações, haja vista que, depois da iniciação, são feitas diversas obrigações<sup>71</sup> (de 3 anos, de 7 anos, de 21 anos e etc.), inclusive, após a morte do devoto. Tais obrigações são necessárias para renovar os laços do devoto com o Orixá e demonstrar o compromisso do fiel com ele e com o terreiro ao qual está filiado. Em suma, esses ritos representam ciclos de aprendizado e responsabilidade. Diante disso, afirmamos que a primeira transformação é interna e funciona como um marco inicial nesse processo de contínuo aprendizado e de realizações.

Sobre esse processo, a ialorixá Márcia destaca:

A minha mãe biológica, filha de Juvenal Chame-Chame, um capoeirista mencionado nos livros de Jorge Amado e que era ogan de Jubiabá, quando a minha avó estava grávida, foi dito pelos Orixás que seria uma menina, uma mulher e que essa mulher seria yalorixá. Minha mãe Estelita era de Oyá, então ela se iniciou no Ilê Axé Kalé Bokum, em 1976. E eu, muito pequena, começo a caminhar com ela. Fui iniciada nesta casa também para o orixá Ogunjá, que para nós é o patrono da terra ijexá. Foi muito difícil aquele início, porque ser iniciada no candomblé sabendo que é uma religião de uma dedicação diferente das demais, que a gente precisa chegar antes, ficar um tempo e sair bem depois. A gente não vai, faz o culto e depois volta para casa. A gente precisa dormir no espaço religioso. A gente termina tendo que aprender fazeres para que a gente possa também dar a nossa parcela de contribuição.

---

<sup>71</sup> Cada nação de candomblé respeita uma lógica temporal própria para aplicar as obrigações. Nesta tese, utilizamos a periodização informada pela ialorixá colaboradora, da nação ijexá.

Todo processo de aprendizado dos “fazeres” do candomblé representam um *continuum* dos saberes ancestrais do terreiro. Dentre esses “saberes” e “fazeres” candomblecistas, incluem-se desde os cuidados com o terreiro (limpeza do local e etc.) a práticas e segredos dos rituais sagrados. Todo esse processo é aprendido na prática cotidiana pela oralidade. Como afirmam Vansina (2010) e Hampaté Bâ (2010): *a tradição é viva!* Resgatando a primeira fala da ialorixá, depreendemos que o aprendizado é movido por uma *tecnologia ancestral*. E aqui entendemos tecnologia como todo e qualquer artifício que possa mobilizar e incutir conhecimento e saber vinculado a nossos ancestrais, aos nossos antepassados. O que na fala de mãe Marcia aparece sinalizado na figura e potência do orixá Ogum, o qual tem, dentro de seus domínios, o controle da tecnologia, sobretudo, a tecnologia da metalurgia.

O segundo momento desse *continuum* de transformação se dá quando o devoto ganha uma consciência alargada do mundo que o cerca e, através de uma ética responsiva, tenta mudar a realidade em que está inserido. Ou seja, o fiel, através de sua prática cotidiana, leva valores das comunidades de terreiros para outrem.

Vejamos como, através de sua vivência, a ialorixá Márcia faz um enfrentamento ao racismo e ao ódio religioso, representando esse segundo momento que entendemos como um *continuum* dos saberes ancestrais africanos.

Percebi a crueldade desse racismo religioso desde o momento que eu me iniciei. Porque, na minha casa, a gente, o iaô<sup>72</sup>, a iaô, tem um ano de resguardo. Esse um ano de resguardo com as vestes precisa ter manga para a gente esconder, né, os contra eguns que estão nos braços. É vestir branco, é andar de cabeça amarrada, né. Amarrada não, com a cabeça coberta e... E, assim, eu já era professora naquela época. Eu precisava ir trabalhar e eu sofri *bullying*. Eu sofri racismo religioso, porque alguns alunos, eles diziam: “Vem professora macumbinha”, “Vem Menininha do Gantois”. E eu disse: “Gente!”. E eu comecei nas minhas aulas, porque a minha formação, a minha primeira graduação [é] de licenciatura em Letras Vernáculas com inglês. Então, eu ensinava português e inglês, mas eu sempre procurava um espaço dentro das minhas aulas para conversar com os meus alunos. Eu não tinha aqueles momentos como palestras. Eu tinha conversas. E a minha intenção era justamente fazer eles entenderem o que eu hoje reforço o tempo todo: é que “*violência não combina com fé*”. E que nós todos temos que ser respeitados independente da raça, da etnia, da cor da pele, do gênero, da orientação sexual, do segmento religioso que faz parte. É uma

---

<sup>72</sup> Em iorubá, Ìyàwó é a nomenclatura para os iniciados no candomblé, os quais, no entanto, ainda não têm senioridade, ou seja, não completaram sete anos de iniciados.



obrigação respeitar o outro para a gente receber a devolutiva também de ser respeitado.

Notamos que a fé da professora Márcia, então iaô, motivou sua vivência profissional para que ela pudesse, inicialmente, na sala de aula, debater, desconstruir e formar educandos a partir de uma educação antirracista e combativa ao ódio religioso presente na fala dos estudantes. Além disso, em suas aulas, a professora teve condições necessárias para colocar a fé como um caminho entrecruzado pela paz, em que a violência não teria espaço. Refuta-se, assim, a falsa ideia da História única, como vimos na seção “Caldo da oralidade: a fé enquanto encruzilhada”, no capítulo dois.

Em outras palavras, a vivência dentro do candomblé da professora Márcia coaduna com a proposta de Adichie (2009) de refutar histórias únicas e hegemônicas que formatam crimes e preconceitos. Através de palestras e conversas, durante suas aulas, a professora coloca em xeque os padrões e vivências euro-centradas, brancas e cristãs de seus educandos. Com isso, note o leitor que essas conversas acontecem por meio da oralidade. São momentos informais em que a educadora, verbalmente, transmite seus conhecimentos acerca da história e cultura africanas para que, assim, os educandos consigam identificar o racismo e o preconceito presentes em falas como “Vem a professora macumbinha”.

Nesse sentido, não podemos deixar de resgatar a importância e a luta da ialorixá Gildásia dos Santos e Santos, conhecida como Mãe Gilda de Ogum. Importante ativista social, ela teve sua imagem vinculada a um discurso criminoso promovido pela Igreja Universal do Reino de Deus. É preciso mencionar que, em decorrência disso, a ialorixá Gilda teve complicações de saúde e faleceu em 21 de janeiro de 2000<sup>73</sup>. Apesar disso, seu legado continua vivo através de sua filha Jaciara Santos, importante ialorixá que luta contra o racismo e o ódio religioso.

Mãe Gilda e Mãe Márcia são exemplos da mobilização contra o racismo e todas as formas de preconceito que advêm dele. A professora Márcia não deixou sua luta restrita à sala de aula. Enquanto ialorixá, também tem se dedicado a promover debates, palestras e encontros para discutir o diálogo inter-religioso. Vejamos:

---

<sup>73</sup> Após o ocorrido, o Governo Federal, como forma de reconhecimento de toda a luta promovida por Mãe Gilda, instituiu o dia 21 de janeiro como o dia nacional de combate à intolerância religiosa.

A partir do momento que eu passei a ser Yá Márcia D'Ogum, aí a coisa fica mais séria ainda, né. Então, você vai agora como uma líder ter uma fala, um lugar que antes não te pertencia. E a minha mãe... A minha mãe também já fazia a construção do diálogo inter-religioso sem saber que tava fazendo, porque minha mãe era uma pessoa que tinha uma relação muito estreita com pastores, com padres, com metodistas, com budistas, com espíritas, kardecistas. E eles sempre visitavam o terreiro. Ela também sempre visitava a igreja deles e, aí, eu passei a partir de 2019... Porque eu só sentei na cadeira do réu no dia 26 de Maio de 2018. Desde 2014, eu já estava no Ilê Axé Ewa Olodumare como ialaxé. Mas, eu só tomo posse oficialmente para me tornar a ialorixa do Ilê Axé Ewá Olodumare no dia 26 de Maio de 2018. Então, agora, sobre... sob a minha administração, algumas coisas que eram tanto desejos da minha mãe quanto meus também, porque os nossos desejos eram convergentes... Eu comecei a fazer os encontros inter-religiosos do Ilê Axé Ewá Olodumare. O primeiro encontro, ele foi presencial. E eu fiquei surpreendida, porque o nosso barracão, eu não sei, minha mãe achou que construir um barracão pensando em ter 200 ou 300 filhos. Aquele primeiro encontro, eu dei o tema de: “Yá Valdete: memórias e afetos”. Eu fiquei surpreendida porque lotou, né. Teve gente ainda que ficou em pé. Eu aluguei bastante cadeiras, além das que já tinham. Mas ficou barracão. Foi o encontro inter-religioso, porque a mesa estava composta com diversas representações religiosas. No ano passado e esse ano ainda, por conta da pandemia, nós fizemos encontro inter-religioso do Ilê Axé Ewá Olodumaré de forma remota.

A partir da fala da entrevistada, podemos compreender que, mesmo com a pandemia, a ialorixá Marcia de Ogum não mediu esforços para que o encontro inter-religioso acontecesse. Acionando a tecnologia ancestral, movedora e movente dos filhos de Ogum, os encontros aconteceram de forma remota, ou seja, online. Mas, mesmo assim, as pessoas foram convidadas a realizar debates e a estar em diálogo com outras vivências e experiências sagradas que não fossem as suas.

Entendemos, então, que esses momentos são cruciais, pois a ialorixá promove um espaço de troca de informações e conhecimentos entre diferentes segmentos religiosos. Há uma rede de “saberes” e “fazeres” colocada em prática por Márcia de Ogum, o que nos permite interpretar ecos da “força movimentadora” de Exu-Ìyá.

Notamos, nesse esforço, uma necessidade transformadora, uma potência e um princípio que nos auxiliaram a forjamos nossa categoria interpretativa [Exu-Ìyá]. Em suma, mesmo em um momento de isolamento social, a ialorixá Márcia, assim como Exu-Ìyá, promoveu uma fluidez e uma troca dinâmica de informações, potencializando, assim, a luta das mulheres de axé da cidade de Salvador.

## 4.2 Trans-formando os caminhos

Com a colaboração da ialorixá Thiffany Odara.



Figura 15: ialorixá Thiffany Odara<sup>74</sup>.

*Eu sou yalorixá Thiffany Odara. Sou ialorixá do terreiro mais conhecido como terreiro Oyá Matamba, que está se transformando em uma associação religiosa. É Oyá Matamba que mantém Ilê Àṣe Iba Omi Àṣo Ewé, Casa das moradas das águas, da força das folhas. O terreiro Oyá Matamba, ele não surge por mim. É um terreiro que ele vem do recôncavo da Bahia, através da minha saudosa avó Gildete Arruda da Silva. E ele surge aqui, no município de Lauro de Freitas, no final dos anos 1950 para os anos 1960. E eu venho receber a posse do terreiro em 2020. Mas, desde de 2008 que já sabia que eu seria a sucessora de minha saudosa avó. Eu venho de uma família que é totalmente ligada com o Axé! Thiffany Odara é uma mulher, trans, travesti preta. Eu me considero travesti preta, mulher*

<sup>74</sup> Foto: Adeloia. Reprodução Instagram de Thiffany Odara.

*travesti. Travesti no sentido político de não querer estar formatada e encaixada nas normas vigentes de determinação de gênero.*

É de extrema importância pensarmos as identidades trans<sup>75</sup> dentro das comunidades de terreiro. Nesse sentido, nosso itân-tese não pretende fazer um estudo específico sobre a temática, mas sim evidenciar a luta e a militância dessas pessoas através da vivência e da experiência da ialorixá Thiffanny. Pois, entendemos que, dentro de diferentes religiões e espiritualidades, incluindo os terreiros de candomblé, tais vozes são ensurdecidas e, por vezes, têm o seu direito de existir negado pelas diferentes lideranças religiosas.

Infelizmente, as pessoas trans sofrem inúmeras formas de violência. Essa situação se agrava com as questões raciais, conforme aponta a terceira edição do “Dossiê dos Assassinatos e da Violência<sup>76</sup> Contra Pessoas Trans Brasileiras”, da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra). Segundo o dossiê, o Brasil continua sendo a nação que mais mata travestis e transexuais no mundo. Desse modo, é urgente e de extrema necessidade escutarmos a trajetória e a luta das pessoas trans dentro e fora dos terreiros de candomblé. Somente assim teremos condições de alterarmos o quadro de violência contra as pessoas trans e construirmos uma sociedade equânime, que garanta a vida e todos os direitos das pessoas trans.

Esta seção propõe apresentar a trajetória da ialorixá Thiffanny Odara como uma das vozes trans em Salvador. Nesse sentido, o texto assume um lugar de escuta e aprendizado. Desejamos, ainda, que a partir dessa seção outros (as/es) pesquisadores possam estudar com afinco a temática. É urgente pensarmos a contribuição da população trans em todas as esferas sociais, por isso passamos agora a aprender com a ialorixá e sua trajetória.

Me vejo ialorixá, porque eu recebi o cargo, oyé, por meu babalorixá, Gilson de Ajunsun. Então, Thiffanny Odara é mãe de Tauã, companheira de Wesley, filha de dona Rose, filha de seu Zé, irmã de Tamires, irmã de Marcos, tia. Uma mulher que ri, uma mulher que chora, uma mulher que enfrenta as opressões cotidianas de uma sociedade literalmente excludente. Uma sociedade que não aceita corpos como o meu. Isso me leva a um apagamento sistêmico, apagamento histórico, apagamento cultural. Então, um pouco da minha história tem a ver muito... Marcada com muitos traços de

---

<sup>75</sup> O termo trans tem sido utilizado pelo movimento social LGBTQIA+ como uma categoria “guarda-chuva” para todas as pessoas que não se identificam com o gênero de nascimento. Para aprofundamento e discussão da categoria, ver o website sobre Transfeminismo: <https://transfeminismo.com/?s=categoria%2Bguarda-chuva>. Acesso em abril de 2022.

<sup>76</sup> Disponível em: <https://antrabrasil.org/category/violencia/>. Acesso em abril de 2022.

sofrimento, porque eu não nasci em berço de ouro. Sou uma mulher preta retinta. Viver sempre foi um desafio para mim. Já vivi da reciclagem, já vivi um pouco na prostituição, já vivi um pouco, infelizmente, do tráfico de drogas. Já tive que transitar por diversas vielas para poder chegar onde eu cheguei. Hoje, eu sou formada em Pedagogia, hoje eu tenho uma especialização em gênero. Hoje, estou no Mestrado em Educação. Hoje, eu tento ressignificar minha vida como mecanismo de transformação não só para minha vida, mas para toda a comunidade de axé.

No terceiro capítulo deste itán-tese, discutimos e apresentamos o quadro de violências e opressões sistêmicas sofridas pela mulher negra durante o período colonial. Infelizmente, o racismo colonial ainda não foi de todo superado. Soma-se a ele a LGBTfobia, que gera as “opressões cotidianas de uma sociedade excludente” sobre o corpo das mulheres cis e trans, como aponta a ialorixá.

A exclusão destas mulheres é marcada por violências e, por vezes, tais processos acontecem dentro do candomblé. Ressaltamos que os terreiros obedecem a uma organização social específica. Esse fato aplica-se também às questões de gênero, ou seja, cada liderança lida à sua maneira com a temática. Ademais, há a ignorância de algumas lideranças em relação à temática trans, fator que motiva práticas e ações transfóbicas, como aponta a ialorixá. Ouçamos sua fala:

E eu sofri diversas transfobias. Só para você ter uma ideia, eu me afastei do candomblé. Porque eu não aguentava. Eu tinha que ‘dar’ mais Santo que todo mundo. A minha irmã estava contando ontem quantas vezes o caboclo que me pega tinha que tocar pólvora com enxofre na mão. Quantas vezes, o catiço que me pegava tinha que virar acará no azeite quente. Todo mundo ia dormir e eu tinha que cortar quiabo, preparar a mesa fria. Eu sozinha, muita das vezes, porque eu tinha que ‘dá’ mais Santo. Eu tinha que ser melhor, por eu ser trans. Então, eu sofri várias violências. Eu era humilhada no barracão, eu escutava desaforo. Então, eu passei por várias coisas que me tornaram essa pessoa que eu sou hoje. Aí, eu fiquei muito fria com o candomblé. E a frieza foi me tomando. Mesmo quando eu ia em outra casa como visita e as pessoas me diziam: “Ah, não venha aqui com vestido não”, “Ah não venha ‘pra’ aqui assim não!”, “Ah, na minha casa eu não gosto que homem ‘bote’ torço”. Eu disse: “Mas, eu não sou homem, eu sou mulher”. E às vezes, quando você vai para uma casa como visita, você bota um pano da costa. “Ah, na minha casa, homem não bota pano da costa”. Eu escutei isso. E aí eu fiquei muito decepcionada. Eu tinha muita mágoa e eu tive que reaprender que eu tinha que depositar esperança e confiança no Orixá. Eu tive que aprender isso já muito tarde, né. E Gilson, meu babalorixá, me ensinou isso, né. Ele me ensinou isso, ele ressignificou toda a minha

dor, todas as minhas lágrimas em vontade de crescer, né. Então, sou muito grata a meus irmão de Santo que nunca trocaram meu gênero.

As vivências e violências afastaram a ialorixá Thiffany do candomblé. Contudo, em sua trajetória, ela conseguiu ressignificar suas dores e lágrimas, devido ao apoio que recebeu de seu babalorixá. Há uma movimentação de “saberes” e “fazeres” nessa posição que, ao mesmo tempo que é de resistência, é de potência feminina porque afirmativa do gênero feminino, da possibilidade de ser e performar socialmente como mulher. Vemos que Thiffany, na expressão e constituição de sua subjetividade subalterna, inscreve-se e desloca-se entre diferentes terreiros e casas, fazendo movimentar uma potência criadora de novas posições estratégicas para mulheres de axé. É a voz de Thiffany, bem como o “seu corpo” que se “joga no mundo”, que se move no espaço religioso e sagrado, que cria novas possibilidades de atuação e constituição do ser feminino. Interpretamos, assim, nas práticas, saberes e fazeres de Thiffany a potência de Exu-Ìyá.

Ademais, entendemos que a fé da ialorixá foi posta em uma encruzilhada – como mencionamos na seção 2.1.4. Ou seja, ela teria várias possibilidades para abandonar o terreiro e, em um caso mais extremo, perder sua fé em Orixá, fato que não aconteceu devido à acolhida que teve de seu pai-de-santo. Contudo, note o leitor que a ialorixá Thiffany passou por várias violências em outras casas, o que interpretamos como práticas de exclusão e interdição sobre o corpo trans, o corpo que quer transformar padrões de gênero heteronormativos e, assim, performar e construir o seu ser com significantes que culturalmente significam feminilidade. Podemos perceber isso pelas falas: “Ah, não venha para aqui com vestido” ou “Ah, na minha casa, homem não bota pano da costa”. O pano da costa é uma indumentária vinculada às paramentas litúrgicas das mulheres de axé. Ao negar o direito de uso a uma mulher trans, é negado e interditado o direito à identidade desta pessoa. Alargando essa dimensão, a atitude excludente nega a existência da pessoa trans. Ou seja, mais do que uma humilhação trata-se de uma violência contra a própria vida.

Felizmente, Yá Thiffany teve total apoio de sua família de sangue e de santo. Porém, nem todas as pessoas trans têm ou recebem esse apoio, o que pode levar a vários processos e traumas como, por exemplo, a depressão. Além disso, a atitude de negar a identidade de uma pessoa trans corrobora os crimes e violências contra essa população, como apontam os dados da Antra. Devido à sua luta dentro e fora dos candomblés, Thiffany Odara é uma das maiores

vozes *trans-formadoras* do candomblé baiano da atualidade. Mesmo tendo consciência disso, a ialorixá afirma:

Não é que eu queira ser a única não! Eu não gosto dessa história única. Não gosto! Eu acho que as histórias têm que ser múltiplas e diversas. Me incomoda a gente achar que só existe uma. Para, não! Eu não quero ser a régua compasso para medir toda uma população trans, toda uma população negra. Mas, eu quero que as meninas trans e travestis que não consegue chegar nesse espaço que eu cheguei, que elas possam me ver como exemplo de ressignificar as suas dor e sofrimento impossibilidade de alcance, porque, pra mim, eu tive que aprender com o sofrimento a ressignificar o sofrimento. A dor, eu tive que transformar tudo isso em pontes de possibilidades. E aí eu entendo a importância do Orixá na minha vida, porque o Orixá foi um projeto político e projeto de possibilidade para que hoje eu pudesse estar aqui. Então, eu peço a Orixá, eu peço a Oxum, eu sou raspada de Oxum, né. Eu sou ori méji, de Oxum e Ossaim. Sou filha de Oxum, meu juntó é Ogun. Eu peço sempre aos meus orixás, que eles possam me dar sabedoria, me dar condições, longevidade, né, para poder ajudar aquelas pessoas que necessitam, que querem alcançar espaços como esse ou ir muito mais além. É minha perspectiva de vida, porque eu sei o que é sofrimento. Eu sei o que é. Então, eu sempre peço que as energias tragam!

Ao trazer sua mãe Oxum, mãe Thiffany dialoga diretamente com os itáns vinculados à gestação, à beleza, pois, segundo a cosmopercepção iorubana, Oxum é a dona dos mais ricos encantos femininos. De Oxum, faz parte também a astúcia diante de Exú para conseguir decifrar e aprender o jogo de búzios e, dessa forma, dominar o campo do ocultismo, como aponta nosso campo de estudo<sup>77</sup>. Segundo os estudos de Werneck, Oxum “é chamada de Ialodê, a que fala pelas mulheres. Está ligada à fecundidade, à menstruação e ao futuro” (2010, p.12). Podemos pensar a figura de Oxum como uma mulher de encantos e estratégias, uma mulher política por excelência. Por isso, a ialorixá Thiffany diz que: “Orixá foi um projeto político e de possibilidades”. Assim como Oxum, Thiffany dá à luz seus filhos de santo e desse processo torna-se mãe.

Quando eu tô com iaô, recolhida na minha casa, eu durmo no barracão. Eu durmo no chão. E olhe que eu tenho vários problemas respiratórios, mas eu durmo no chão. Eu me coloco, eu me respeito, eu deito pro Orixá! O Santo do meu filho de Santo deita para me tomar a bença, eu deito junto. Sabe, eu bato a cabeça pros Santos dos

---

<sup>77</sup> Ver a secção: “Caldo quente: mito, história e itán”, mais precisamente, a página 72.

meus filhos de Santo e as pessoas não conseguem ver amor em nada porque meu corpo é um corpo trans.

O amor de Oxum também está presente na prática e vivência da ialorixá Thiffanny. Mas, apesar disso, as pessoas não conseguem ver nela toda essa potência feminina de axé, pois não estão dispostas a abrir mão de seus privilégios e, conseqüentemente, das práticas opressivas e violentas já legitimadas socialmente. Com isso, acabam hostilizando as ialorixás transexuais. Considerando nossas pesquisas de campo anteriores na Bahia, pontuamos que não temos conhecimento de pais de santo trans em Salvador. Diante disso, fica o indicativo para que outros pesquisadores em Ciências Sociais e Antropologia levantem a temática para pesquisas futuras.

Nessa trajetória, podemos depreender que, mesmo diante de tanta violência, a ialorixá Thiffanny Odara é uma potência transformadora de vidas, dentro e fora do candomblé, pois:

Às vezes, eu faço uma palestra. Às vezes, nas minhas caminhadas, no meu bom dia, eu converso na rua: “Olá! Tudo bem? Como é que você tá?”, “Você já foi comprar uma carne?”, “Olá, meu bem, tudo bem? Como é que cê tá?”, “Muito obrigada!”. As pessoas me agradece. “Poxa, ‘ce’ me tratou com humanidade!”, “Poxa, você fez uma fala e eu estava pensando em fazer suicídio”, “Poxa, eu soube da sua história e hoje eu quero fazer Pedagogia!”. Ontem eu escutei isso de uma ialorixá trans: “Eu vou fazer Pedagogia inspirada em Thiffanny”. Eu escutei isso de uma colega ativista: “Vou voltar a estudar por causa de Tiffany!”. É porque eu quero que essas vozes, elas surjam também, elas apareçam também! E isso é o processo de aquilombamento, isso é um processo de resiliência, que por sua vez ressignifica não só a minha existência, mas outras existências. E aí surge o processo de aquilombamento, porque eu aprendi que: “eu sou porque nós somos”, para que possamos. Eu aprendi isso muito com, com a Bruna Benevides, que é a secretária executiva do Antra. Ela diz que ‘se a classe dominante se organiza politicamente para matar, os que são vítimas também precisam se organizar para sobreviver’. E a luta só se dá lembrando a professora Cláudia Poes, Doutora Cláudia Poes. A luta só se dá de forma coletiva, a luta ela só vai ocorrer de maneira coletiva, então, acredito que a coletividade, ela vai acontecer em algum momento.

Ao resgatar as vivências do seu cotidiano, Yá Thiffanny Odara resgata a sua relação com as pessoas que moram nos arredores de seu terreiro. Através de seu relato, das perguntas simples que faz àqueles que encontra em seu caminho, ela demonstra se importar com a vida de todos que estão “fora” de seu terreiro. Nesse gesto de empatia e solidariedade com os



membros da comunidade, Thiffany materializa arquétipos ancestrais ligados à maternidade e à gestação de sementes futuras. Percebe-se um reflexo do cuidado de Oxum, que se manifesta e se movimenta em suas palavras que acolhem, amparam e transformam a vida de pessoas que vivem à margem social.

Ademais, em suas palestras, a Yá consegue motivar e inspirar pessoas a ponto de mudar ideias suicidas, tornando-se assim uma redutora de danos. E, nesses aspectos, identificamos a potência mobilizadora e transformadora, que evoca a energia de axé feminina e que nos remete a nossa categoria interpretativa Exu-Ìyá. Vemos, nos gestos e nas palavras de Thiffany para a vizinhança, a existência de saberes e fazeres cotidianos, dentro e fora dos terreiros de candomblé, que gestam a transformação e que acolhem as demandas dos outros. São estratégias que intervêm politicamente, porque modificam a vida de muitas pessoas na dinâmica urbana de Salvador, porque movimentam esses indivíduos para a posição de reconhecimento e possível ascensão econômica e social da educação [Eu vou fazer Pedagogia inspirada em Thiffany]. Interpretamos que é possível, via palavra, do conhecimento transmitido pela oralidade, ou seja, através das palestras da ialorixá, parir soluções de vida, retirando das mentes e corações o desejo de atentar contra a própria vida.

Nesse processo, a ialorixá Thiffany Odara é inspiração para outras pessoas trans a ponto de mobilizar nelas o desejo de regresso à escola e, conseqüentemente, de formação superior, seja ela a graduação, seja a pós-graduação. Assim, Yá Thiffany constrói seu processo de “aquilombamento”, movimento que remete aos tempos coloniais, em que os escravizados fugitivos criaram espaços de autocuidado e fortalecimento da vida e incentivaram os demais cativos à fuga.

Nesse crivo, o documentário “Ôrí”<sup>78</sup>, de direção de Raquel Gerber (1989), traz a historiadora Beatriz Nascimento, que define o quilombo como um *continuum* de aglutinação. Com isso, compreendemos que essa não é uma prática restrita ao passado da comunidade negra. Nascimento (1989) situa o quilombo como um espaço de aglutinação e resistência que preserva e mantém os símbolos e a cultura negra. Dessa forma, esses quilombos existem, ainda hoje, em espaços que foram fundados pela comunidade negra. Podemos citar, como exemplos desse processo, os terreiros de candomblé. Segundo os estudos de Souto (2020):

---

<sup>78</sup> Link para acesso do documentário:

<https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbrgax63IUUD8qOgIM2wKVI4n/view>.

Se “cada cabeça é um quilombo”, como anuncia Nascimento (1989), aquilombar-se é o movimento de buscar o quilombo, formar o quilombo, tornar-se quilombo. Ou seja, aquilombar-se é o ato de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político (SOUTO, 2020, p.141).

Nesse sentido, entendemos que a ialorixá Thiffany Odara faz um movimento de aquilombamento dentro da cidade de Salvador, Bahia. Mesmo tendo seu corpo e vivência hostilizados em alguns espaços, ela luta para mudar essa realidade. A sua luta refaz um movimento de aquilombamento para todas as pessoas que estão em seu convívio. Afinal, como a própria yalorixá pontua: “Thiffany Odara é essa resiliência, é esse poder de transformação, até porque Odara é meu sobrenome e Odara, como Exu, como caminho, é aquele que me mantém de pé diariamente!”.

#### 4.3 Eu sou de “Candombré”

Com a colaboração da *egbomi*<sup>79</sup> Altamira Simões<sup>80</sup>.



Figura 16: Ismael Silva (de boina branca), Altamira Simões e Geander<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Termo de parentesco iorubá conservado na família de santo dos candomblés. *Egbon* (eban), em iorubá, é o parente mais velho da mesma geração. No caso, *egbon mi* quer dizer “meu irmão ou minha irmã mais velho (a)” (LIMA, 2003, p. 78 [grifos no original]).

<sup>80</sup> Altamira é iniciada nos orixás Xangô, Iemanjá e Obaluaiê, em um terreiro em Mata de São João-BA. Atualmente, é *egbomi* do Ilê Asè Ojisé Olodumare - BA.

<sup>81</sup> Acervo pessoal.

Ser de “candombré” significa, dentre as possibilidades, respeito e amor à tradição. O termo não demonstra um equívoco lexical nem gramatical, mas sim uma palavra que apresenta um funcionamento discursivo em sua significação. Trata-se de uma marca linguística que produz sentidos de crítica a posturas que não respeitam o saber tradicional vinculado à oralidade, àquele saber que “minha avó me ensinou” ou que “minha madrinha me ensinou”. Em suma, remete à postura de qualquer mulher mais velha, predisposta à arte de ensinar e educar, de transmitir os valores civilizatórios dos povos africanos no Brasil. Por isso, metodologicamente, preservamos nesta seção a grafia “candombré”, afinal:

“Eu aprendi com minha avó!”, “Eu aprendi com minha mãe”, “Eu aprendi com minha tia”, “Eu aprendi com minha mais velha”. Essas mulheres têm essa essência da oralidade que a branquitude hoje tenta distriuir. Inclusive, dizendo que a forma que a gente fala, eu ouvi isso, que a forma que o iorubá que a gente fala dentro dos terreiros é o iorubá errado. Que não tem nada a ver com o iorubá verdadeiro, com o iorubá que tá na academia, que tá lá no continente. Talvez, as pessoas brancas, os acadêmicos não entenda o que a gente tá falando e até debocha. Mas os orixás entendi, tanto entendi que eles respondem! (Egbomi Altamira, 2021).

Ser de “candombré” é ter a fé no poder da fala e do entendimento entre Orixás e seres humanos. Orixá entende tanto e responde tanto, que o povo preto não sucumbiu ao grande projeto racista de aniquilação dos corpos africanos e de seus descendentes ao longo de toda história nacional. Projeto esse que nos legou grandes mazelas e violências. Ser de “candombré” e ser uma pessoa negra significa muitas, muitas vezes, ter de lidar com o racismo em suas diferentes e variadas formas. A respeito disso, *egbomi* Altamira nos conta que:

A minha memória me remete à presença no “candombré” desde a minha infância, minha madrastra era uma mulher de “candombré” (...). Não frequento aqui na comunidade não. Eu fui iniciada em um terreiro em Mata de São João, depois de uns sete ou oito, sete anos saímos, eu e minhas filhas. É um terreiro de família. A família toda iniciada lá. Atualmente, nós estamos no Ilê Asê Ojisé Olodumare, em Barra de Pojuca. Esses fenômenos se dá, né, dos terreiros está longe de centro, da capital, justamente pela questão do preconceito. Então, isso aconteceu no início da colonização, os terreiros estarem em lugares distantes dos grandes centros e agora nós estamos vivenciando esse fenômeno de novo, por conta falta de espaço de

celebração do sagrado, as restrições, as perseguições. Então, há um retorno para lugares mais distantes, o terreiro (Ojisé) que é, tem como responsável o babá<sup>82</sup> Rychelmy Imbiriba, é em Barra de Pojuca, que é uma comunidade, assim, muito empobrecida. E aí a gente tá tentando organizar ações que possam envolver a comunidade não só com objetivo delas, nos reconhecemos como parte dela que somos, mas também como uma forma de minimizar as desigualdades sociais que têm naquele lugar. É um lugar extremamente pobre e abandonado pelo poder público.

Ao trazer tais questões, podemos perceber que alguns terreiros ainda sofrem questões vinculadas à marginalização e à discriminação oriundas de uma mentalidade colonial racista. Os estudos de Carneiro (1978) apontam que, inicialmente, os candomblés de origem iorubá “situam-se, a bem dizer, no meio do mato, nos arrabaldes e subúrbios mais afastados da Cidade. Em geral, estão localizados em sítios de difícil acesso” (1978, p. 39). Pensar a localização dos terreiros é pensar também sobre o racismo e sobre como o espaço é reflexo direto de suas mazelas. Isso porque, após a abolição da escravatura, as/os afriacanas/os foram abandonadas/os à própria sorte e entregues à miserabilidade, sem auxílio ou reparação estatal. Dessa forma, os povos negros se reinventaram para enfrentar a nova condição de vida.

Nesse sentido, não podemos pensar o racismo brasileiro dissociado do sistema capitalista de produção, pois a terra passa de bem universal a um bem a se adquirir. Ou seja, torna-se uma mercadoria, uma propriedade privada por excelência. É indubitável que a Lei de Terras (1850) foi uma das engrenagens racistas instituídas pelo Estado nacional que contribuíram para que os povos africanos e seus descendentes não obtivessem acesso às terras. O dispositivo legal colocava à venda as terras devolutas da nação. Contudo, é de conhecimento geral que, em 1850, os africanos e seus descendentes ainda estavam submetidos ao escravismo e, conseqüentemente, não teriam condições monetárias para comprar lotes de terras.

Nessa lógica socioterritorial, os terreiros de “candombré” sofrem uma violência sistêmica ao não terem direito à cidade, ao espaço de centros urbanos. Logo, a população negra de axé precisou construir suas moradias em locais de alto risco de desastre ambiental, como é o caso de algumas comunidades próximas a morros, matas e etc., conforme aponta o estudo de Carneiro (1978). É nesse cenário que o sistema capitalista, embebido cinicamente

---

<sup>82</sup> Babá, corruptela de babalorixá, cujo significado é pai. Referência ao sacerdote do terreiro.

do liberalismo político e econômico, contribui e dá continuidade ao seu projeto colonial racista e genocida. Na contramão desse projeto em curso, temos os terreiros de candomblé, que, ao ocuparem tais territórios, promovem o respeito e a garantia da vida, pois dão assistência não apenas à comunidade de santo, mas também a todos que precisam e aceitam a ajuda dos terreiros.

Acredito na colaboração e na tessitura coletiva. Hoje os terreiros, muitos ativistas de direitos humanos de todas as áreas, as proibicionistas, as feministas, as do desencarceramento, ativistas na área de saúde, educação, eles estão dentro dos terreiros. Então, não tem como a gente separar nossa vivência sagrada da vivência política. Os terreiros, eles faziam, os terreiros mais antigos aqui da Bahia faziam muitas alianças com os governantes, mas eram alianças muito particulares (Egbomi Altamira, 2021).

Via de regra, as alianças particulares irão beneficiar um terreiro específico ou, até mesmo, uma determinada região. Dessa forma, todo terreiro que promove ação que extrapola sua porteira de entrada está sendo um multiplicador de políticas públicas (FONSECA, 2009). Não pense o leitor que todos os terreiros têm agendas antirracistas ou uma política anticapitalista. Porém, inevitavelmente, ao provocar o poder político, esses espaços estão, em maior ou menor grau, acionando essas discussões. Na fala da colaboradora, “as ativistas de direitos humanos de todas as áreas, as proibicionistas, as feministas, as do desencarceramento, ativistas na área de saúde, educação”, dentre outras, estão promovendo debates qualificados e humanizados dentro de suas comunidades. E esse movimento, conseqüentemente, perpassa e atravessa as ações dos candomblés a que elas estão filiadas. Assim, o terreiro, segundo Altamira (2021):

está inserido na comunidade e os benefícios não podem ser feitos só dentro daquele espaço particular ainda que a comunidade tenha acesso a uma escola, ali dentro do terreiro, a um curso. (...) Pensar a comunidade do terreiro num território e pensar em ações que beneficie a todos que não precisem necessariamente adentrar aquele espaço. Então, os terreiros, eles não são fomentadores de políticas públicas, mas eles, junto com a comunidade, eles podem pensar sim [em] intervenções, incidências que possam favorecer o território que ele está inserido.

Ao tomarmos os terreiros como espaços que também realizam o fomento e o debate de políticas públicas, evidenciam-se as lutas das inúmeras mulheres negras de axé que estavam e estão mobilizadas no movimento de mulheres negras<sup>83</sup>. Nesse contexto, vejamos:

O movimento de mulheres negras, que surge a partir da década de 80, que começa a ganhar corpo, sobretudo, como o racha com o Movimento Negro Unificado (MNU), esse movimento que tem como a grande acolhedora e articuladora Lélia Gonzales, ela afirma que se descobriu enquanto negra, justamente, no “candombré”, é um dos lugares que ela disse que se descobre como negra é através da terapia psicanalista e do “candombré”. Esse movimento de mulheres começou a agregar várias mulheres na sua diversidade em torno do debate de gênero. Inclui as lésbicas. Eu sou lésbica, a gente vê um certo acolhimento com as mulheres trans. Eu acho que a gente precisa avançar muito, porque pouquíssimos terreiros vêm pro debate. Aqui, a gente pode citar, fora mãe Stella (...) e Makota Valdina, a gente cita mãe Valnizia de Ayrá, que vem tomando essa dianteira dentro da especificidade dela, como uma grande liderança política, porque ela não se omite de estar nos espaços, muito menos de falar. (Egbomi Altamira, 2021).

Assim, as mulheres de axé utilizam os espaços sagrados como mecanismo fortalecedor de suas lutas. Ao citar matriarcas como Mãe Stella, do Ilê Opô Afonjá, Makota Valdina, do terreiro de Nzo Tanuri Junsara, de tradição angola, e Valnizia de Ayrá, do terreiro Pilão de Cobre, temos exemplos dessa força e mobilização. Essas mulheres, cada uma no seu tempo e à sua maneira, realizaram importantes contribuições. Algumas das ações de Mãe Stella são citadas neste itán-tese, na subseção “A casa de Memórias e Educação”.

---

<sup>83</sup> Sobre o movimento de mulheres negras, ver o tópico 4.1.4: “Caminhos de luta”

Figura 17: Makota Valdina<sup>84</sup>Figura 18: Mãe Valnizia de Ayrá<sup>85</sup>

Makota Valdina e Mãe Valnizia de Ayrá são importantes porta-vozes das religiões de matriz africana, além disso lutam pelos direitos das mulheres e da comunidade negra. Makota Valdina (1943-2019) foi uma das principais ativistas na luta contra o racismo e a intolerância religiosa. Segundo a tese doutoramento<sup>86</sup> de Isabelle Sanches Pereira (2018), Valdina é nascida e criada no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador-BA. Sua trajetória de vida é marcada por grandes realizações para a sua comunidade, tais como a criação da Sociedade de Moradores do Bairro do Engenho Velho da Federação, instituição que garantiu e viabilizou projetos e ações comunitárias. Dentre as ações da Sociedade, Pereira (2018, p. 126) cita a obra de Valdina Pinto (2015) [Makota Valdina]: “Meu caminhar, meu viver”, que destaca:

lutaram pela legalização e posse da terra pelos moradores, o Cine Clube Grande Otelo, onde o cineasta Luiz Orlando (*in memoriam*) fez formação de jovens na área de audiovisuais, Projeto Interação Escola-Comunidade, que funcionava na Escola Francisco Manoel da Silva, hortas comunitárias no quintal da sede, a Biblioteca Gregório Viana, homenageando o fundador da Sociedade, criaram uma banda de percussão desfiles, reuniões periódicas com as famílias, em 1984

<sup>84</sup> In: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/marco/nota-de-pesar-lider-religiosa-makota-valdina> Acesso: março de 2022.

<sup>85</sup> Foto de João Alvarez. In: <https://correionago.com.br/conteudo-especial-celebra-ativismo-das-liderancas-do-candomble/> Acesso: março de 2022.

<sup>86</sup> A tese de Pereira se intitula: “Onde eu me acho no direito de escrever: reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola” (2018).

realizaram o Mês da Consciência Negra, realizaram o 1º Concurso de Samba Junino no Salão da Sede, liderado por Queinho Pinto, seu irmão e Jorjão Bafafé, liderança do bairro do Engenho Velho de Brotas (PINTO, 2015 apud PEREIRA, 2018, p. 126).

Devido à sua luta e trajetória, em 2005, Makota Valdina recebeu da Prefeitura Municipal de Salvador o título de “Mestra de Saberes”. A história dessa liderança perpassa vários momentos de engajamento e luta como, por exemplo, sua atuação na diretoria da Federação Baiana de Culto Afro Brasileiro (FENACAB) e na defesa do Parque São Bartolomeu, importante região para o povo-de-santo. Através de seus livros “Meu caminhar, meu viver” (2013) e “Unjira: o N’kisi dos Caminhos (1999)” e de seu artigo “Africanidade Bantu” (1995), Markota Valdina ampliou o conhecimento e a difusão do legado dos candomblés de origem bantu e os de nação angola-congo. Em 19 de março de 2019, Makota Valdina deixou este plano e se tornou uma grande ancestre, deixando-nos um legado de lutas e exemplo de liderança.

Ademais, para pensarmos a importância de Mãe Valnizia, destacamos a sua obra: “Aprendo ensinando: experiências em um espaço religioso” (2011). Nela, a partir de suas memórias, a ialorixá reconstrói a trajetória de reconstituição do terreiro do Cobre, importante terreiro localizado no Engenho Velho, Salvador-BA. Destacamos essa obra, pois:

Na verdade, neste livro que eu escrevi, com o título Aprendo Ensinando: experiências num espaço religioso, que é uma espécie de continuação do meu primeiro livro Resistência e Fé, eu conto um resumo das histórias de cada um de meus filhos, porque quero que os netos e bisnetos deles saibam da sua ancestralidade e também porque pais, avós, estão no Terreiro do Cobre. Normalmente, essas histórias são escritas pelos historiadores, mas eu preferi contar da minha forma, ao invés de contar para eles e eles escreverem da forma deles (OLIVEIRA, 2011, p. 8).

A obra “Resistência e Fé”, publicada em 2009, é o marco inicial na produção intelectual de Mãe Valnizia. Nesse sentido, “Aprendendo e ensinando” representa uma necessidade e continuidade do primeiro trabalho da grande ialorixá do terreiro do Cobre. Com suas memórias, ela revisita o passado, desde sua iniciação para o orixá Àyirá, em 1976, no terreiro da Casa Branca, até assumir o cargo no Cobre. Nesse percurso, a ialorixá remonta os auxílios que recebeu para a reabertura do Cobre depois de anos fechado. A obra merece



destaque, pois relata como a ancestralidade, a memória, os saberes práticos materiais e imateriais do candomblé são importantes para a História do país. Assim, Mãe Valnizia protagoniza um caminho diferente dos cânones, visto que trata de temas que não estão na História Oficial, tampouco na vida escolar.

Atualmente, o terreiro do Cobre desenvolve inúmeras ações e projetos sociais. Em 1995, estabeleceu parceria e convênio com o Centro Federal de Educação e Tecnologia (CEFET) para implementar o programa “Profissionalização para Cidadania”, cujo objetivo era preparar os jovens do bairro para o primeiro emprego. Além disso, podemos citar o projeto “Alfabetização infantil” (1998-2001), realizado com base nas práticas e costumes de culturas de origem africana e conveniado à Fundação Cultural Palmares. Durante os anos de 2000 e 2001, o terreiro do Cobre realizou, em parceria com o Conselho da Comunidade Solidária do Governo Federal, a “Capacitação Solidária”, projeto que ofereceu aos jovens de 14 a 21 cursos de grafiteagem, informática e artesanato. Em 2004, através de um convênio com a Fundação Roberto Marinho, foi realizado o projeto “Tele Sala do 1º Grau”, que possibilitou, assim, a alfabetização dos adultos da comunidade.

Além disso, em 2008, em parceria com a Universidade do Estado da Bahia, a Fundação Cultural Palmares, os terreiros Tanuri Junsara e o Zoodogô Bogum Malê Rundó e o terreiro do Bogum, foi desenvolvido o projeto “Roda Baiana, um intercâmbio africano no Engenho Velho: tradição e contemporaneidade, trabalho e cultura”. Esse projeto contemplou a juventude local e promoveu uma campanha contra a violência, sobretudo, a violência religiosa. O projeto também promoveu capacitação de jovens com cursos pré-vestibulares, de inglês, bordado e culinária, inclusão digital, corte e costura, além de oficinas de grafite e rap. Nesse projeto, além de Valnizia, também Makota Valdina participava do projeto<sup>87</sup>.

No tocante à luta contra a intolerância religiosa, Mãe Valnizia de Ayrá, junto a outras lideranças religiosas, é uma das idealizadoras de uma caminhada<sup>88</sup> em protesto contra as

---

<sup>87</sup> In: <https://caminhosdaresistencia.com.br/terreiro-do-cobre/>

<sup>88</sup> “No domingo de 12 de Dezembro de 2004, uma quantidade limitada de pessoas saíram de branco, nos encontramos em frente ao Cobre e caminhamos direto para a Av. Cardeal da Silva, assim aconteceu nos dois primeiros anos. Foi na 3ª Caminhada, no feriado de 15 de novembro, data sugerida para que houvesse participação de mais pessoas, que marcamos a saída do busto de Mãe Runhó. Também foi o primeiro ano da distribuição do amalá, servido no final da Caminhada”, afirma Mãe Val. In: <https://caminhosdaresistencia.com.br/terreiro-do-cobre/>. Acesso: Março de 2022.

agressões promovidas por grupos neopentecostais contra o povo-de-santo. Em complemento à temática, *egbomi* Altamira assevera:

Eu gostaria de citar mãe Valnizia de Ayrá, por conta de uma fala dela, que ela no encontro diz que o “candombré”, que os terreiros são espaços de cura e que muitas vezes as pessoas que chegam nos terreiros têm necessidade de serem iniciadas, mas às vezes para matar a fome, para matar a sede, querendo uma escuta, querendo um afago. E aí ela conclui essa fala dizendo que todas as vezes que ela curou dentro do terreiro ela foi curada.

Por fim, podemos depreender que Mãe Valnizia e Makota Valdina participaram ativamente em projetos e ações que viabilizaram melhorias para o povo-de-santo e para a comunidade do Engenho Velho. Ambas lutaram fortemente contra o racismo e o ódio religioso. Segundo *egbomi* Altamira: “A luta que nos une enquanto mulheres de terreiro é a intolerância religiosa, essa é uma pauta comum”. Dessa maneira, podemos perceber que uma das grandes pautas, uma pauta compartilhada, que perpassa os diversos terreiros de candomblé é a luta contra a intolerância religiosa.

#### 4.4 Caminhos de luta

Com a colaboração de Lindinalva de Paula<sup>89</sup>.



Figura 19: Lindinalva de Paula<sup>90</sup>

*Iniciei minha militância no grupo de jovens, em Alagoinhas, na igreja católica, como a maioria das pessoas hoje que estão na militância da minha geração. Em seguida, milito no sindicato de professores em Camaçari, onde eu ensino no primário, no fundamental I, de 1986 a 1990. É lá que eu inicio a militância mesmo. Eu conheço o movimento negro organizado desde o início da década de 80, mas inicio minha militância dentro do sindicato professores só no final de 1988, início da década de 1990, que eu me aproximo do movimento negro. Basicamente, do movimento negro Unificado! Onde eu iniciei uma militância de uma maneira orgânica em 1996.*

Ao traçar sua trajetória pessoal, Lindinalva faz um resgate de toda sua trajetória enquanto militante negra. Embora as lutas negras tenham acontecido ao longo de toda

---

<sup>89</sup> Filha de Yemanjá e Oxum.

<sup>90</sup> Foto: Ismael Silva

historiografia, é somente após 1889 que o movimento negro avança em pautas e debates que antes eram limitados pela ausência de liberdade imposta, via escravidão, pelo Estado organizado por lógica branca, eurocêntrica, machista, racista, sexista e patriarcal. Dessa forma, o século XIX é marcado por um momento de reorganização das relações sociais e econômicas e por tensões pela ampliação dos direitos à cidadania de grupos, até então, sub-representados.

É nesse cenário que estão as bases para a criação e institucionalização do Movimento Negro Unificado (MNU).

Eu acho que ainda fui uma das poucas mulheres, né, que quando entra e conhece o MNU, no final da década de 80, a década de 90, ele tinha um grupo atuante que era o Grupo de Trabalho (GT) de Mulheres Negras. Antecede a minha geração negra MNU, mulheres como Luíza Bairros, aqui em Salvador, Valdecir Nascimento, Lindinalva Barbosa, Joselita. Era uma característica do MNU fazer a formação política nossa. Então eu tive o prazer de entrar no MNU e entrar diretamente no GT de mulheres. Acho que foi crucial para minha militância. Primeiro que uma coisa é você se identificar enquanto à questão racial de mulher negra. Mas, você ter pertencimento do que é ser uma mulher negra dentro de uma sociedade patriarcal machista e você percebeu o machismo, né, dentro de organizações do movimento negro. Milito dentro do MNU até 2000.

[Entre] 2005/2006 participo de alguns congressos. O MNU foi que me deu régua e compasso. É que faz minha formação mesmo política antirracista. Saio do MNU e ajudo a construir o Coletivo Identidades Negras, onde fico aproximadamente até 2012. A partir daí, eu tenho uma decisão, que não quero mais militar em organizações mistas. Porque não dá para você participar de uma luta antirracista e as organizações mistas não compreender a pauta das mulheres negras e os homens negros inisistir nesses espaços, nessas construções coletivas... É ser extremamente machista. Você tem enfrentamento muito, muito ruim. E eu tenho um temperamento muito forte, né, e não dá para você tá em construções coletivas e de posicionamento, ouvir grito, ouvir desconstruções e sofrer violência psicológica. Então, eu retiro. Inclusive, eu denuncio esses abusos, esse tipo de violência no Ministério Público. (Egbomi Lindinalva, 2021).

Essas hierarquias de gênero e raça, que atravessam o MNU, foram imperativas para que as mulheres negras se organizassem em um movimento próprio em Salvador, como é o caso do Movimento de Mulheres Negras (MMN), em paralelo ao MNU. Dessa forma, o Movimento de Mulheres Negras teria maior autonomia e protagonismo na agenda política e no enfrentamento de questões específicas das mulheres negras. Exemplo disso é o caso citado

de violência que Lindinalva denuncia ao Ministério Público. Nesse sentido, as organizações mistas foram fundamentais para a organização de mulheres, porque foi nesses espaços que elas se encontraram inicialmente e, a partir dele, fizeram um movimento de distanciamento em função de pautas específicas (BAIRROS, 1995).

Em linhas gerais, o MNU surge na década de 1970, momento em que o Brasil vivenciava a ditadura política militar (1964-1985). Naquele cenário, emergem inúmeras lutas pela redemocratização e defesa da cidadania, encabeçadas por diferentes setores sociais, dentre eles, estudantes, operários, mulheres, negros, indígenas e etc. (MERCÊS, 2017). Sobre o contexto de criação do MNU, Rodrigues e Prado (2010) descrevem:

E no ano de 1978 é criado o Movimento Negro Unificado (MNU)<sup>5</sup>, em São Paulo, como reação à discriminação sofrida por quatro atletas negros no Clube Tietê e à morte de um trabalhador negro, Robson Silveira da Luz, devido a torturas policiais. O primeiro ato público do MNU ocorreu em 7 de julho de 1978, em frente ao Teatro Municipal, em São Paulo. O MNU reivindica melhores condições de vida, denuncia o racismo e as dificuldades encontradas pelos negros no acesso ao mercado de trabalho, a violência policial e o desemprego (Silva, 1988; Singer, 1981). (RODRIGUES; PRADO, 2010, p. 449)

Embora tragam como pautas a reivindicação por melhores condições de vida e a luta contra o racismo, as mulheres negras, dentro do MNU, sofreram violências e opressões, conforme aponta o relato de Lindinalva. Com isso, percebe-se que o MNU não conseguiu, em um primeiro momento, observar as especificidades das relações de gênero. Esse fato faz com que mulheres negras promovam o questionamento do sexismo (CARNEIRO, 2003, p.118), das ações e práticas excludentes e, conseqüentemente, realizem a ruptura com o MNU. Esse movimento resulta na ressignificação das lutas das mulheres negras. Vejamos:

Mas uma coisa que é bastante interessante, pertinente para mim é que, quando eu faço uma opção de militar com organizações de mulheres negras, eu tenho um outro conceito e uma outra formação, né. Eu faço uma redescoberta, uma releitura das organizações. E como as mulheres negras se organizam e têm uma movimentação histórica em Salvador, desde o período escravocrata. (...) Vale ressaltar que você tem aqui, na Bahia, a Irmandade da Boa Morte, criada em 1820, que é a primeira organização institucionalizada de mulheres negras da América Latina. Só para a gente compreender o poder de articulação e mobilização que essas mulheres, mesmo estando no regime escravocrata, elas conseguem se mobilizar e articular, e de uma

maneira coletiva. Então, dá para a gente compreender que as mulheres negras da Bahia, em Salvador, de maneira peculiar, elas sempre se articularam na luta antirracista de maneira coletiva e antecedem qualquer agrupamento masculino nessa luta aqui. E você vê como elas se articulam de uma maneira muito muito particular, né, traz um... E aí, a gente fala de uma memória ancestral, que é como essas mulheres ressignificam duas organizações africanas do século XVII, final do século XVII, século XVIII, que é Yalodê e Geledés. Como essas mulheres, quando chegam na diáspora, aqui no Brasil, elas ressignificam essas duas e consegue-se ressignificar duas organizações que tinham papéis diferentes, né, no continente africano. Mas, que é crucial para a luta antirracista, para o enfrentamento, para ressignificar principalmente a nossa religiosidade, que, a partir dessa movimentação, dessa aglutinação, dessa coletividade das mulheres negras, que a gente ressignifica a religiosidade, criando as religiões afro (Egbomi Lindinalva, 2021).

A partir dessa descrição sobre o trajeto da luta das mulheres negras, notamos na fala da *egbomi* Lindinalva que há uma “memória ancestral”, vinculada às lutas e ao trajeto das mulheres negras. No tocante à comunidade negra, não podemos retomar essa memória sem dar a devida importância às histórias orais, o que corrobora, assim, a afirmação de Werneck (2010): “nossos passos vêm de longe!”. Esse pressuposto aciona os itáns enquanto possibilidades de repertório de luta das mulheres negras, haja vista que “atuam como modelos condutores de possibilidades identitárias para a criação e a recriação de diferentes formas de feminilidade negra” (WERNECK, 2010, p. 11). Ademais, servem de repertório, sobretudo, porque trazem as narrativas dos orixás femininos. Esses itáns, como já defendido neste trabalho, representam uma forma de resistência contra o racismo e todo seu projeto de aniquilação da comunidade negra. Sendo assim, ao acionar essa memória ancestral, Lindinalva (2021) e Werneck (2010) dialogam diretamente com as Yabás, orixás femininos, as mães do candomblé de tradição yorubá.

Segundo Werneck (2010, p. 11-12), os orixás femininos “tiveram, em diferentes momentos da história, diferentes utilidades e pertinências, mas, que a partir da década de 1970, retornaram como ideias - força organizativa das diferentes facções do movimento anti-racista”. Por isso, a autora destaca cinco yabás, cinco grandes mães, são elas: “Nanã, Iemanjá, Iansã, Oxum e Obá” (idem)<sup>91</sup>.

O movimento de Mulheres Negras não esqueceu o movimento ancestral iniciado pelas divindades femininas, porque as yabás, em seus itáns, trazem-nos exemplos de

---

<sup>91</sup> A autora também aborda a importância das mulheres para os candomblés de origem bantu, visto que “essas propagaram também modelos de mulheres fortes, guerreiras, sensuais” (WERNECK, 2010, p.12).

insubordinação aos desejos e às vontades masculinas. Também trazem-nos o respeito à tradição, às alianças entre as mulheres, à “maternidade acolhedora”, ao divórcio como dimensão da ética responsiva presente na comunidade yorubana. Nesses itáns, verifica-se, inclusive, a troca de conhecimento e informações sobre “maternidade”, “menstruação”, fecundidade”, sensualidade e, sobretudo, sobre a força e a potência de ser mulher (WERNECK, 2010, p. 12).

Dessa maneira, a expressão “os passos vêm de longe” faz referência à luta dessas mulheres ancestrais divinas, que deram vida e possibilidade de um projeto de futuro para as demais, isto é, um exemplo a ser seguido. Assim como Lindinalva não aceitou as violências promovidas por alguns integrantes homens do MNU, Iemanjá, segundo um dos seus itáns, também se revoltou contra as violências que sofria de seu companheiro e fugiu de sua casa. Dentre as lições e aprendizados que podemos retirar do itán, enfatizamos a insubordinação de Iemanjá aos desejos e às vontades masculinas, representados através da figura de Oquê<sup>92</sup>.

Iemanjá foi mãe de dez filhos, fruto de seu casamento com Olofim-Odudua. Cansada da vida em Ifé, Iemanjá partiu para o Oeste. Iemanjá assim chegou a Abeocutá. Lá, conheceu Oquerê, rei de Xaci. Conheceu Oque-rê, Oquê. Oquê, encantado com a sua beleza, propôs-lhe casamento. Ela concordou, desde que ele nunca fizesse alusão a seus seios, seios que eram grandes, fartos, volumosos. Porque Iemanjá havia amamentado muitos filhos. Em troca, Iemanjá nunca falaria dos defeitos de Oquerê. Não falaria de seus testículos exuberantes, de sua mania de beber demais, nem entraria em seus aposentos pessoais. Esses eram os tabus de Iemanjá e Oquerê. Um dia, Oquerê voltou para casa embriagado, tropeçou em Iemanjá, vomitou no chão da sala. Iemanjá o reprimiu, chamando-o de bêbado. Chamou-o de imprestável. Oquerê perdeu o domínio das palavras. Ficou enfurecido. Oquerê ofendeu Iemanjá, fazendo comentários grosseiros sobre os imensos seios dela. Iemanjá lembrou-o dos defeitos dele, como ele bebia, como tinha exagerada a genitália. Entrou no quarto dele e apontou a confusão que lá reinava. Não havia mais reconciliação possível. Todos os tabus estavam quebrados. Oquê quis surrar Iemanjá e ela fugiu. Iemanjá saiu em fuga para a casa de sua mãe Olocum. Iemanjá tinha um presente que ganhara dela, uma garrafa com uma poção mágica, que levou consigo. Na fuga, Iemanjá derrubou a garrafa e dela nasceu um rio, que levaria Iemanjá ao mar, a casa de sua mãe. Assim Iemanjá iniciou seu curso em direção ao mar. Mas Oquerê, que a perseguia, tentou impedi-la de abandoná-lo. Transformou-se ele próprio numa altíssima montanha, que impedia o curso de Iemanjá em direção ao mar. Oquerê transformou-se em Oquê,

---

<sup>92</sup> Em algumas variações do itán o marido de Iemanjá é Ogum.

a montanha, para impedir que Iemanjá, o rio, corresse para o mar. Iemanjá chamou em seu auxílio Xangô, seu filho poderoso. Xangô pediu oferendas e no dia seguinte provocou a chuva. E quando a tempestade era forte, Xangô lançou um raio, que num estrondo dividiu o monte Oquê em dois, formando um vale profundo para a passagem de sua mãe, o rio. Livre, Iemanjá seguiu para a casa da mãe dela, o mar. Assim, Iemanjá Ataramabá foi aconchegar-se no colo de Olocum (PRANDI, 2001, p. 383-385).

Este é apenas um dos inúmeros exemplos da força dos orixás femininos e uma das representações de como as mulheres não devem aceitar as diferentes formas de violência em suas relações, afetivas ou não. O itán traz, através da figura do divórcio, o movimento de ruptura dessas relações, reforçando, assim, que as mulheres devem ser livres tal qual os homens. Nesse sentido, o itán se aproxima das discussões do mulherismo africana, porque enfatiza as injustiças e a realidade da mulher negra, sem negar a presença masculina, mas sim entendendo que ela deve ser flexível dentro do arranjo e do construto familiar.

Em diálogo com o mulherismo africana, a egbomi Lindinalva resgata a família negra como centro difusor e articulador das lutas e preservação das heranças africanas na sociedade brasileira. Relacionados a essa visão, os estudos do professor Vivaldo da Costa Lima indicam que: “nas sociedades africanas, a religião permeia toda a organização social” (2003, p.61). E aqui a religião deve ser entendida como a espiritualidade negra, pois nem sempre as famílias professam a mesma fé, mas partilham dos mesmos princípios. Em consonância a essa percepção, egbomi Lindinalva aponta que:

As famílias brasileiras têm uma herança ancestral africana que eu posso resgatar: “a criação de filhos”. As famílias negras, pelo menos na década de 1960 e 1970, onde você vê hábitos e costumes do candomblé inseridos particularmente na criação dos filhos dos filhos e filhas. A mulher negra, mesmo ela não sendo oriunda de candomblé, nas famílias dessa época até a década de 70, tinham uma criação dos filhos muito baseada na ancestralidade e na africanidade. O conceito, a maneira, a troca de “bença”, têm coisas que são de mulheres negras. Eu trago sempre como exemplo minha avó e minha mãe. Minha avó, ela foi criada por minha bisa, que fuge de Aracaju a nado para fugir de uma violência, violência física. No início do século, minha bisa fuge, então minha avó é uma mulher solo e minha mãe também. E o que é muito interessante na criação das famílias negras, das mulheres negras é o compartilhar. A gente, aí se você lembrar [de] quando você era criança, as mulheres negras têm um hábito, eu lembro muito isso de minha mãe, de dividir. Você pode ter uma saca de laranja, mas eu fui criada e, até hoje, eu só chupo laranja em gomo. Que minha



mãe sentava, descascava a laranja e dividia uma laranja em gomo para os seis filhos. Ela estava ensinando o que é a política de dividir, de compartilhar entre a gente, entre a família (EGBOMI LINDINALVA, 2021).

Os hábitos e valores vinculados à criação dos filhos - como pedir a benção - estão diretamente relacionados à vivência do candomblé, mais precisamente, à sua hierarquia familiar, ou seja, à “organização do grupo” (LIMA, 2003, p.53), em que os iniciados mais jovens devem respeito aos mais velhos. Nessa relação, uma das formas de demonstrar respeito é pedindo a benção. Hábito que também está presente em algumas famílias soteropolitanas. Lindinalva associa o pedido da benção às famílias negras, mesmo aquelas que não estão vinculadas aos candomblés de Salvador, que não se ligam às práticas e às vivências litúrgicas e ritualísticas dentro dos candomblés.

Dentre os elementos apontados pela egbomi, destacamos a fuga a nado, a fuga de uma relação que termina após uma violência cometida contra uma mulher negra. Vemos aqui um processo semelhante ao de Iemanjá, evidenciando, assim, o saber e o poder ancestral que atravessam as lutas das mulheres negras. A fuga de Aracaju, empreendida pela bisavó de Lindinalva, é o que possibilita a criação dos filhos da família. Este é um dos grandes projetos da luta das mulheres negras: a continuidade e a garantia do bem viver a sua prole, sendo uma das grandes metas o futuro das mulheres negras.

Dessa forma, podemos constatar que a luta das mulheres negras começa dentro da própria família. A fuga das violências, a manutenção e a garantia de vida da prole representam uma parcela das múltiplas agendas e motes de luta das mulheres negras, que, segundo os estudos de Werneck (2010), são:

Trabalhadoras, lutadoras, as que não estão subordinadas ao poder masculino, as que não têm ou não querem homens ou filhos (mas sem abrir mão do sexo), sensuais, voluntariosas, fortes. Estas são algumas das possibilidades de sermos o que somos, alguns exemplos de nosso repertório de identidades, ou de feminilidades, que encontraram ressonância e pertinência entre nós ao longo dos séculos, sendo atuantes até hoje, século XXI (WERNECK, 2010, p. 12-13).

Essas ressonâncias ecoam dos itáns até os dias atuais, momento em que essas mulheres construíram redes de apoio e solidariedade a partir da família. Aliás, essas redes extrapolam os laços familiares, chegando à comunidade, àqueles que não constituem a rede de

família sanguínea. Nessa direção, Lindinalva apresenta a ideia do compartilhar e do dividir dentro da família, e lembra ainda que essa atitude cria um processo de rede de auxílio entre as mulheres negras.

Essa rede sai desse círculo familiar de mulheres e vai para dentro da comunidade com a troca de prato. Uma mulher negra, dentro da comunidade, sabe quando a outra não tá trabalhando! Aí manda [uma refeição]! Você precisa de um transporte? Alguém lhe dá [o dinheiro para a condução] para você ir batalhar naquele dia. Então, essa rede de solidariedade das mulheres negras que é familiar, comunitária, ela, ela ultrapassa essas fronteiras e ela chega na atual conjuntura. A gente se reorganizando com as rede de mulheres, né. Então, a criação das famílias negras, ela é crucial, é extremamente importante (EGBOMI LINDINALVA, 2021).

Essa rede de solidariedade e de auxílio está diretamente relacionada ao candomblé, haja vista que muitos terreiros estão em áreas de vulnerabilidade social. Por isso, a família de Santo - usando o conceito eternizado pelo professor Vivaldo da Costa Lima (2003) - organiza-se e realiza o assistencialismo àqueles que precisam, sendo ou não da comunidade de terreiro. Um dos exemplos dessa rede, em que os terreiros estão envolvidos, segundo a literatura especializada, são as festas públicas, nas quais, em sua grande maioria, servem-se refeições e prestam-se auxílios a todos aqueles que precisam e vão ao encontro de Orixá, seja para louvar e agradecer, seja para pedir misericórdia.

#### 4.5 A casa de Memórias e Educação

Com a colaboração da *egbomi* Iraildes Nascimento<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup>“Eu sou uma mulher de terreiro desde criança, fui iniciada aos 3 anos de idade, no ano de 1974. Cresci com uma responsabilidade ancestral. Quando vejo uma criança iniciada, me emociono, construindo um filme imaginário do meu lugar de iniciada na idade infantil. Mas Egbomi Oba Gessi, uma linda conselheira e acolhedora de todas e todos que adentravam ao Afonjá, dizia que: ‘A fruta só dá no tempo’. O meu iniciou cedo. Hoje a filha de Omolu e Oxum é Pedagoga, Gestora da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, que, junto com às mulheres da escola, temos a responsabilidade de fazer valer a frase de Mãe Aninha e manter sempre vivo este legado de educação, amor e cultura deixado por minha Mãe Stella para ofertarmos conhecimentos significativos para todas as crianças da nossa escola”.



Figura: 20- Iraildes Nascimento.<sup>94</sup>

O terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, que significa Casa de Força sustentada por Afonjá, uma das qualidades de Xangô, foi fundado em 1910, por Mãe Aninha, Obá Biyi, como nome religioso. Mãe Aninha foi uma grande líder feminina que chegou às terras do São Gonçalo<sup>95</sup> por volta do ano de 1909, comprando as terras, nomeando de Ilê Axé Opô Afonjá. Uma mulher negra, com posição e atuação visionária que desenhou a cidade de Oyo, no solo banhando e ao plantar a identidade cultural do terreiro, possibilitou todas e todos a seguirem seu axé. Liderou o Afonjá até 1938, sendo suas sucessoras: Mãe Bada, Mãe Senhora, Mãezinha, Mãe Stella e atualmente Mãe Ana Verônica. Uma casa de liderança feminina, com mulheres de pulso e significantes intervenções religiosas e sociais. Devido a sua trajetória cultural e religiosa, tem o reconhecimento público do Iphan, em 2000<sup>96</sup>.

Ao acionar o processo de fundação da Casa, Iraildes enfatiza a importância e a relevância das grandes ialorixás e sacerdotisas que estiveram sob a liderança de um dos

<sup>94</sup> Acervo pessoal.

<sup>95</sup> No atual bairro do Cabula.

<sup>96</sup> A entrevista que compõe esta seção foi cedida em janeiro de 2021.

terreiros mais tradicionais de Salvador. Observa-se, então, que o poder e o prestígio deste terreiro está vinculado ao trabalho e ao axé dessas mulheres: Mãe Aninha, Mãe Bada, Mãe Senhora, Mãezinha, Mãe Stella e, atualmente, Mãe Ana Verônica. Sobre o axé e os ensinamentos do Orixá Xangô, mãe Aninha<sup>97</sup> funda o Ilê Axé Opô Afonjá<sup>98</sup> (CARNEIRO, 1978; SODRÉ, 2002; SANTOS, 2008). Desde sua fundação, o terreiro valoriza e enaltece a cultura africana, atraindo assim a curiosidade de intelectuais de diversas áreas.

Nesse sentido, destacamos a relação de Edson Carneiro, ogã do Ilê Axé Opô Afonjá e pesquisador, com Mãe Aninha. Carneiro foi o responsável direto pela inserção da americana Ruth Landes, vinculada à Columbia University, nos terreiros da cidade de Salvador. E, conseqüentemente, interveio na relação dela com o Afonjá. Landes, na obra “A cidade das Mulheres”, defende o conceito e a tese da matriarcado<sup>99</sup>. Contudo, esse debate abriu espaço para críticas, sobretudo, sobre os papéis de gênero e a autenticidade no candomblé (ANDRESON, 2013).

Porém, o que nos interessa é a atuação da “mulher negra, com posição e atuação visionária”, que funda “uma casa de liderança feminina, com mulheres de pulso e significantes intervenções religiosas e sociais” (Egbomi Iraildes). A posição e a atuação dessas mulheres ganham notoriedade e projeção à medida que ocupam o cargo de liderança do terreiro. Por isso, precisam de “pulso”, o que significa que cabe a elas organizar e prover a vida material e imaterial do Ilê Axé Opô Afonjá. Conforme destaca Iraildes (2021):

Abordar sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá é perceber sua língua, seus cânticos, suas lendas, práticas terapêuticas, comidas, vestimentas, cuidado com a natureza e com o outro. Então, para

<sup>97</sup> Segundo os estudos de Silene Ferreira Claro (2021, p.3): Mãe Aninha foi iniciada no antigo terreiro da Casa Branca, o Engenho Velho, em Salvador, que pertencia a Maria Júlia de Figueiredo. Nesse terreiro, cujo nome na língua iorubá é Ilê Iyá Nassô, Mãe Aninha foi iniciada por Marcelina Obá Tossi. As fontes não são precisas sobre o momento de sua iniciação, mas tudo indica que tenha ocorrido ainda no século XIX, quando tinha por volta de 16 anos, por volta de 1884 (LIMA, 2004). A partir de sua iniciação, Eugênia Anna dos Santos recebeu como seu Oruko Obá Biyi, e no âmbito dos rituais e do cotidiano era chamada de Iyá Obá Biyi. Mãe Aninha fundou o Ilê Axé Opô Afonjá em 1895, conforme consideram as pesquisas, na cidade do Rio de Janeiro, transferindo-o depois para Salvador, no ano de 1910 (LEITE, 2013), onde se estabeleceu, primeiramente no alto da Santa Cruz, no bairro do Rio Vermelho e, posteriormente, em São Gonçalo do Retiro (LIMA, 2004).

<sup>98</sup> Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), “o terreiro ocupa uma área de cerca de 39.000 metros quadrados (m<sup>2</sup>) e está localizado no Cabula, em Salvador (BA). Tombado pelo IPHAN, em 2000, e inscrito nos livros do Tombo Histórico e do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. As edificações de uso religioso e habitacional ocupam cerca de 1/3 do total do terreno, em sua parte mais alta e plana, sendo o restante ocupado pela área de vegetação densa, que constitui, nos dias de hoje, o único espaço verde das redondezas”. In: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1637/>. Acesso em fevereiro de 2022.

<sup>99</sup> A esse respeito, vemos que “esses sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades” (LANDES, 2002, p. 321).

traduzir o cuidado e o acolhimento, como atitudes do povo de Axé, o Afonjá construiu seus acervos pensando na comunidade e seu entorno. Mãe Aninha, ao desenhar Oyo nas terras baianas, nos faz entender a geografia da sua terra natal, a importância e singularidades de cada casa de Orixá.

Notamos, assim, um dinamismo pluralista e inclusivo presente nas ações e práticas dessas mulheres, das quais o território e a população não estão dissociados, mas sim integrados e acolhidos dentro do mesmo “espaço-lugar”. Isto é, dentro de uma mesma dimensão prática e espiritual, cultural e social. Nas palavras de Sodré, “as culturas tradicionais africanas inscrevem o espaço-lugar na essência do poder, mas como um pólo de irradiação de forças” (2002, p. 99). Isso significa dizer que todas as pessoas que partilham desse território, ou seja, do terreiro, terão acesso a essa força ao partilhar de “sua língua, seus cânticos.... cuidado com a natureza e com outro” (SODRÉ, 2002, p. 99). Nesse sentido, o outro não necessariamente é uma pessoa de candomblé.

Assim, as mulheres negras de axé assumem um papel visionário ao dar assistência social aos moradores ao redor dos terreiros.

As Yas que a sucederam construíram outras casas necessárias ao local, fundaram a Sociedade Cruz Santa do Afonjá, ampliando os diálogos sociais iniciados por Mãe Aninha ao lutar pela liberdade de manifestações e festividades religiosas. Concessão dada pelo Presidente Vargas. As Yas escolhidas por Xangô Afonjá são mulheres à frente do tempo, da modernidade. Mãe Stella em seu reinado e liderança, em parceria com a Sociedade Civil do Ilê Axé Opô Afonjá, implantou acervos culturais importantíssimos! Inicia suas ações culturais e sociais com a fundação de um Museu da tradição religiosa, onde, neste espaço, encontramos símbolos que resgatam a memória do terreiro, desde utensílios de cozinha a indumentárias utilizadas pelas Yás do terreiro. Temos a Biblioteca com possibilidade de pesquisas escolares e acadêmicas, da Casa do Alaká, idealizada para jovens de ambos os sexos, na faixa etária entre 16 e 21 anos, tendo como objetivo capacitá-los para exercerem uma atividade geradora de renda, seja como tecelão ou agente multiplicador. O Alaká, conhecido também como pano da costa, faz parte da indumentária feminina e conforme seu uso identifica a posição religiosa na comunidade terreiro (Egbomi Iraildes, 2021).

As lutas “pela liberdade de manifestações e festividades religiosas” representam um dos pontos basilares do II Congresso Afro-brasileiro, conforme destacado na seção 2.1 deste

itán-tese. Assim, ainda na década de 1930, já havia um desejo e anseio de mobilização por parte de algumas mulheres negras, como é o caso de Mãe Aninha, perante a luta contra o ódio religioso ou intolerância religiosa, contra os crimes correlatos ao racismo. Igualmente, destaca-se a defesa pública das festividades das casas de matriz-africana, demonstrando, assim, como essas mulheres estão “à frente do tempo”, porque percebem mudanças não apenas na realidade em que estão inseridas, mas também vislumbram o alcance de suas ações para as gerações vindouras.

Iraildes rememora ainda a importância dos museus para o povo-de-santo, com a fundação do Ilé Ohun Lailai, termo em iorubá que significa “Casa das Coisas Antigas”. O acervo inicial é composto de pertences pessoais e ritualísticos, que vão desde “utensílios de cozinha a indumentárias utilizadas pelas Yás do terreiro” - objetos que demonstram os hábitos e costumes das antigas ialorixás e das(os) filhas(os) da casa. Sendo assim, o Ilé Ohun Lailai representa mais uma possibilidade de incursão na história da comunidade de terreiro, da comunidade negra que está e esteve no Cabula, dentro e fora do Afonjá, e conseqüentemente da cidade. Desse modo, a “Casa das Coisas Antigas” não propõe ser um museu de candomblé, mas sim um espaço onde são preservadas as tradições materiais, simbólicas e ritualísticas de parcela da comunidade negra.

No ano de 2011, o museu passou por uma requalificação física e expográfica, em uma ação promovida pela Diretoria e Museus do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia juntamente à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. Com a proposta do museu, Mãe Stella amplia as possibilidades de salvaguardar a tradição e a produção material e identitária da comunidade de terreiro. Assim, podemos entender o Ilé Ohun Lailai como um espaço de resistência e de luta por direitos não apenas para a comunidade do Afonjá ou do Cabula, mas também para a cidade de Salvador.

Aliada à difusão dos saberes do Afonjá, temos a Biblioteca, que representa um grande polo de preservação e difusão do conhecimento de todas as áreas da Ciência. Outro grande projeto que merece destaque, dentre as ações propostas e desenvolvidas por Mãe Stella, é a Casa do Alaká. Fundada em 1980, essa instituição tem o intuito de formar alguns filhos da casa como artesãos, sob a tutela do mestre artesão Abdias do Sacramento.



Figura 21: Mãe Stella<sup>100</sup>

Convém mencionar que o alaká é um pano feito artesanalmente por teares. Sua tradição usual foi preservada através da indumentária dos terreiros de candomblé e das baianas de acarajé, e consiste em uma tradição vinculada aos costumes africanos no Brasil. Desta feita, a geração de renda e a profissionalização é uma das preocupações que o Afonjá tem em relação aos jovens da cidade. Além desses projetos, merece destaque a Escola Municipal. A esse respeito, a colaboradora relata:

Temos também a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, fundada inicialmente como creche Oba Biyi, com função assistencialista, atendendo crianças de 06 meses a 06 anos, que, ao completarem a idade escolar, passavam a ter a educação sistêmica nas escolas do bairro. Mãe Stella resolve mudar o perfil da instituição tornando-a em escola, percebendo que as crianças poderiam ser educadas e cuidadas na comunidade. Não precisavam de outra instituição para ter a educação formal, a oralidade poderia ser

---

<sup>100</sup> In:

<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2018/dezembro/nota-pesar-maria-stella-de-azevedo-mae-stella-d-e-oxossi>. Acesso: março de 2022.

assegurada pela educação sistêmica no mesmo espaço. Atualmente, atende cerca de 300 crianças nos segmentos da Educação Infantil ao 5º. Ano do ensino Fundamental. Como a comunidade Afonjá é atenta aos ensinamentos dos seus mais velhos, transformamos o sonho de Mãe Aninha, registrado em sua frase secular: “Eu quero ver meus filhos com anel nos dedos aos pés de Afonjá”. Esta frase nos refresca juntamente com o oxigênio da reserva ambiental, onde o terreiro está assentado. Somos uma escola não confessional, mas com objetivo de desenvolvimento da criança acerca das relações étnico raciais entrelaçando a educação sistêmica pelo sentimento de pertencimento da criança. Pertencimento da sua etnia, identidade e cultura.

Somente este projeto já renderia uma tese de doutorado, dada a sua magnitude e importância social e cultural. O projeto “Mini Oba Biyi” foi desenvolvido por iniciativa de Mestre Didi<sup>101</sup>, filho carnal de Mãe Senhora (terceira ialorixá do Afonjá) e por sua esposa, Juana Elbein dos Santos. Na ocasião, além do assistencialismo às crianças menores (como a criação de creche, segundo aponta Iraildes), objetivava-se auxiliar as crianças da comunidade do terreiro a se alfabetizar e a ter aulas de reforço escolar. A finalidade era diminuir, assim, o número de evasão, projetando a realização de um dos grandes sonhos de Mãe Aninha, que era ver os “filhos com anel nos dedos aos pés de Afonjá”. A jóia representa um dos símbolos da diplomação e conclusão dos cursos universitários (CLARO, 2021; LEITE, 2006). O projeto educacional foi ampliado por Mãe Stella, que aumentou, por conseguinte, o público de atendimento. Ademais, além da creche, o projeto também oferece o curso do ensino fundamental I.

Nesse sentido, a cidade de Salvador apresenta projetos educacionais inovadores ao tratar da Lei 10.639/03, cuja base é a ampliação do projeto educacional. Em consequência, essas ações fomentam o debate e a luta antirracista. Nesse viés, além da Escola Municipal Eugênia dos Santos, podemos citar a Escola Mãe Hilda Jitolu (MERCÊS, 2017, p. 63-71), afinal, ambas instituições têm como base uma proposta pedagógica voltada para as culturas e matrizes africanas, rompendo com o modelo hegemônico vigente no projeto educacional brasileiro.

Com a valorização dos saberes, das ciências, das culturas, dos símbolos e dos signos do continente africano na construção da identidade das crianças e adolescentes, as escolas vinculadas aos terreiros realizam uma mudança de paradigma na representação e na importância da comunidade negra frente à construção da História nacional. As escolas

---

<sup>101</sup> Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1917-2013), sacerdote iniciado por Mãe Senhora, escritor e escultor.



supracitadas também representam espaços de luta contra o racismo e todas as mazelas que ele inflige à comunidade negra. Apesar de toda essa relevância, os projetos desenvolvidos pela comunidade do Afonjá, sofreram com o racismo e a intolerância religiosa, tal como aponta Iraíldes Nascimento:

Não pense que é fácil para nós... Pois, a intolerância religiosa permeia nos corredores da nossa escola, porque as pessoas fazem e reproduzem racismo se anulando de nos conhecer, pautando-se sobre os exemplos de outras instituições escolares com bases confessionais. Minha Mãe Stella idealizou e criou a escola para que nossas crianças pretas crescessem fortes e com sabedoria de enfrentamento social. Entretanto, intolerância e racismo ainda é nossa maior luta de combate. Enfim, o resgate e manutenção do nosso espaço de terreiro são feitos com a contribuição de todas as memórias vivas do terreiro: nos registros de Mãe Stella, dialogando através da formalidade com todas e todos nós. Pois, afirmava que: “O que não se registra o tempo leva”, daí seus títulos para todas as idades. Mãe Stella escreveu livros que validaram a cadeira na Academia Baiana de Letras. Na comunicação entre a escola e o terreiro, pois pais, professores, gestores, crianças são os melhores correio nagôs das nossas ações.

O espaço da escola amplia sua potencialidade ao existir como um “correio nagô”. Isto é, todas as informações são transmitidas informalmente, “de boca a boca”, construindo uma “pedagogia ancestral”, pautada na difusão oral dos saberes e conhecimentos da comunidade negra. Dessa maneira, ao receber uma educação antirracista, as crianças reproduziram essas práticas em seu cotidiano, extrapolando o espaço da sala de aula e fazendo a multiplicação desse ideal. Assim, a agenda e a luta antirracistas têm grandes chances de alcançar aqueles que não estão nessas instituições. Além disso, a comunidade do Afonjá tem contribuído fortemente para a comunidade acadêmica, pois vemos:

Nas contribuições históricas de pesquisadoras, pesquisadores, visitantes que adentram o terreiro e nossa escola, revigorando nossa memória; e assim Mãe Stella com sua sabedoria de Estrela, desenvolveu a pedagogia ancestrale na prática significativa de validação de memórias africanas, que podem salvaguardar, tão bem apresentada a nossa sociedade.

Por fim, podemos perceber toda a grandiosa e valorosa contribuição das mulheres negras de axé do Ilê Opô Afonjá. Certamente, essas mulheres dão novos e importantes caminhos para a realidade social da cidade de Salvador.

#### 4.6 Exu-Ìyá: a força do encontro

As considerações que seguem nesta seção demonstram como nossa categoria analítica foi crucial para o entendimento de nossas entrevistas. Nesse sentido, precisamos reafirmar que nossas colaboradoras trazem à tona suas subjetividades e experiências, logo, os fatos narrados podem ter outras análises e interpretações.

Ao construir nossa categoria, vislumbramos os itáns como forma de contemplar e viver neste mundo. Cientificamente, trata-se de um desejo de reforçar e reafirmar a oralidade como base crucial para o desenvolvimento científico. Entendemos, ainda, que as ciências são filhas e herdeiras dos mitos, ora dando continuidade às suas tradições, ora rompendo com elas e construindo novos postulados. A partir disso, escutamos nossas interlocutoras/colaboradoras e percebemos que os mitos estão vivos (HAMPATÉ BÂ, 2010; VANSINA, 2010) nas vivências dos terreiros. Eles são a base dos valores e dos saberes de diferentes nações do Candomblé.

Além do narrado, do vivido e da memória, a representação dessas mulheres em um posto de liderança e/ou destaque, como “mãe” ou “irmã mais velha”, dentro dos seus respectivos terreiros, representa o ápice do poder espiritual, pois elas estão entre o mundo material e o imaterial. Esse fato pode causar estranhamento ao Ocidente, onde a religião hegemônica, o cristianismo católico, é predominantemente liderada por homens. Como dito ao longo de toda a seção três desta tese, na sociedade africana, especialmente na comunidade iorubá, as mulheres têm um papel social diferente e podem atuar em diferentes espaços, como, por exemplo, nas feiras, promovendo a troca de bens materiais e simbólicos como “notícias, modas, receitas, músicas, danças” (BERNARDO, 2005, p.2), o que lhes confere autonomia. A interpretação desse fato nos possibilita entender a força dessas mulheres em solo brasileiro. Na condição de escravizadas, as mulheres africanas, mesmo destituídas de sua liberdade, mantiveram sua importância e relevância perante as práticas espirituais de matriz africana.

Atualmente, as mulheres negras de axé são as zeladoras do legado africano em nosso território. Contudo, além de lutarem contra um inimigo antigo, o racismo, atualmente, elas também lideram inúmeras lutas tais como a intolerância religiosa, combate à LGBTfobia, o ensino de epistemologias anticoloniais, o bem viver, o agenciamento de políticas públicas

para a população negra, dentre outras – como nos mostra nosso campo empírico. Em tese, esse movimento de força e luta é o hiato que une a realidade empírica à categoria analítica e interpretativa Exu-Ìyá.

O racismo, os crimes cometidos contra o povo-de-santo, a LGBTfobia, o bem viver, uma educação antirracista são pautas que estão no cerne do debate atual das demandas da comunidade negra soteropolitana. Ao trazer a vivência das nossas colaboradoras, objetivamos demonstrar como a mulher negra é fundamental em diversos campos de atuação social, revitalizando, assim, o legado e o papel social das matriarcas africanas. Assim, em nossas análises Exu-Ìyá foi a possibilidade de encontro com tais mulheres, haja vista que não estudamos a realidade de um Candomblé específico. Exu-Ìyá representa a necessidade de unir a oralidade, a ciência, a teoria e a vivência das mulheres negras de axé. Dessa forma, entender a forma como essas mulheres atuam é entender também as possibilidades de mudanças que elas agenciam.

Em suma, mudar, lutar, reordenar, criar e parir possibilidades de existência e (re)existir são palavras de ordem quando pensamos as figuras dos orixás, sejam eles masculinos (Exu) ou femininos (Ìyá). Do mesmo modo, são palavras que motivam e inspiram nossas colaboradoras. Esta tese é fruto dessa dinâmica e Exu foi a força motivadora da nossa escrita. Ele nos deu caminhos que possibilitaram conhecer as Iyás, suas lutas e suas demandas. Do lado de fora da porteira, Exu-Ìyá foi a força motivadora do encontro.

## **5 Conclusão: O florir - as palavras derradeiras**

A tradição ocidental vinculou o ato de pensar à produção de conhecimento através da técnica e da lógica da palavra escrita. Nesse crivo, a escrita passa a ser a grande difusora de epistemologias e, conseqüentemente, da construção das ciências e saberes do mundo. Contudo, ao assumir tal postura, o mundo ocidental negligencia outras formas de saber que não obedecem e tampouco querem obedecer a essa lógica reducionista e excludente. Por distinguir-se da escrita, a tradição oral de diferentes povos - e aqui pensamos na comunidade africana - assume proposta mais inclusiva em que todos têm direitos e oportunidades nos processos de aprendizagem.

É na contramão da lógica reducionista, radicada no ocidente, que temos as narrativas dos itáns, um legado ancestral africano que foi o fio condutor e reformulador de todo o nosso processo de pesquisa. Entendemos que o itán é um outro modo de contar, narrar e, por conseguinte, de produzir conhecimentos. O itán, nesta tese, foi usado como ferramenta crítica, analítica e interpretativa para repensarmos e desconstruirmos os modelos hegemônicos das narrativas sobre o conhecimento dos povos africanos, mais precisamente, das mulheres de axé. Mulheres que, segundo a ialorixá Márcia de Ogum, colaboradora do nosso campo empírico, são: “mulheres que já estão acostumadas a vivenciar a estruturação e composição do candomblé”. Com isso, o itán, dentro do candomblé, funciona não como uma narrativa que engessa e inviabiliza o outro. Pelo contrário, ele potencializa e estimula as possibilidades de reconhecimento do outro e de outras formas de pensar e agir - vide o itán de Osé Tùwá.

Assim, a palavra falada representa um mecanismo relevante dentro do itán, pois é ela que une o mundo material e imaterial, como aponta Hampaté-Bâ (2010, p.169) ao defender que: “dentro da tradição oral, (...) o espiritual e o material não estão dissociados”. Em outras palavras, o espiritual e o material são mundos interdependentes em que a palavra é o escopo, o corpo metafísico, o meio de transporte dos valores civilizatórios e da ética responsiva dos povos de terreiros e da comunidade negra.

Neste itán-tese, ao trazer a primeira grande escola da minha vida, a casa de minha madrinha Lourdes, com quem aprendi que contar histórias é um ato de amor, esta pesquisa está reconhecendo a palavra como uma condição alargada do conhecimento. E é nesse contexto que a oralidade, mobilizadora dos itáns, torna-se um referencial teórico e metodológico fundamental para nos aproximarmos da cosmopercepção iorubana. Foi com ela e a partir dela que pensamos e analisamos a relevância da atuação das mulheres negras de axé na cidade de Salvador, Bahia, Brasil.

Nesse viés, realizamos amplo levantamento bibliográfico e apontamos as principais análises de pesquisadores de diferentes áreas, que se debruçaram sobre os estudos das religiões de matriz africana e que se voltaram para a realidade da cidade de Salvador. Em consonância com o nosso referencial teórico, nossa metodologia, ao dialogar com os itáns, aciona uma memória ancestral, que ainda pode ser percebida na realidade dos candomblés por meio dos rituais sagrados do candomblé.

Por representarem uma parcela dessa memória ancestral, os itáns inspiram e indicam possibilidades de odus, isto é, de caminhos que devem ser seguidos pelo indivíduo ou, até

mesmo, por toda a comunidade do terreiro. Entendemos, então, que o itán não está no campo do absurdo, do fantasioso e desconexo com a realidade, mas sim que se trata de uma possibilidade de entendimento. Alargando ainda mais sua função, ele pode dar sentido e motivação para a vida quando associado aos oráculos divinatórios como, por exemplo, o merindilogun, o jogo de búzios. Este, por sua vez, estabelece amplo e complexo diálogo entre o mundo material e imaterial, entre vivos e não vivos, entre antepassados e as gerações atuais. Em suma, faz o diálogo entre tudo e todos.

A palavra, enquanto princípio dinâmico do itán, transporta e carrega o axé. Dessa forma, na comunidade yorubana, existe uma figura ancestral que tem no movimento e na palavra seu princípio por excelência. Referimo-nos ao orixá Exu. Como dito nas primeiras seções deste trabalho, este orixá é extremamente complexo e dinâmico e, entre os seus domínios, estão a palavra, a comunicação e toda possibilidade de movimento. Exu constrói a dinâmica e o tempo, por isso tem a primazia nos cultos de candomblé. Considerando suas prerrogativas aliadas aos nossos propósitos acadêmicos, construímos e pensamos uma categoria analítica e interpretativa: Exu-Iya. Para tanto, tomamos como fundamentação o itán de Exu, Osé Tùwá, e toda potência da Iyá, como bem pontua Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016). Esse foi um esforço inovador deste estudo, pois permite revitalizar e ampliar as dimensões dos itáns dentro das academias. Ademais, reiteramos que nossa categoria é puramente acadêmica e não existe dentro da realidade do candomblé.

A criação dessa categoria foi uma das maneiras que encontramos para conseguirmos identificar uma resposta e uma solução para a pergunta-problema motivadora deste estudo, a saber: por que não se evidencia a contribuição das mulheres negras de axé na formação e no desenvolvimento de políticas públicas da cidade de Salvador?

Com a nossa inserção no campo empírico, pudemos perceber que a realidade das mulheres negras de axé é atravessada pelo racismo. Assim, temos a primeira possibilidade de resposta à pergunta desta tese: o racismo é o mecanismo político e social que inviabiliza a contribuição das mulheres negras de axé. Contudo, além do racismo, pudemos perceber também que o ódio religioso, a chamada intolerância religiosa, desponta como outro fator que escamoteia a luta das mulheres negras de axé.

Para chegarmos a essa conclusão e resposta, realizamos, através dos itáns cosmogônicos e da História oficial, uma imersão acerca da realidade social, política e

econômica das mulheres negras na cidade de Salvador. Assim, pudemos perceber como o corpo, mais especificamente, o corpo da mulher negra escravizada foi e é um portador das memórias ancestrais, do desejo de luta e da alteração da realidade social em que estavam inseridas.

Além disso, podemos afirmar que foi pelos corpos dos escravizados que a memória tornou-se e torna-se viva e, nesse processo, mais uma vez, o itán desponta como um mecanismo de extrema importância. Não pense o leitor que os itáns não sofreram alterações com o decorrer do tempo histórico. Contudo, os elementos primordiais e constitutivos dos valores e saberes iorubanos permaneceram. Esses itáns trazem a memória de Odùduwá, que, neste estudo, foi acionada como a representação primária das mulheres. No itán analisado, Odùduwá congrega em si o princípio de luta de mudança social. Assim, ela representa um exemplo para mulheres negras. Exemplo que podemos perceber em diferentes caminhos, isto é, nos odus das nossas colaboradoras que nos forneceram, através da oralidade, possibilidades de entendimento das lutas e estratégias políticas dessas mulheres.

Com aporte e apoio da História e dos itáns, pudemos compreender como a agência e a iniciativa das mulheres promovem muitas ações e políticas públicas em diferentes momentos históricos. Pudemos depreender, ainda, como tais movimentos são rememorados como base para as lutas atuais das mulheres negras de axé na cidade de Salvador. Dessa forma, exemplos como os de Luísa Mahin, Mária Quitéria, Maria Felipa, dentre outras, são acionados pelas mulheres contemporâneas como referenciais de luta e resistência. Servem ainda de respaldo para a construção da agenda política atual das mulheres negras de axé, como, por exemplo, do Movimento de Mulheres Negras, apresentado por nossa colaboradora Lindinalva.

Em consonância a isso, a *egbomi* Altamira e a ialorixá Márcia de Ogum rememoram e retomam a sociedade Ialodê como exemplo de agrupamento de mulheres. Esse saber é ressignificado atualmente pelas mulheres de axé para a construção de uma estratégia política de enfrentamento ao racismo e às mazelas sociais que ele produz. Mesmo sem aprofundar nas questões ritualísticas e na realidade do candomblé, nossas entrevistadas acionaram, indiretamente, as forças de orixás femininos como Yemanjá, Iansã, Nanã e Oxum, cujos arquétipos fornecem exemplo e fôlego para o enfrentamento das questões políticas atuais. Assim, pudemos encontrar a motivação e a inspiração da agência política dessas mulheres como resposta para as ações e as políticas públicas. Identificamos, através da fala de nossas colaboradoras, ações que envolvem “saberes” e “fazeres” cotidianos que movimentam uma

potência feminina, interpretada pela categoria de Exu-Ìyá. Enfim, a partir das análises aqui empreendidas, identificamos as seguintes ações que respondem à indagação de nossa tese:

- i) A criação de Escolas (nos caminhos apresentados por *egbomi* Iraildes);
- ii) A criação de museus (nos caminhos apresentados por *egbomi* Iraildes);
- iii) O direito à cidade (nos caminhos apresentados por *egbomi* Altamira);
- iv) A luta de Makota Valdina contra o racismo (nos caminhos apresentados por *egbomi* Altamira);
- v) As ações do terreiro do Cobre, como a profissionalização para a cidadania, o projeto de alfabetização infantil, a capacitação solidária, a tele-sala do primeiro grau, o projeto “Roda Baiana - um intercâmbio africano no Engenho Velho: tradição e contemporaneidade, trabalho e cultura” (nos caminhos apresentados por *egbomi* Altamira);
- vi) A estruturação do Movimento de Mulheres Negras (nos caminhos apresentados por *egbomi* Lindinalva);
- vii) A organização das famílias negras como enfrentamento ao racismo e como forma de difusão da ancestralidade africana (nos caminhos apresentados por *egbomi* Lindinalva);
- viii) A luta contra a transfobia (nos caminhos apresentados pela ialorixá Thiffany Odara);
- ix) O processo de aquilombamento atual e o enfrentamento ao racismo (nos caminhos apresentados pela ialorixá Thiffany Odara);
- x) A luta contra o ódio e a intolerância religiosa (nos caminhos apresentados pela ialorixá Marcia de Ogum);
- xi) Os diálogos inter-religiosos (nos caminhos apresentados pela ialorixá Marcia de Ogum);

Todas essas ações representam a iniciativa e a promoção de políticas promovidas pelas mulheres negras de axé da cidade de Salvador. Assim, nossa tese encontrou esses indicativos responsivos para nossas indagações. Logo, podemos afirmar que é de extrema relevância a atuação das mulheres negras, sejam elas do passado, sejam elas do presente. O que corrobora, então, a tese da professora Werneck (2010) de que: “nossos passos vêm de longe!”.

A partir de nossas análises, constatamos que, em diferentes momentos históricos, a luta das mulheres negras de axé abrange o entendimento da dignidade e do bem viver da

população preta, de candomblé ou não. E esse entendimento está em diálogo permanente com os ancestrais, que não estão apartados da nossa realidade, mas que continuam sendo expressões do *continuum* da comunidade negra devota a Orixá.

Dessa forma, não podemos pensar e tampouco imaginar a cidade de Salvador sem a presença e contribuição das mulheres negras de axé. Em consonância a esta tese, não podemos conceber o Brasil e toda a sua História sem a presença dos inúmeros povos africanos. Por isso, é de extrema relevância pensarmos o peso do patrimônio imaterial que fundamenta as ações e as práticas sociais dessas mulheres. Nesta tese, esse patrimônio foi pensado via itán, cuja estruturação está fincada na oralidade, nas palavras que enunciam e encantam, moldam e criam. Em suma, palavras que dão significado à vida e promovem a difusão dos valores civilizatórios africanos em Salvador, na Bahia e no Brasil, em diferentes contextos e espacialidades.

Ao observar essas práticas, este Mandacaru-pesquisador pôde constatar que, na cidade de Salvador, as mulheres negras de axé, via terreiros de candomblé, organizam todo um modo de ser, estar e pensar o mundo, criando estratégias e práticas, como aquelas referidas durante todo o esforço de construção desta tese. Essas estratégias se baseiam em “saberes” e “fazeres” aprendidos e transmitidos pela oralidade, os quais permitem burlar o racismo e os mecanismos e táticas predispostas à aniquilação e ao genocídio da população negra.

A cultura afro-brasileira é uma cultura de resistência desde sempre. E a tentativa de controlá-la faz parte de um projeto de dominação, pois visa retirar-lhe o elemento de força que a mantém: o corpo ancestral. É esse corpo ancestral que constitui um material comunitário que indica uma continuidade temporal que não foi destruída pela escravidão e nem por qualquer mecanismo de destruição. Fato que demonstra a sua eficácia e eficiência na elaboração e reconstrução permanente da vida do povo negro.

Nesta guisa, a partir dos terreiros de candomblés, temos reinvenções das culturas de matriz africana, que, em Salvador e no Brasil, são espaços guardiões da ancestralidade, dos saberes e dos conhecimentos que foram transmitidos via oralidade. Desta feita, reafirmamos a importância dos itáns como mecanismos acessíveis e responsáveis pela transmissão desses saberes. É em função dessa transmissão milenar que podemos pensar a luta das mulheres negras de axé e suas diferentes contribuições para a sociedade, a educação, a política, a cultura e a economia. Em suma, todos os aspectos que possam alcançar o povo preto em suas necessidades.



Entender a dinâmica dos itáns é entender a força e o poder das palavras enquanto ação e reflexão que movem a luta das mulheres negras de axé em diversos e diferentes terreiros de candomblé. Por fim, é de fundamental importância entendermos que, no contexto brasileiro, o legado ancestral está vinculado em sua primazia às mulheres de axé. Mulheres que vivenciam e praticam o culto aos Orixás. Em diálogo com o mulherisma africano, não podemos dissociar essa luta dos homens, respeitando assim o princípio gerador de vida. Com essa postura, deixamos a luta dos homens de axé como indicativo para pesquisas futuras e para pesquisadores com fôlego e coragem para enfrentar essa seara.

Enfim, em movimento circular, retomamos o itán apresentado na introdução desta tese: “A flor do mandacaru”. Aqui, nas palavras derradeiras, apresentamos o resultado de toda pesquisa, metaforicamente simbolizados no desabrochar da flor do Mandacaru-pesquisador. Neste itán, a flor representa a constituição do pesquisador durante o desenvolvimento e a conclusão da tese. Mas, note o leitor que ela, a flor, não é o fim, e sim o desejo de que ela represente uma semente para que desabrochem novas flores. Que ela seja um fôlego para novas histórias. E, como ato final, peço a benção.

A benção de todas as mulheres negras de axé, pois sem elas não seria possível esse florir acadêmico, intelectual e tampouco esse rico crescimento pessoal.

A benção de madrinha Lourdes,

*...suas histórias e seu amor me levaram longe demais.*



Figura 21: Madrinha Lourdes<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Acervo pessoal.

## Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo da história única**. TED Ideas Worth Streading, 2009.

ANDRESON, Jaime Lee. Ruth Landes e Edison Carneiro: matriarcado e etnografia nos candomblés da Bahia (1938-9). **Revista De História Da UEG**, 2(1), p. 236-261. 2013. Recuperado de <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/1585>.

ASSIS, Machado de. Pai contra Mãe. In: **Relíquias de Casa Velha**. 1º volume. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1938.

AUGRAS, Monique. “De Ìyá Mi a Pomba-gira: Transformações e Símbolos da Libido”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **Candomblé – religião de corpo e alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

AZEVEDO, Cristiane. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. **Religare**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, v. 7, n. 1, 22 dez. 2016.

AZEVEDO, Thales de. **Povoamento da cidade de Salvador**. Editora Itapuã- Salvador/Bahia, 1969.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, 02, 458-463, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1961/2001.

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Olóòrisa: Escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981.

BECKER, Howard Saul. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BENISTE, José. **Jogo de Búzios: um encontro com o desconhecido**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá Português**. Editora Bertrand Brasil, 2011.

BENISTE, José. **Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERNARDO, Terezinha. **O candomblé e o poder feminino**. In: Revista de Estudos da Religião, Nº 2, São Paulo, PUC-SP, 2005.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BÍBLIA, Sagrada. Edição pastoral. São Paulo: Editora Paulus, 1999.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4 ed. 7. reimp.-São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2010.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras:** notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, 17(49), 117-132. 2003

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano:** 1. Artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

COLLINS. Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade.** Tradução de Rane Souza. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

CLARO, Silene Ferreira. Narrativas e saberes do candomblé na construção da consciência histórica: a experiência decolonial da escola municipal Eugenia Anna dos Santos. **ANPUH-Brasil- 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ**, 2021.

CUNHA, Mariano Carneiro. **Da senzala ao sobrado:** arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benin. São Paulo: Nobel, Editora da Universidade de São Paulo, 1985.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESCARTES, René. **Discurso do Método.** Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2009.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization: Myth or Reality.** Chicago: Lawrence Hill & Co., 1974.

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma Teoria Afrocêntrica. Tradução de Wellington Agudá. **Jornal de Estudos Negros**, v. 28, n. 5, p. 515-539, mai. 1998.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia.** Rio de Janeiro: Cia. Editora Forense, 1970.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário:** introdução à arquetipologia geral. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. **Historia de las creencias y las ideas religiosas.** De la edad de Piedra a los Misterios de Eleusis, Vol. I, Ed. Paidós, Barcelona 1999.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2000

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. In: *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 13(13), 155-161. Tradução: Paula Siqueira, 2005.

FONSECA, Dagoberto José. **Políticas públicas e ações afirmativas**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FONSECA, Dagoberto José. **Conceitos motores, conceitos mutantis: a Antropologia e o Brasil são dinâmicos**. Artigo-Tese (Livre Docência) - Departamento de Antropologia, Política e Filosofia. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara - SP, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

FRUGONI, Chiara. **Invenções da Idade Média: óculos, livros, bancos, botões e outras invenções geniais**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GERBER, Raquel. NASCIMENTO, Beatriz. (1989). **Ôrí** [Arquivo de vídeo – documentário]. Recuperado de <https://negrasoulblog.wordpress.com/2016/08/25/309/>

GIACOMINI, Sônia Maria. **Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, vol. 46, n. 2, 2003.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. Lugar da história na sociedade africana [1980]. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África: Metodologia e Pré-história da África**. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. Confrontações culturais: entrevista concedida a Philippe Decraene. **Revista Thot**, São Paulo, nº 80, p. 3-12, abr. 2004.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África**. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010, p. 167-212.

HALL, Calvin; NORDBY, Vernon. **Introdução à Psicologia jungiana**. Tradução de Heloísa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1994.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. 2.ed. rev. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução e Estudo de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. **Mulherismo africana: uma visão geral**. 1ª edição. Coleção do Pensamento Preto: Epistemologias do Renascimento Africano [Volume III]. União dos Coletivos Pan-Africanos. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2019.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinto. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

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

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

- LEITE, Vanderlei Furtado. **Candomblé e educação: dos Ilês às escolas oficiais de ensino.** São Paulo: s.n., 2006 (Dissertação de Mestrado – Universidade São Marcos).
- LÈPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé *nàgô*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Olóòrisa: escritos sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Ágora, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos Mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História e etnologia.** 3ª ed. Textos didáticos, n. 24. IFCH/ UNICAMP, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Campinas: Papyrus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito y significado.** Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo das relações intragrupais.** 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LODY, Raul. **Santo também come.** 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- LODY, Raul. **Candomblé religião e resistência cultural.** São Paulo: Ática S. A. 1987.
- LOPES, Nei. **Bantos, males e identidade negra.** 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** São Paulo, v. 17, n. 49, jun. 2002.
- MARTINS, Leda Maria. Performance do Tempo Espiral. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (org.). **Performance, Exílio, Fronteiras: errâncias territoriais e textuais.** Belo Horizonte: Faculdade de Letras/UFMG, 2002, p. 69-91.
- MATTOSO, Kátia Mytilineou de Queirós. **Ser escravo no Brasil.** Tradução de Sônia Fuhmann. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: história e civilizações**. Tomo I (até ao Século XVIII). Tradução de Alfredo Margarido. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.

M'BOW, Amadou Mahtar. Prefácio. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História Geral da África I. Metodologia e Pré-História**. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MERCÊS, Geander Barbosa das. **De Ilê Ifé ao Ilê Aiyê: uma releitura do carnaval soteropolitano**. 2017. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara - SP, 2017.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MOURA, Eugênio Marcondes de. **Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

NUNES, Erivaldo Sales. **Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916–1946)**. 2017. 384 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador - BA, 2017.

OLIVEIRA, Valnizia Pereira de. **Aprendo ensinando: experiências em um espaço religioso**. Salvador: [s.n], 2011.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. In: \_\_\_\_\_. **What Gender is Motherhood? Changing yourùbá ideals of power, procreation and identity in the age of modernity**. New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92.

PEREIRA, Isabelle Sanches. **“Onde eu me acho no direito de escrever”**: reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na



escola. 2018. 271 f. Tese (Doutorado, Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos) Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2018.

PINHO, Osmundo Santos de Araujo. A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, vol. 13, n. 36, fev. 1998.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

PLATÃO. **A República**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2013.

POLI, Ivan. **Antropologia dos orixás**: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora. 2ª ed. Rio de Janeiro: Palias, 2019.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A viagem de Orixalá**: estrada de Sagitário, caminhos de Orunmilá– Ilhéus, BA: Editus, 2015.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus: Editus, 2002.

PRANDI, José Reginaldo. **Segredos guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

PRANDI, José Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**, Cia das Letras, São Paulo, 2001.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e os seus costumes**. Coleção de Estudos Brasileiros- Série Cruzeiro- volume 9. Livraria Progresso Editora. Salvador, Bahia, Brasil, 1955..

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise. Companhia Editora Nacional-São Paulo-Rio de Janeiro- Recife-Porto Alegre, 1940.

RAMOSE, Mogobe Bernard. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Ensaaios Filosóficos. Tradução de Dirce Eleonora Nigro; Solis Rafael Medina Lopes; Roberta Ribeiro Cassiano. Rio de Janeiro, vol. 4, p. 6-23, out. 2011.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil: os iorubás**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÁLÁMÌ, Sikiru; DIAZ, Ricardo Borys Córdova. Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica. In: ANGERAMI, Valdemar Augusto – Camón (org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Ed. Thomson, 2004, p. 85-110.

RISÉRIO, Antonio. **Carnaval Ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano**. Salvador: Corrupio, 1981.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998/ organização de Reginaldo Prandi**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

ROCHA, Gilmar. O mito é bom para pensar: diálogos entre Antropologia e História. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 47-59, 17 nov. 1998.

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio Maximo. Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o Estado brasileiro. **Psicologia & Sociedade**, 22(3), 445-456. (2010)

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 1935.

RODRIGUES, Vanessa Aparecida Ventura. **O estigma da branquitude nos estudos de Lygia Fagundes Telles**. 2020. 112 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara - SP, 2020.

RYDER, Allan Frederick Charles. Do rio Volta aos Camarões In: NIAME, Djibril Tamsir (org.). **História Geral da África IV**. A África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. 1 ed. Rio de Janeiro:Zahar, 1979.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King); RIBEIRO, Ronilda Iakemi. **Exu e a ordem do universo**. 2ª ed. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura do poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. 5ª ed., rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2005.

SOARES, Cecília Moreira. **Mulher Negra na Bahia no século XIX**. 1994. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador - BA, 1994.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a formação social negro brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

SOUTO, Sétafe. Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea. **Revista Metamorfose**, vol. 4, nº 4, junho de 2020.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Ijexá**, o povo das águas. Recife: Editora Linceu, 2019.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Corujebó: Candomblé e Política de Costumes (1938-1976)**. Salvador: EDUFBA, 2018.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **O banquete sagrado: notas sobre os “de comer” em terreiros de candomblé**. Salvador, BA: Atalho, 2009.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos, origens**. São Paulo: Art Editora, 1988.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992

TRINDADE, Liana Maria Salvia. Exu: poder e magia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Olóòrisa: Escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo, Ágora, 1981.

VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História Geral da África I. Metodologia e Pré-História**. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010.

VERGARA, Miguel Arturo Chamorro. Da Bahia à baianidade. **Especiaria (UESC) - Cadernos de Ciências Humanas**. v. 17, n. 31, jun./dez. 2017, p. 87-109.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGER, Pierre. **Lendas dos orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. Tradução Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio de. **A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

WAI-ANDAH. Basse. A África ocidental antes do século VII. In: MOKHTAR. Gamal (Ed.) **A África Antiga**. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

WERNECK. Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**.v.1-n.1-mar-jun de 2010.

ZACHARIAS, José Jorge Morais. **Ori axé**: a dimensão arquetípica dos Orixás. São Paulo: Vetor, 1998.